

ZAKAJ FEMINIZEM DANES?**– UVODNIK V TEMO –***Katja Čičigoj in Jasmina Založnik***Zakaj feminizem danes?**

4

BRANJE*Simona Semenič***Zadnje ljubezensko pismo**

9

MANIFESTI ORGANIZACIJ IN INICIATIV**Anarhistično-kvirovsko-
feministični kolektiv iz
Avtonomne tovarne Rog**

23

**ČIPke - Iniciativa za
ženske s čutom za
tehnologijo, znanost in
umetnost**

25

**Feministični
pevski zbor
Z'borke**

27

**Lezbično-feministična
univerza (LFU)**

31

**Društvo za promocijo
žensk v kulturi – Mesto
žensk**

34

**Noč je
naša!**

37

**Odbor za ženske Društva
matematikov, fizikov in
astronomov slovenije**

39

**Rdeče
zore**

43

**Sestrovščina
ponosnega delfina –
začasni manifest**

46

**Skupina za vključevanje
migrantk v skupnost**

48

SPOL.SI

50

**Zavod
Transfeministična
iniciativa TransAkcija**

53

POGOVORI*Katja Čičigoj in Jasmina Založnik***Uvod**

57

Maca Jogan

59

Mirjana Ule

62

Suzana Tratnik

69

Marina Gržinić

71

Mojca Dobnikar

78

Vesna Leskovšek

80

Renata Šribar

84

Metka Mencin Čeplak

87

Milica Antić Gaber

91

RAZPRAVE

Jasmina Šepetavc

Jeza kot feministično orodje

95

Petra Meterc

**“Grozljivke so svetovi, v katerih te
denar, privilegiji in moč ne morejo
rešiti.”**

103

Ida Hiršenfelder

**Zgodovina medsebojnih
naklonjenosti**

138

Katja Čičigoj

**Ne se zaljubiti v lastno
drugost!**

157

Alja Lobnik

**Mesto žensk:
sestavljanka sodobnih
feminizmov**

194

Maja Šorli

Gledališče čišče

215

Klara Otorepec

**Revolucionarni ženski subjekt:
stereotipi in podobe ženske v sodobni
revolucionarni ikonografiji**

112

Tina Poglajen

**Deklina
zgodba**

149

Jovita Pristovšek

**Rasa, družbeni spol,
postpolitično**

178

Valerija Vendramin

**Nevednost in znanstvena spoznanja
ali lahkotnost “spregleda”
prispevkov žensk**

204

Branislava Vičar, Boris Kern

**Možnosti jezikovnega izražanja
nebinarnih transspolnih identitet
v slovenščini**

223

BRANJE

Maša Cvar

Pekarna pri rebrači Tini

239

INTRODUCTION TO THE THEME

Katja Čičigoj in Jasmina Založnik

**Why do we need
feminism today?**

250



ALI ME NOČETE, KER SEM ŽENSKA

Zakaj feminizem danes?

Katja Čičigoj in Jasmina Založnik

Tematska številka Dialogov z naslovom *Zakaj feminizem danes?* poskuša pretresti vprašanje o nujnosti feminizma. Medtem ko smo v domnevno "razvitem" zahodnem svetu priča razglasitvam nekakšnega "konca zgodovine" v domnevni "postfeministični" dobi "enakosti v razlikah," in ko se vse več mladih žensk želi ograditi od zloglasne "f-besede" in njenih militantnih konotacij, smo obenem priča napadom na že izbrjene človekove pravice družbene skupine žensk, kot je na primer pravica do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Javna občila vse bolj pretresajo zgodbe o sistemskem trpinčenju in spolnih zlorabah žensk tudi v visokem šolstvu, zabavni industriji in poslovnem svetu. Medtem pa znane neenakosti v vsakdanjem življenju vztrajajo in pogosto ostajajo netematizirane: spolno in psihično nasilje nad ženskami doma in na ulicah; izkoriščanje neplačanega gospodinjskega, skrbstvenega in reproduktivnega dela; neenaka obravnava v javnem diskurzu in medijih; sistematična diskreditacija (t. i. "epistemološka nepravilnost"); neenakost pri zaposlovanju, napredovanju in plačilu; neenaka vzgoja in neenake družbene norme obnašanja, objektiviranje žensk in njihovih teles v javnih občilih in medijih, psihologizacija žensk tudi v strokovnih besedilih, medicinsko-nadzorovalne prakse rojevanja itn. Spolno razlikovanje tako ostaja pomembna os družbenega in političnega razlikovanja in ga ni mogoče zreducirati na nekakšno postfeministično "enakost v

različnosti”, kot tudi ne na množenje spolno zaznamovanih tržnih niš. Spolno razlikovanje ostaja asimetrična, hierarhična in normativna delitev človeštva, ki legitimira izkoriščanje in nasilje nad ženskami in ga tako v vsakdanjem kot ponekod tudi v znanstvenem in poljudnoznanstvenem diskurzu ideološko naturalizira.

Če se po eni strani danes izrisuje vse akutnejša potreba po feminizmu kot odgovoru na liberalni postfeministični konsenz na eni strani in neokonzervativistične pritiske na drugi, pa se je feminizem, v teoriji in praksi, primoran soočati tudi z drugimi emancipatornimi gibanji in teorijami, ki nekatere njegove predpostavke postavljajo pod vprašaj, obenem pa nudijo možnosti za povezave, ki bi domet feminizma kot emancipatornega gibanja utegnile razširiti. Tako je potrebno, v teoriji in političnem delovanju, razmišljati tudi o kritičnem odnosu in morebitnih sorodnostih feminizma z gibanji in teorijami, ki odgovarjajo na družbene pojave, kot so migracije, sistemski rasizem, progresivna prekarizacija, izključevanje spolno nekonformnih oseb, diskriminacija neheteroseksualnih parov in skupnosti ... Kje naj feminizem išče svoje mesto danes, kako naj ga naseljuje in oblikuje, kako naj se usidra – dovolj, da bi imel udarno in protitudarno moč, a ne preveč, da se ne bi ogradil od sorodnih emancipatornih naravnosti? Medtem ko je odgovore na ta vprašanja nedvomno potrebno iskati s premislekom o sodobnih feminističnih gibanjih in iniciativah ter z natančno kritično analizo posameznih problematik, ključnih za feminizem, pa je po drugi strani potrebno ozavestiti družbene premene, ki so tvorile hkrati kontinuiteto in prelome feminističnih bojov in orientacij. Če je feminizem torej danes (ponovno, še vedno) nujen, pa ostaja nujno tudi prevpraševanje njegovih sodobnih oblik in odnosa do zgodovine feminističnih bojov, saj zgolj tovrstno prevpraševanje lahko vodi do brušenja njegovih obstoječih oblik.

Sklop besedil in risb, ki je pred vami, implicitno ali eksplicitno podaja odgovore na zgornja vprašanja in odzive na orisano situacijo. Žanrsko, politično in teoretsko raznorodne sklope, predstavljene v tej številki, razumeva kot možen način srečanja različnih političnih in teoretskih stališč, ki jih družijo osnovna feministična emancipatorna usmeritev. Ta srečanja se dogajajo kot križanja: bodisi sovpadanja bodisi trki posameznih tematik in usmeritev – oboje pa je, tako meniva, bistvenega pomena za spodbujanje kritičnega dialoga med različnimi akterkami_i znotraj skupnega bojnega polja. Bolj kot iskati odgovore na vprašanje, kaj je “pravi” feminizem – edini pravi, dovolj političen, pravilno političen, zavezan ustreznim teoretskim usmeritvam ali avtorjem –, sva želeli zastaviti raziskavo sodobnega feminizma kot polja kritičnega (samo)prevpraševanja, ki tedaj, ko poteka z zavestjo o skupni emancipatorni usmeritvi, okrepi njegovo moč za družbene spremembe.

Takšna sondaža polja pa seveda nikakor ni izčrpna – kar ne more in tudi ne želi biti. Ne le, da so čas tovrstnega dela, prostor objave in osebna umeščenost urednic vselej omejeni. Pridružujejo se jim še druge omejitve, ki pod vprašaj postavljajo vsako namero po popolni dovršenosti, po absolutni sintezi pregledanega polja: pogoji dela in življenja, ki za mnoge avtorice_i prispevkov pomenijo bodisi prekarno življenjsko situacijo, v kateri je oddaja prispevka zgolj eden izmed (verjetno zamujenih) rokov, ki jih nenehno lovimo za rep, medtem ko lovimo svoj dih; za druge pa pisanje sestavkov med odmori, med eno delovno zadolžitvijo in drugo; spet za tretje odpoved sodelovanja zaradi preobremenjenosti in pomanjkanja časa; in naposled, seveda, zaradi nestrinjanja s konceptualnimi zastavki, ki ne ustrezajo merilom “edinega pravega” feminizma, kot ga pojmujejo nekatere_i. S tem želiva razgrniti materialne pogoje, v katerih nastaja publicistika, teorija

in umetnost, ki so hkrati pogoji njene politizacije, kot tudi opozoriti na vprašanje etike sodelovanja (od kolegialnosti in tovarištva, do pokroviteljstva). Tako materialni pogoji dela kot načini sodelovanja so namreč za feminizem ključni problemi, ki so oblikovali tako način produkcije kot tudi vsebinske rezultate številke, ki je pred vami.

Številko je nemara najbolj plodno razumeti kot poskus premisleka in ubeseditve feminizma kot izjemno širokega in raznorodnega polja, kot polja, ki se vpisuje v raznotere družbene strukture. Zato jo zaznamuje jezikovna, politična in žanrska raznorodnost. Dialogi, ki so pred vami, ne poskušajo opredeliti in zakoličiti edinega pravega odgovora, temveč najti drobce, s pomočjo katerih lahko ugledamo odprto listo možnih odgovorov na postavljeno vprašanje, zakaj potrebujemo feminizem danes.

Prvi sklop sva namenili predstavitvi aktivističnega feminističnega terena, ki ga izrisujejo manifestne izjave feminističnih organizacij in iniciativ pri nas. S temi izjavami kolektivi podajajo svoje poglede na feminizem, na njegove ključne probleme in svoje metode spopadanja z njimi. Zaradi zgoraj omenjenih omejitev ta predstavitev vsekakor ne pokriva vseh feminističnih iniciativ, organizacij in kolektivov pri nas; želeli pa bi, da deluje kot začetek raziskovanja polja, ki lahko botruje vzniku novih povezav ali kritičnih razprav.

Drugi sklop tematske številke je zasnovan v obliki intervjujev z akterkami, ki že vrsto let zaznamujejo feministične boje in feministični diskurz v Sloveniji. Ta sklop skuša osvetliti sodobne probleme feminizma z razvojnega vidika in v odnosu do preteklih bojev in iniciativ, od katerih so nekatere še zmeraj aktualne.

V tretji, najobsežnejši sklop se umeščajo problemski prispevki, ki se ukvarjajo z različnimi feminističnimi temami iz številnih, pogosto sorodnih, a redko istovetnih feminističnih stališč. Prispevki ponudijo vpogled v dolg seznam razlogov, zakaj je feminizem danes še vedno aktualen in še kako potreben. Kot zgovorno prikažejo, so tudi možni načini dojemanja feminističnih problematik heterogeni; od subtilnih do antagonizirajočih, subverzivnih in aktivističnih ter analitičnih in utopičnih. Če prispevke v vseh njihovih morebitnih trkih in nasprotovanjih kot tudi produktivnih prepletanjih prebiramo kot (po definiciji nepopolno) celoto, uvidimo, da praktično ni strukture, v kateri se ne bi bohotil patriarhat. Ne glede na to, ali govorimo o jeziku (Vičar in Kern), ali v znanosti analiziramo "epistemske nepravilnosti" (Vendramin), rigidne in patriarhalne strukture različnih (javnih) institucij, postopkov in načinov zgodovinenja in arhiviranja (Hiršenfelder), ali pa raziskujemo umetniške institucije, zvrsti in žanre (Poglajen, Šorli); se seksizem tihotapi celo v na videz najbolj progresivne podobe revolucionark (Otošar) kot tudi v medijske podobe in reprezentacije žensk, s katerimi smo vsak dan obkroženi (Metcalf). Reprodukcijski patriarhalni razmerji je neposredno vpisana v trodelni obrazec nacija-natura-norma, ki ga je letos kritično nagovoril festival Mesto Žensk (Ljubljana). V sklop sva zajeli tudi avtorice, ki so na feminizem pogledale skozi prizmo drugih, sorodnih ali celo sotvornih bojev, kot so dekolonialne teorije (Pristovšek), ali ki skušajo o feminizmu razmišljati kot o radikalno egalitarni naravnosti, ki mora nujno upoštevati vse tovrstne emancipatorne usmeritve in nanje kritično odgovarjati (Čičigoj).

Četudi kot rečeno številka ne stremi k celovitosti, pa ta sklop prispevkov zaznamuje manko obravnave dveh pomembnih polj sodobnih feminističnih bojev: vprašanja njihovega odnosa do lezbiških in kvirovskih bojev (tudi v medsebojni napetosti in nasprotju), ter problema disciplini-

ranja in razlaščenja teles žensk med porodom in materinstvom. Na tem mestu želiva zato omeniti, da sta esej Nine Dragičević na prvo temo in intervju Tee Hvala z Zalko Drglin (raziskovalko porodne kulture v Sloveniji) na drugo temo, žal umanjkala zaradi zunanjih okoliščin.

Če celoten tematski sklop, ki je pred vami, razpre *Zadnje ljubezensko pismo* Simone Semenič ("zdaj si pa predstavlja naju dva stara/ ne, ne, še bolj stara/ ja, tako/ stara sva, siva/ ne, ne, še bolj siva/ ja, tako"), ga po drugi strani sklene pravljica Maše Cvar *Pekarna pri rebrači Tini* o mladi rebrači, ki se kljub začetni odrinjenosti nauči postaviti zase in naposled najde svoje mesto v zalivu ("Veš, kaj je največji problem v tem zalivu? To, da imajo te naše morske živali v glavi veliko morskih kamnov, čez katere ne vidijo. Morajo te spoznati, pa se bojo tudi kamni odkotalili stran."). Od bremena patriarhalne preteklosti proti feministični prihodnosti?

Med preteklostjo in prihodnostjo pa se umešča sedanjost, ki ostaja patriarhalna. Celotno številko tako prebada izbor osmih risb iz serije *Ali me nočete, ker sem kritična* (2012) Vesne Bukovec, prirejenih za to objavo. Risbe s tušem vzpostavljajo kritični dialog s stripom *Tinca*, ki ga je Marko Pogačnik objavil v Problemih na višku seksualne revolucije leta 1969. Njegovo tematizacijo moškega zavračanja žensk in njihove stereotipizirane želje po uganjanju ("ali me nočete") si Vesna Bukovec subverzivno prilasti in iz ženske oziroma feministične perspektive "vrača pogled". Željo po uganjanju spremeni v kljubovanje: "Ali me nočete, ker sem nepredvidljiva? Ali me nočete, ker hočem višjo plačo? Ali me nočete, ker pričakujem otroka? Ali me nočete, ker nisem mati? Ali me nočete, ker sem ženska?"

Vse to so seveda še kako dobri razlogi za nujnost feministične jeze. Slavimo torej (biblijsko) protoupornico Lilit in z njo jezo, kot pravi Jasmina Šepetavc, "ki je ženskam skozi zgodovino odvzeta ali pa je v procesu socializacije v uslužno feminilnost potlačena; jezo kot kritiko, ki se ji morajo manjšinski subjekti odreči, če želijo dostop do vsaj dela privilegijev kapitalistične, patriarhalne, heteronormativne in belske družbe; predvsem pa jezo kot močno in nujno orodje feministične transformacije".

Hvala vsem, ki ste bile_i, ste ali boste jezne_i z nami.



ALI ME NOČETE, KER NISEM MATI

Simona Semenič

Zadnje ljubezensko pismo

spet ti pišem
ti pa spet ne boš bral
ti pa spet ne boš odgovoril

jaz bom pa spet reciklirala
svoje besede
svoje izmišljije
svoje želje
sebe v tebi

ti smem pred noge položiti svoje srce?

tebe v sebi

*oder
sredi odra lojtra
po tleh reflektorji
kabli
selotejpi
orodje
zavese
nered*

*odrski delavci postavljajo reflektorje na lučni vlak, četica njih, trije, štirje, morda šest,
plezajo gorpadol po lojtri, prinašajo, odnašajo, žužnjajo med sabo, kam usmerit, kaj usmerit,
kako usmerit, take reči
reflektorji svetijo pa ugasnejo, usmerjeni zdaj sem, zdaj tja
nered*

*vanja potrka na nevidna vrata
izza nevidnih vrat se oglasi urška*

urška: ja, takoj, samo moment

urška naredi nekaj korakov do nevidnih vrat in jih odpre

urška: dober večer, kaj pa želite?

*vanja: dober večer, ehm, jaz sem vaš sosed, ehm, od spodaj, ne, mislim, živim v stanovanju
pod vašim*

urška: ja?

vanja: ta šolen je padel na moj balkon, pa sem prišel vprašat, če je mogoče vaš

urška: kako lep čevelj, ne, ta pa že ni moj, kako je lep!

vanja: no, potem pa oprostite, mislim, se opravičujem za ta vdor, sem samo hotel vprašati ...

*urška: zelo prijazno od vas, hvala, saj bi želela, da je moj, ampak žal ni, poskusite pri sosedu
zgoraj, mislim, da živi sam, ampak ima vedno prijateljice na obisku, mislim ... no, saj verjetno
razumete*

ti smem pred noge položiti svoje srce?

*mojca priteče na rob odra
že tretjič priteče, da bi bila čim bolj zadihana
da bi zadihana povedala svoj monolog*

*mojca (zadihano): gledam samo sebe za neko mizo, med nekimi ljudmi, vidim se, kako
pametno gledam, kako pametno poslušam, kako pametno govorim
vidim se, kako se ob tem pametnem trudim biti tudi lepa
razen v trenutku zelo napetega premišljevanja, ko me prešine misel – zdaj ti ni treba biti lepa,
lahko se malo sprostiš, ker bo bolj učinkovalo, če boš ta hip samo pametna
gledam samo sebe za neko mizo, med nekimi ljudmi, in si nisem prav nič lepa in prav nič
pametna*

mojca zadihano pove monolog o tem, kako samo sebe gleda za neko mizo med nekimi ljudmi, čeprav nima niti najmanjšega pojma, zakaj naj bi ta monolog povedala zadihano ko samo sebe opazuje, kako se trudi delati vtis, ni nikoli zadihana, zadihana je tista ona, ki se do onemoglosti trudi biti lepa in pametna, ta ona, ki tisto ono gleda, je pa samo nekam hlapljivo brezoblična ob tem kakorkoli, napotkov pač ne presprašuješ, greš in narediš in mirna bosna si lepa in pametna in zraven še zadihana, če ti tako naročijo mojca na rampi zadihana pove svoj monolog še enkrat

mojca (zadihano):

gledam samo sebe za neko mizo, med nekimi ljudmi, vidim se, kako pametno gledam, kako pametno poslušam, kako pametno govorim vidim se, kako se ob tem pametnem trudim biti tudi lepa razen v trenutku zelo napetega premišljevanja, ko me prešine misel – zdaj ti ni treba biti lepa, lahko se malo sprostiš, ker bo bolje učinkovalo, če boš ta hip samo pametna gledam samo sebe za neko mizo, med nekimi ljudmi, in si nisem prav nič lepa in prav nič pametna

tu si

tako blizu, da zadržujem dih

gledam samo sebe, kako se trudim, da ne bi zadrževala diha

zaradi alkohola pridržali voznika konjske vprege, novo mesto sodniki razsojajo o smrti desetmesečnega dojenčka, ljubljana otrok našel bombo, postojna

vanja: no, potem pa oprostite, mislim, se opravičujem za ta vdor, sem samo hotel vprašati ...

urška: zelo prijazno od vas, hvala, saj bi želela, da je moj, ampak žal ni, poskusite pri sosedu zgoraj, mislim, da živi sam, ampak ima vedno prijateljice na obisku, mislim ... no, saj verjetno razumete

vanja: bom poskusil, hvala za prijaznost

urška: aja, jaz sem urška, lepo vas je bilo spoznati, dandanes je pač vse tako ... kako bi rekla, živimo drug zraven drugega, pa se še opazimo ne, aneda

vanja: jaz sem vas opazil ... hočem reči, vas večkrat vidim ... mislim, vas vidim, ko greste dol ali pa gor ... no, jaz sem vanja

lahko je vanja

lahko je grega

lahko je izidor
lahko je uroš
lahko je simon

urška: no, oglasite se kdaj na kaki kavici, zdaj ta hip res nimam časa

zdaj ta hip nimam časa
ne danes
nemoj srečo

urška: ampak jutri mogoče ...

jutri mogoče

urška: ne, ne, jutri ne bo šlo

jutri ne bo šlo

*streli pokosili trinštiridesetletnega ljubljana, ljubljana
ovadbe zaradi prodaje orožja, celje
ubil ženo in se predal, kočevje*

in potem moje ustnice na tvojih
tvoje na mojih
zdaj ta hip, en hip

urška: ehm, ne, ta teden ne ...

najprej je bil samo en siv las
ne, ne, lažem, ni bil las, najprej je bila samo ena siva dlaka, ena siva dlaka med samimi črnimi
na sramni ustnici

urška: mogoče naslednji ...

potem je bil en siv las na levem sencu

urška: joj, ne

lahko je nina
lahko je sonja
lahko je slavica
lahko je erika
lahko je iris

urška: joj, ne, naslednji teden me ni v sloveniji

potem je bil še en siv las na levem sencu

urška: no, enkrat v naslednjih dneh pač

enkrat v naslednjih dneh

urška: enkrat, ko bom imela čas

ko bo še en črn las

ne, ne, lažem, ne bo las, ko bo še ena črna dlaka, ena črna dlaka med samimi sivimi na sramni
ustnici

*urška: ko bova imela čas, se zmeniva pa spijsva kako kavico pa se mogoče malo pobliže
spoznava*

vanja: prav, zdaj pa grem še gor k sosedu poskusit, nasvidenje!

urška: nasvidenje!

urška zapre nevidna vrata

*vanja še malo obstoji pred nevidnimi vrati
se morda prestopi*

tu si

in kot da te ni

in kot da me ni

ti smem pred noge položiti svoje srce?

vanja odide

koraki

reflektorji ugasnejo

tema

žužnjanje

potem tudi žužnjanje preneha

nina prižge svečo v svoji roki

plamen jo narahlo osvetli

*nina: a veš, hči moje sodelavke, medicinska sestra, mislim, študira za medicinsko sestro, pa je
bila v ponedeljek zraven pri enem posegu, operaciji, a veš, pa je pol doktor rekel, da je
debela, si predstavljaš, pa sploh ni debela, daleč od tega, čisto normalna, a veš, lepa v bistvu,*

zelo lepo dekle, res, pol je pa rekel, ta doktor, ki je operiral, je rekel, ostalim, ne, je rekel, a mislite, da ima prave joške ali umetne, pa jo gleda, pol pa pravi, se ne morem odločit, so pravi, niso pravi, najboljše da preverim, pol jo je pa začel po joških šlatat

*vesna prižge svečo v svoji roki
plamen jo narahlo osvetli*

vesna: pa kaj je s totim folkom danes?

*tišina
plamena sveč*

vesna: in kaj je ona naredla?

*ti telefoniram, se oglasiš, kaj me rabiš, rečeš
kaj te rabim, rečem, kaj te rabim*

nina: ona nič, kaj naj, saj je še študentka, saj še študira, pa enkrat bo službo rabila, ne

vesna: pa kaj je s totim folkom danes?

rabim te, da me ljubiš

*nina in vesna upihneta sveči
tema
tišina
kašelj
eden od odrskih delavcev se zaleti v lojtro
porkamadona*

porkamadona

*žužnjanje
prižge se reflektor
prižge se še en reflektor*

*vanja potrka na druga nevidna vrata
pozvoni na nevidni zvonec
izza nevidnih vrat se oglasi david*

david: porkamadona, kdo je?

vanja: sosed od spodaj

david pride do nevidnih vrat na drugi strani in jih odpre

tako blizu, da bi se ti lahko nasmehnila
gledam samo sebe, kako se trudim, da se ti ne bi nasmehnila

nudim uslugo spremljevalke premožnemu osamljenemu moškemu, 5 do 7 dni na dva meseca v hotelu, doma ali v tujini, v zameno za potne stroške in poln penzion in 8 ur časa na dan zase (to je pogoj), sem privlačna ženska v štiridesetih, primerna tudi za pogovor

tako blizu, da bi se te lahko dotaknila

david: ja, kaj je?

vanja: tale šolen, je vaš?

david zaloputne z nevidnimi vrati igralcu ena, ki je lahko vanja, pred nosom

david si med hojo stran od nevidnih vrat momlja v brado

david: pa kaj je s totim folkom danes?

vanja gleda v vrata

david še vedno oddaljujoč se od nevidnih vrat: porkamadona, ta folk je nor, nor, mi pride z živozelenim ženskim šolnom z dvajsetcentimetrsko peto, če je moj, pa porkamadona, norci so povsod že, tudi v mojem bloku, porkamadona, kaki kreten

*vanja odide
koraki*

rabim te, da te ljubim

*zbil kolesarko in pobegnil, jesenice
v zabojniku tihotapili cigarete, koper
avtobus trčil v peško, maribor*

*elvira se spominja
elvira stoji v kuhinji s krožnikom v eni roki, s krpo v drugi, s hrbtom obrnjena proti
polpraznemu pomivalnemu stroju
gleda, kot bi gledala v steno*

*gleda, kot bi ne videla
ker ne vidi
ker se spominja
elvira se v kuhinji s krožnikom v eni roki in s krpo v drugi spominja*

*proslule misli narekujejo odgovor, zaradi katerega strmim skozi pravkar umito šipo, da bi
videla vprašanje, ki mi moti sen, kadar mi uspe dokončati dan, ki se ga lotim*

ste hoteli reči?

stala sem na peronu, neskončno dolgo, vsaj zdelo se je neskončno dolgo, stala sem na peronu
in čakala vlak, ki te je imel pripeljati
zamuja je, zdelo se mi je, da nikoli ne bo pripeljal, da sploh ne boš prišel
morda pa je vmes prišel in ga nisem opazila
morda se je vlak ustavil, morda si ti izstopil
morda si me zagledal in sem jaz zagledala tebe, si se nasmehnil, sem se nasmehnila, si me
objel, sem te poljubila in morda sva se prijela za roke in skupaj odšla s perona
ampak jaz tega nisem opazila in zato te še zmerom čakam na peronu
ti in tista druga jaz pa medtem doma nebrzdano fukava

ste hoteli reči?

gospodinjska dela in rak dojke

*vanja potrka na tretja nevidna vrata
pozvoni na nevidni zvonec
na drugi strani nevidnih vrat aleksander sedi na fotelju in gleda v televizor*

aleksander: en trka, pejd odpret

na drugi strani nevidnih vrat helena pred štedilnikom

helena: ma ravno cvrem dunajski, pojdi ti, te prosim

aleksander: ma ne morem it jaz, a viš, da je minuta pred koncem, pojdi ti

helena: ljubi, prosim te, se bo meso zažgalo, potem boš pa spet hud

*aleksander: jebem ti, a sem ti rekel, da je minuta do konca, ne me zajebavat, baba usekana,
ti in tvoj dunajski*

tako blizu, da bi se te lahko dotaknila
gledam samo sebe, kako se trudim, da se te ne bi dotaknila

aleksander: jebem ti, a sem ti rekel, da je minuta do konca, ne me zajebavat, baba usekana, ti in tvoj dunajski, itak ga ne maram, to ti sebi za svojo debelo rit cvreš

gospodinjska dela in rak dojke

rak dojke je najpogostejši rak pri ženskah v razvitem svetu študija, ki je sočasno potekala v devetih evropskih državah in v kateri so znanstveniki spremljali več kot dvesto tisoč žensk, je pokazala, da fizične aktivnosti, povezane z likanjem, kuhanjem, pospravljanjem in ostalimi vsakodnevnimi gospodinjskimi opravili, bistveno bolj ščitijo pred rakom dojke kot občasno ukvarjanje s športom

aleksander: jebem ti, a sem ti rekel, da je minuta do konca, ne me zajebavat, baba usekana, ti in tvoj dunajski, itak ga ne maram, to ti sebi za svojo debelo rit cvreš, pusti me, da pogledam tekmo v miru, ne, ne, ne, neeeee!

rabim te za ljubezen

gospodinjska dela in rak dojke

rak dojke je najpogostejši rak pri ženskah v razvitem svetu študija, ki je sočasno potekala v devetih evropskih državah in v kateri so znanstveniki spremljali več kot dvesto tisoč žensk, je pokazala, da fizične aktivnosti, povezane z likanjem, kuhanjem, pospravljanjem in ostalimi vsakodnevnimi gospodinjskimi opravili, bistveno bolj ščitijo pred rakom dojke kot občasno ukvarjanje s športom pri ženskah, ki so intenzivno gospodinjele 16 do 17 ur na teden, se je tveganje za raka dojke zmanjšalo v povprečju za 30 odstotkov brisanje prahu, kuhanje, pranje in sesanje so tveganje zmanjšali tudi bolj kot težka fizična dela (cancer epidemiology biomarkers and prevention)

ste hoteli reči?

suzana in nejc plešeta tango

reflektorji ugasnejo

plešeta v temi

porkamadona

porkamadona

reflektorji se spet prižigajo, se prižigajo in ugašajo, vrvež, žužnjanje, suzana in nejc plešeta tango

aleksander: jebem ti, a sem ti rekel, da je minuta do konca, ne me zajebavat, baba usekana, ti in tvoj dunajski, itak ga ne maram, to ti sebi za svojo debelo rit cvreš, pusti me, da pogledam tekmo v miru, ne, ne, ne, neeeee! ne! pa ne me jebat, pa ne me jebat, pizda neumna, to je zarad tebe, ej, zdaj pridem tja, pa te tako pritegnem

helenca: ljubi, prosim te, ne se razburjat, saj grem jaz odpret

aleksander: zdaj je že prepozno, izgubili so, zaradi tebe so izgubili, baba trapasta

hitri koraki, ruvanje, padec

pridušeno preklinjanje

hitri koraki

hitro odklepanje

helenca (zasoplo): o, sosed vanja, vi ste, dober večer, kaj je pa vas prineslo?

vanja: hm, dober večer, dober večer

aleksander (iz notranjosti stanovanja): kdo je?

helenca: sosed iz prvega štuka, vanja

aleksander: o, pizda

aleksander pride do nevidnih vrat

aleksander: dober večer, sosed, kaj je pa vas prineslo?

vanja: tale šolen sem našel na balkonu, sem mislil, če je mogoče vam dol padel

aleksander: da vidim, mhm, ja, helenca, a ni to tvoj šolen?

in potem moje ustnice na tvojih

tvoje na mojih

za hip

za en hip

ni pravi hip, ker bo zdaj zdaj odbila polnoč

in moram it

moram it

grem

še šolna nimam cajta zgubit na štengah

suzana in nejc plešeta tango

nina in vesna prižgeta sveči

vesna: pa kaj je s totim folkom danes?

on
 je opazil
 ravnokar
 ta hip
 ta trenutek
 je opazil
 je opazil in utihnil
 je utihnil
 ker mu je zmanjkalo
 mu je zmanjkalo
 zmanjkalo besed
 ker je opazil
 je opazil
 in se je spomnil
 on se je spomnil
 in je šel mimo, ta hip
 ta trenutek
 mimo
 in vendar
 se je zažrl vanj, ta trenutek, ko se je spomnil
 se je zažrl vanj

študija, ki je sočasno potekala v devetih evropskih državah in v kateri so znanstveniki
 spremljali več kot dvesto tisoč žensk, je pokazala, da fizične aktivnosti, povezane z likanjem,
 kuhanjem, pospravljanjem in ostalimi vsakodnevnimi gospodinjskimi opravili, bistveno bolj
 ščitijo pred rakom dojke kot občasno ukvarjanje s športom

ste hoteli reči?

in vame

nina in vesna upihneta sveči

suzana in nejc plešeta tango

vanja: tale šolen sem našel na balkonu, sem mislil, če je mogoče vam dol padel

aleksander: da vidim, mhm, ja, helenca, a ni to tvoj šolen?

helena: ja, saj mogoče je pa res, grem pogledat

helena stopi do omarice, ki je lahko tudi nevidna, in pogleda noter

helen a: u, pa res, moj je

aleksander vzame igralcu ena, ki je lahko vanja, čevelj iz rok

aleksander: hvala, sosed vanja, pa lahko noč!

aleksander zaloputne z nevidnimi vrati igralcu ena, ki je lahko vanja, pred nosom

vanja obstoji pred nevidnimi vrati

*z avtomobilom zapeljal v pročelje državnega zbora, ljubljana
zaužil alkohol in viagro ter padel s sedežnice, velika planina
nova sabotaža v termoelektrarni, šoštanj*

ti smem pred noge položiti svoje srce?

*aleksander: vanja, a? vanja, a? dol se hodiš drajsat, medtem ko jaz garam, a? potem si pa še
tako glupa, da šolen pozabiš*

*vanja stoji pred nevidnimi vrati
suzana in nejc plešeta tango*

*aleksander: šolen, ki sem ti ga jaz kupil za obletnico! a? a se je fajn drajsat s tem
debeluharjem, a? a je fajn? a uživaš? a? no, daj, radodajka, reč kaj!*

helen a: aleksander, pa daj no, ne bit paranoičen, saj ga sploh ne poznam

aleksander: vanja, sosed iz prvega štuka, saj ga sploh ne poznam

*zdaj si pa predstavlja naju dva, stara
ne, ne, še bolj stara
ja, tako
stara sva, siva
ne, ne, še bolj siva
ja, tako
vsak dan ti kuham
vsak dan zajtrk, kosilo, večerjo
rada te imam
ne, ne, še bolj rada
ja, tako
in ti imaš rad mene
ja, tako*

ampak moje hrane pa res ne maraš, naj se še tako trudiš
in trudil si se vsa ta leta, dokler nisva popolnoma osivela, ampak če ne gre, pač ne gre
če se le da, pred vsakim obrokom, ki ti ga skuham, skrivoma ješ
meni sicer ni jasno, kako da tako malo poješ, pa si kljub temu precej okrogel, ampak nimam
pa blagega pojma, da se nažiraš mimo mene
ti se počutiš malo krivega, malo se ti zdi, kot bi me varal
in jebenti, ja, saj me, vsa ta leta me varaš
s čokoladnimi rogljički, ko pelješ zjutraj psa na sprehod
s porcijo filanih paprik, svinjskih reberc, čevapčičev, lazanjo in še čim, ko greš dopoldan po
opravkih v mesto
zvečer je malo težje, ker greva ponavadi skupaj na sprehod
ampak včasih ti uspe
a si predstavljaš?
ja, tako

to ni zadnje ljubezensko pismo
to ni ljubezensko pismo

ti smem pred noge položiti svoje srce?



ALI ME NOČETE, KER VRAČAM POGLED

MANIFESTI ORGANIZACIJ IN INICIATIV

Anarhistično- kvirovsko- feministični kolektiv iz Avtonomne tovarne Rog

V zinu *“Ne pomeni ne! No means no!”*, ki smo ga skupinsko ustvarile jeseni 2016, smo izpostavile politične cilje svojega delovanja:

“solidarnost + skupni boj + lastna politična analiza + skupna akcija + ni revolucije, družbenih sprememb brez feminizma + nehierarhičnost + prepoznavanje neobravnavanih razmerij moči + možnost poslušanja in biti slišan_a + osebno je politično! + prakticiranje nestereotipnih ženskosti in moškosti + heterogenost + afiniteta namesto identitete + feminizem je za vse”.

Feminizem je metoda obravnavanja patriarhalnih praks in mišljenja strukturnih relacij v kakršnemkoli boju in gradnji avtonomije, zato bi moral biti imanenten vsakršnemu samoniklemu organiziranju. Avtonomnih prostorov tako ne moremo razumeti brez feministične, kvirovske in anarhistične perspektive, saj, kot pravi feministična avtorica Peggy Kornegger, “revolucija ne pomeni prevzema oblasti ali dominacije ene skupine nad drugo – pod nobenimi pogoji in za nobeno obdobje. Dominacija sama je tista, ki mora biti razrušena.”

V bivši tovarni koles Rog v Ljubljani je občasna feministična in kvirovska prisotnost kulminirala v aktivni obrambi tovarne pred poskusom deložacije in kasneje v boju za fizični in

simbolni prostor v rogovski skupnosti. V tem boju smo naleteli na mnoge izzive in probleme – neformalne hierarhije znotraj skupnosti, izključevanja na podlagi različnih diskurzov, ločevanje emocionalnega/racionalnega, osebnega/političnega ter aktiven odpor, da bi se nam priznal status političnega subjekta na skupščinah in v vsakodnevnem grajenju skupnosti pod pogoji, ki jih zahtevamo in ustvarjamo me same. Ne pristajamo na to, da smo Druge – preveč radikalne, premalo vsečne, čustvene, agresivne, separatistične, premlade, prestare. Svojo jezo in bes mobiliziramo v vrenje in organiziranje ter nenehno eksperimentiranje.

Rog dejavno označujemo kot prostor, ki ne podpira seksizma, spolnega in vseh ostalih oblik nasilja, homo- in transfobije: z grafiti, zini, plakati *Ne pomeni ne!*, delavnicami, srečanji. Aktivno sklicujemo in se udeležujemo skupščin, kjer smo dosegle, da se je pričelo govoriti o nasilju v skupnosti in da je ustvarjanje hrupa (po Rancierju) tudi politični diskurz. Zahtevamo premislek o tem, da so za politično delo ključni enakovredni osebni odnosi, varnost, dobro počutje, tovarišstvo in solidarnost. Opozarjamo na čustveno in skrbstveno delo, ki sta ključnega pomena pri reprodukciji rogovske skupnosti in zagotavljata kontinuirano politično delo. Organiziramo veganske večerje in zbiranje sredstev za finančne kazni v procesu Mestne občine Ljubljana proti Rogovkam_cem. Barvamo, zabijamo žeblje, gradimo peč, zbiramo pohištvo in tako urejamo svoj lastni feministični prostor v bivši tovarni koles. V prostoru smo večkrat zagotovile varnejši prostor za preživele iz nasilja. Organizirale smo shod Noč je naša! Reclaim the night! v 2016 in razširile osvobajajoče prakse na ljubljanske ulice. Mrežimo se s feministkami in feministi od vsepovsod.

No more sexistische Kackscheisse - Viva el feminismo queer!

Kratek opis skupine

Kolektiv anarhistično-kvirovsko-feminističnega prostora v Avtonomni tovarni Rog se je vzpostavil junija 2016, v času obrambe tovarne Rog v Ljubljani. Kolektiv sestavljajo avtonomne feministke. Ves čas proizvajamo hrup v Rogu, na ulicah in v drugih avtonomnih prostorih ter tkemo mednarodne mreže upora. Naša praksa so povezovanje, sodelovanje, eksperimentiranje, graditev avtonomije in skupinsko hrupno jecljanje. Ker nas združuje afiniteta, ne identiteta, nimamo ne imena ne kontakta.

Kje nas najdete:

v Avtonomni tovarni Rog

ČIPke - Iniciativa za ženske s čutom za tehnologijo, znanost in umetnost

ČIPke smo iniciativa in skupnost žensk, ki spodbuja udeležbo žensk v znanstveno-tehničnem kontekstu in intermedijski umetnosti, odpira prostor komuniciranja o pogojih delovanja žensk na tem področju ter hkrati organizira praktičnoizobraževalni program. Znanja s področja elektronskih vezij, odprtokodnega programja in drugih "gikovskih" eksperimentov pridobivamo na delavnicah.

Na leto organiziramo štiri večdnevne delavnice, ki jih vodijo priznane lokalne in mednarodne mentorice, vsaka delavnica pa je zasnovana po določenem konceptu, da udeleženke že vnaprej vedo, kakšna znanja bodo pridobile in kako jih lahko nadgradijo tudi po delavnici. Za udeležbo na delavnici sicer ni potrebno predhodno znanje, zgolj zvedavo oko, uho in prsti; delavnice so brezplačne; ČIPkam pa so na razpolago vsi materiali za realizacijo idej. Delavnice so namenjene izključno ženskam z namenom, da bi ustvarile varen prostor, kjer nobeno še tako osnovno tehnološko vprašanje ne naleti na gluha ušesa ali celo posmehovanje, kajti ženske smo v tehničnih kontekstih pogosto izpostavljene bodisi negativni bodisi pozitivni diskriminaciji. Prva ženske paralizira in odvrača od tehničnih poklicev, druga je enako škodljiva, ker žensk ne obravnava kot enakovrednih sogovornic, pri čemer jim onemogoča napredovanje. Zato v Rampa Laboratoriju na Kersnikovi 4 v Ljubljani, ki nam nudi prostorsko, finančno in produkcijsko podporo, izven modula delavnic omogočamo tedensko delo v odprtem laboratoriju. V okviru laboratorija se je med drugim na Noise čajankah oblikovala eksperimentalna zvočna skupina Kikimore. Namen je pripraviti delavničarke na samostojno in samozavestno delo. Pri pripravi delavnice se nadebudne udeleženke lahko naučijo tudi, kako postati samostojna mentorica. Prvič se lahko preizkusijo znotraj modula enodnevnih vodenih delavnic krajšega formata *Od ČIPke do ČIPke*, na katerih ena ČIPka predaja pridobljena znanja drugim ČIPkam. ČIPke se pri razvoju večjih samostojnih projektov posvetujejo tudi z ustanoviteljicami iniciative Sašo Spačal in Ido Hiršenfelder, da se skupaj domislijo, kako najbolj smiselno

razviti določeno idejo. Za vse, ki potrebujejo dodatno spodbudo za realizacijo svojih idej, letno organiziramo zaključno razstavo Štrene. Izhodišče za razstavo so projekti, ki si jih ČIPke izmislijo v tekočem letu med Čipkastimi delavnicami in jih kasneje nadgradijo. Za razstavo so vedno dobrodošli tudi drugi predlogi, ki so jih razvile v minulem letu in niso nujno povezani z delavnicami. Razstava je prezentacijskega značaja in vsebinsko odprta, definira pa jo kontekst skupinskega dela v procesu učenja odprtostnih programskih in strojnih orodij.

Predstavljamo se tudi izven domačega Rampa laboratorija. Sodelujemo, kliklamo¹ in se spogledujemo z različnimi dejavnostmi in dogodki na področju elektronike, mehanike, robotike in digitalnih tehnologij. Spodbujamo uporabo odprtostnih programov in prostih licenc, ter si prizadevamo za opravnomočenje žensk in spodbujanje dejavnosti žensk iz marginalnih skupin. Svoje niti spletno v mrežo z različnimi inspirativnimi hacklabi, iniciativami, festivali in posameznicami, s katerimi ustvarjamo drugačne pogoje za delo, raziskovanje in druženje. Stike smo navezale s hacklabi v regiji: Ljudmila – laboratorij za znanost in umetnost, Biotehna – platforma za umetniško raziskovanje živih sistemov, Radiona – Zagreb makerspace, eTextile Lounge, GT22 – inter(trans)disciplinarni laboratorij, Galeriji 12HUB Beograd, ISU – Institut za savremenu umjetnost Črna gora, RogLab – Pilotni projekt centra Rog in iniciativami: Rails Girls, CodeCatz, Lezbično-feministična univerza, Provoke | Journal for Intersectional Hacking, Women Shift Digital. Sodelovale smo s festivali Mesto žensk, Svetlobna gverila, Pixxelpoint, MiniMaker Faire ter Loškimi muzejem, Slovenskim etnografskim muzejem. Pri oblikovanju programov in aktivnosti smo sodelovale: Saša Spačal, Ida Hiršfenfelder, Petra Milić, Hana Jošić, Maja Sande, Ana Čigon, Urška Spitzer, Tina Dolinšek – Malina (Ljudmila), Katra Mirović (Forum), Meta Štular (RogLab), Tomo Per (RogLab), Saša Nabergoj in Jana Ferjan (Loški muzej), Afrodita Hebar Kljun (SEM), Ana Lazovski, Andreja Kranjec, Lenka Đorojević in Teja Reba (Mesto žensk), Igor Štromajer (Pixxelpoint), Pila Rusjan in Miha Kelemina (VideoWall). Mentorice smo bile: Lynne Bruning, Deborah Hustić, Helena Božić, Leslie García in Paloma López, Staška Guček, Lavoslava Benčić, Mojca Založnik, Sara Šabjan, Monika Pocrnjić, Keiko Uenishi, Erin Sexton, Robertina Šebjanič, Selena Savić, Sanja Grcić, Alenka Selčan in Hana Jošić, Andrej Zadnik, Saša Spačal in Mirjan Švagelj, Tank Thunderbird, Oriana Persico in Salvatore Iaconesi.

čipke, množ. sam.: nežna tkanina iz sukanca, zvezena v mrežaste vzorce

čip, sam. elektronika: elektronska komponenta, navadno iz silicija, ki vsebuje specifične elektronske zakonitosti in je del integriranega vezja.

čipke, množ. sam.: prevod korena (ang. lace) iz priimka angleške matematičarke iz 19. stoletka Ade Lovelace, ki je napisala prvi algoritem za strojno procesiranje.

štrénast -a -o prid. pog. elektronika: zlotala je čisto štrenasto vezno ploščo; pri jedkanju vezne plošče pazi na razdalje med potmi, da se ne bodo elementi zlotali v štrene; kam si dala tiste štrenaste podaljške;

1 Glagol 'kliklanje' je skovanka, ki smo ga ČiPke sestavile iz klikanja z miško in kleknanja kot dejavnosti, ki se pripisuje ženskam.

Feministični pevski zbor Z'borke

Feministke, hitite!¹

Januarja 2014 je po spletu, fakultetah, avtonomnih prostorih ter drugod krožil letak z vabilom k vključitvi v feministični pevski zbor v nastajanju: „Te motijo: seksizem in objektifikacija žensk na popularni glasbeni sceni, poniževanje in propagiranje nasilja nad ženskami v video-spotih in besedilih, stereotipi, neenakopravnost in mizoginija, ki so del besedil standardnega zborovskega repertoarja?“

Pobudo za nastanek zbora sta sprožili članici feminističnega in kvirovskega kolektiva Rdeče zore, Anja in Danijela, v tistem obdobju obe članici večjih, tradicionalnih pevskih zborov. Danijela se spominja pevskih vaj enega najstarejših mešanih zborov v Sloveniji: „Po nekaj letih nisem mogla ostati ravnodušna do naraščajočega bolj ali manj subtilnega seksizma, ki ga je podpiralo tudi samo vodstvo zbora. Kazal se je v neslanih šalah ali pri navodilih za naslednji koncert, da naj ženske nekaj spečemo, moški pa prinesejo pijačo. Program je vključeval mizogine in seksistične pesmi, kot na primer *Dajte, dajte vbogajme*.² Občutek utesnjenosti me je motiviral k ustanovitvi feminističnega zbora, saj takega zbora v Sloveniji takrat ni bilo.“

Odzvalo se je petnajst interesentk in 9. marca smo se zbrale na prvem sestanku. Nadele smo si ime Feministični pevski zbor Z'borke, kar je sestavljena iz besed zbor in borke.

¹ Naslov pesmi, ki je nastala na melodijo partizanske *Hej, Brigade* za predstavo FemTV 2.0 in smo jo Z'borke prvič zapele na shodu proti seksizmu maja 2014.

² Seksistična ženitovanjska ljudska pesem, v kateri najdemo verze, kot sta: „Stari babi štrik za vrat...“ in „Staro babo na rampin ...“

Mizoginom štrik za vrat!³

Ena od izhodiščnih idej je bila odmik od tradicionalne zborovske scene in uveljavljenih praks.

Dirigentka Pia pravi: "Izhajam iz tradicije zahodne klasične glasbe. Toda komu ta glasba daje besedo? Komu je dostopna in komu ni? Za kateri družbeni sloj je nastajala in s kakšnim namenom se jo (po)ustvarja danes? Zakaj smo v šole sprejeti vsi, v glasbene šole pa samo tako imenovani "nadarjeni"? Zakaj so (bile) nekatere oblike glasbenega udejstvovanja za določen spol bolj sprejemljive kot druge? Ko sem se začela ukvarjati z glasbo, se nisem zavedala, kako problematičen koncept sem vzljubila.

Z'borke so zame tisto drugo, kar je klasična glasba zamolčala, in vsi tisti ljudje, s komer in za kogar si želim (prav tako) nastopati. So tudi varno okolje, kjer ni treba nikomur razlagati, da sem človek in ne spolni objekt ali delovna sila. Predvsem pa so večni izziv, da se učim novih stvari in si postavljam nova vprašanja o svetu in sebi."

Ustanovna načela zbora so avtonomija, nehierarhičnost, samoorganizacija, protikapitalistična drža ter obravnava seksizma in ostalih dominantnih odnosov v družbi. Delujemo izven institucij, glasbene industrije, brez sponzorstva, neodvisno od razpisnih pogojev, ki omejujejo repertoar. Vse od začetka je naše delovanje prepleteno z avtonomnimi prostori in kolektivi AKC Metelkova mesto ter Avtonomne tovarne Rog. Na ta način smo del širše avtonomne aktivistične in umetniške scene.

Pri delitvi dela težimo k rotaciji funkcij in zadolžitev. Skupaj izbiramo repertoar, organiziramo koncerte. Odločitve sprejemamo s konsenzom. Kljub različnim funkcijam v zboru nobeni ne pripisujemo večje teže in na podlagi funkcij osebam ne dajemo moči. Sproti se trudimo spremljati nastajanje morebitnih neformalnih hierarhij in jih razbijati.

Pomemben del našega delovanja sta tudi koncertna dejavnost in intervencija v javni prostor. S pesmimi vanj vnašamo politična sporočila. Udeležujemo se feminističnih in antifašističnih protestov in se z akcijami odzivamo na aktualno družbeno dogajanje. Petje je specifičen način političnega angažmaja, ki se lahko dotakne veliko ljudi.

Članica Jessica pove: "Priatelj_ica me je povabil_a na koncert v A-Infoshop na Metelkovi. Takoj ko sem slišala pesmi Z'bork, sem vedela, da se jim želim pridružiti. Petje je povezovalna aktivnost tako med nami v zboru, kakor tudi med nami in občinstvom. Ko skupaj pojemo, si z besedami in energijo delimo nekaj; bodisi kako smo razkurjene na patriarhat bodisi kako se ne bomo nikoli nehale boriti. Res je opolnomočujoče, ko v en glas pojemo in dvigamo pesti. Rada imam nastope v javnosti, kjer vse zatiranje, ki ga doživljamo kot ženske (in nekatere med nami tudi kot LGBT osebe), postane slišno. Zato pojem jasno in glasno."⁴

Namen našega obstoja pa ni le širjenje feminističnih idej, temveč predvsem grajenje sestrške skupnosti, ki je povezana s sorodnimi iniciativami in skupinami v Ljubljani, Sloveniji in širše. Želimo ustvarjati prostor opolnomočenja in grajenja moči vsake posameznice ter

³ Verz pesmi *Dajmo, ženske*, ki je nastala s predelavo zgoraj omenjene *Dajte, dajte vbogajme*.

⁴ Izjava je prevedena iz angleščine.

skupine kot celote. Petje je tudi oblika kolektivne regeneracije: “Leto 2015 je bilo za mnoge aktiviste psihofizično zelo naporno leto. V času, ko je na ljubljanski sceni prevladoval občutek izgorelosti, sem razmišljala o tem, da bi se ob večerih dobivali s tovarišicami in tovariši ob prepevanju pesmi, ki so izšle iz družbenih bojov, se s tem kolektivno terapevtsko sprostili in skupnost regenerirali za spopad v novih izzivih na vidiku. Srečanja so nekajkrat uspela, a kmalu je entuziazem pošel. Kljub temu sem še nekaj časa neuspešno spodbujala skupnost k pevskim terapijam. Mojo frustracijo je prepoznala tovarišica, ki je bila že nekaj časa članica Z’bork, in me povabila k sodelovanju. Od takrat so se moje motivacije in aspiracije znotraj nove skupnosti Z’bork večkrat redifinirale, v dialogu s prepoznavanjem potreb in želja kolektiva kot tudi posameznih članic. Všeč mi je, ko vlagamo v naš zmerni interni razvoj in skupnost, saj menim, da je to tisto, kar nas krepi in kar konec koncev tudi s svojo prisotnostjo sporočamo v trenutkih, ko nastopamo za javnost.”

Shout, shout, up with your song!⁵

Pesmi za repertoar lahko predlaga katera koli članica. Pri izbiri nimamo (vedno) enakih stališč in ko se to zgodi, odpremo debato in po potrebi prilagodimo besedilo do te mere, da se s sporočilom vse strinjamo.

Nabor pesmi je zato žanrsko in sporočilno raznolik. Obravnavamo tematike, kot so nasilje in spolno nadlegovanje, dajemo glas LGBT+ osebam in prevprašujemo kapitalistični način produkcije ter vlogo žensk v njem. S petjem ohranjamo spomin na zgodovino boja za enakost žensk. Ker ni povsem res, da feministke nimamo smisla za humor,⁶ se poigravamo s parodijami znanih (seksističnih) komadov ali v svoj repertoar vključujemo satirične pesmi. Žanrsko zaobjemamo vse od narodnozabavnih parodij do popa, grungea in punka, delavskih in revolucionarnih pesmi ter klasične in eksperimentalne zborovske glasbe.

⁵ Začetni verz himne sufražetk *The March of the Women* avtorice Ethel Smyth.

⁶ Referenca na *Mother of Pearl* Nellie McKay, ki smeši stereotipe o feministkah.

Mujeres, mujeres, necesitamos nuestra union ...⁷

Naši pogledi na feminizem niso homogeni, lahko pa rečemo, da izhajamo iz intersekcijskega feminizma. Naša ozadja, aspiracije, motivi so različni, pripadamo različnim generacijam, jezikovnim in kulturnim okoljem, a v svoji različnosti tvorimo dinamično celoto.

Nekatere s(m)o se v zboru našle, čeprav prej nis(m)o bile del feministične scene. Za druge predstavlja kontinuiteto feminističnega delovanja:

“Ko mi je prijateljica poslala elektronski poziv k ustanovitvi feminističnega pevskega zbora, sem se takoj prijavila. Želela sem peti angažiran repertoar, ki pa bi se razlikoval od tega, kar se že poje. Dobila sem več, saj sem postala pevka v zboru, ki deluje po resnično demokratičnem principu, postala sem del skupnosti, ki medsebojno deli ideje, energijo in se skupaj razvija. Če sem svoj družbeni angažma na področju politike spolov začela med soustanoviteljicami feministične skupine Lilit v začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja, ga sedaj nadgrajujem z aktivnim članstvom v FPZ Z'borke”.

Povezuje nas prepoznavanje krivic v naši okolici in potreba po borbi proti njim. Ta hibridna oblika boja za enakopravnost vliva energijo in optimizem ter zelo neposredno nagonarja in zahteva, da prisluhnemo. Presek feminizma in petja je učinkovit in niti malo trivialen – prispeva k opolnomočenju skupnosti in obenem seže dlje. Običajno so naši nastopi deležni močnih čustvenih odzivov, tako navdušenih, ki vodijo v pridruževanje vedno novih pevk, kot negativnih, ko se sproži občutek ogroženosti pri tistih, ki se bojijo izgube nezaslužjenih privilegijev. Očitno delamo v pravi smeri.

Za povedati je še veliko. Me to najraje počnemo kar s petjem, tako da pridite na kak koncert ali se nam pridružite na vajah.

Feministični pevski zbor Z'borke

Kje nas najdete:

fpz.zborke@gmail.com

facebook.com/FPZ.Zborke

⁷ Verz iz pesmi *A las mujeres (Ženskam)* iz obdobja španske državljanske vojne.

Lezbično-feministična univerza (LFU)

Lezbično-feministična univerza (LFU) deluje od marca 2010 naprej na Metelkovi kot samonikla skupina. V LFU vzpostavljamo samoizobraževalni, refleksijski, umetniški in akcijski prostor za skupnost lezbijk in žensk*, ki želijo raziskovati lezbične in feministične študije ter izkušnje v boju proti patriarhatu, lezbo-, homo-, transfobiji, kapitalizmu, fašizmu, rasizmu, imperializmu in vsem oblikam neenakosti med ljudmi. LFU temelji na principih samoorganizacije, avtonomije, aktivne udeležbe in demokratičnem odločanju vseh udeleženk. Izvajamo študijske bralne krožke, pogovore, delavnice, intervencije, skupinske ogledе prireditev, sodelujemo v uličnih akcijah in protestih. Dejavnosti potekajo v prostoru, ki je varen(nejši) in je odprt za lezbijke in ženske*. Redno sodelujemo z ostalimi samoniklimi feminističnimi skupinami in soustvarjamo feministično-kvirovski prostor v Rogu. Delujemo v klubu ŠKUC-Tiffany (ŠKUC-Kulturni center Q), občasno v ostalih prostorih na Metelkovi, v Rogu ali na ulicah.

Sedem let delovanja, sedem let skupnosti LFU prosto po spominu:

študijski bralni krožek Lezbične skupnosti v času in prostoru – delavnice ironičnega preoblačenja FTM/FTF in fotografije – transparent Prezaposlene & Podplačane – izjava Podpora tovarni Rog! – bralni krožek Lezbična spolnost – digitalna feministična intervencija z Gimpom – šraufanje koles – delavnica Linuxa z Majo Kraljič – skupinsko viharjenje – spletna stran LFU – poslušalnica Gaye Adegbalola – video LFU v akciji! – bralni krožek Lilijana Burcar – bralni krožek Gloria Anzaldúa – poletni piknik – predavanja Alenke Spacal – projekcija filma Ubijanje sestre George – samoobramba za lezbijke in ženske – izjava Podpora Vstajniškim socialnim delavkam – projekcija filma Lezbične tovarne – literarni večeri s predstavitvijo lezbičnih knjig iz Lambde – branje zgodb iz skupinskih trash pisanj na obletnici Metelkove – bralni krožek Monique Wittig – fotografska razstava female-to-femme – prva petletka LFU – kritika homo porok v 3buni – skupinski ogled razstave Neposlušne – delavnica o nasilju v lezbičnih partnerskih odnosih – poslušalnica Chavela Vargas – LGBTQ slovar ...in še in še!

* Ženska/-e*: nagovarjamo vse, tudi transspolne, interpolne in vse druge spolno nebinarne osebe.

Iz sedmih let solidarnosti in sodelovanja z ostalimi feminističnimi ali podpornimi skupinami in prostori:

Bralni krožek Silvia Federici v Socialnem centru Rog – Svetovni dan Ade Lovelace – protest Free Pussy Riot! – spomladanska mladinska akcija na vrtu kluba Tiffany – bralni krožek Ženske kot akterke migracij – trash delavnice skupinskega pisanja – gostovanje na Labriszovem festivalu LIFT v Budimpešti – mednarodno srečanje Varn(ejš)i prostori v Potsdamu – women-only delavnica na Balkanskem anarhističnem sejmu knjig v Ljubljani – nočna grafitarska akcija 8. marec ni dovolj! – prvi shod Noč je naša! – delavnica na Blokupaciji Ministrstva za socialo – performans FEM TV na Rdečih zorah – delavnica feminističnega raziskovanja prekarnosti – shod Feminizem na ulice! – obramba Roga pred evikcijo – medgeneracijska feministična srečanja ... in še!

O pojmovanju feminizma

Feminizem nam v Lezbično-feministični univerzi pomeni ključno vednost in temeljno orodje, ki v presečiščih s seksualnostjo, spolom, razredom, raso omogoča kritično in vznemirljivo analizo družbe ter zagotavlja samoobrambo in načrtovan boj proti patriarhatu, kapitalizmu, fašizmu, seksizmu, lezbo- in homofobiji, transfobiji, nacionalizmu, rasizmu, imperializmu, ekološkemu opustošenju in drugim vrstam nasilja nad ljudmi in naravo.

Iz pridobljene feministične samoizobrazbe menimo, da sta nujna sistemska analiza obstoječih neenakosti in nasilja vladajočih struktur ter boj za svobodno življenje vseh. Zato ne pristajamo na izolirani liberalni identitarni aktivizem, ki si prizadeva za pridobitev pravic le za člane_ice določene skupine, ob tem pa ne preizprašuje lastne asimilacije v neoliberalni kapitalistični red in drugih spregledanih neenakosti.

Naša feministična praksa

- Nasprotujemo kapitalistični apropiaciji in oslabitvi feminizma v tržni produkt, ki predstavlja posamične ženske* na visokih položajih neoliberalnih institucij kot zgled enakopravnosti, hkrati pa izkrivlja, zamegljuje ter izpraznjuje prevratni potencial feminizma. Zato je feminizem potrebno nenehno politizirati in radikalizirati kot gibanje za enakost in osvoboditev prav vseh.
- Naše delovanje temelji tako na skupnostnih kot osebnih potrebah. Dejavne smo tudi v drugih samoniklih skupinah in različnih avtonomnih prostorih, saj nam širjenje samoorganiziranih skupnosti veliko pomeni.
- Naša življenja določajo raznolike osebne in družbene okoliščine. Tako je vsako organiziranje posameznic kompleksno in marsikdaj ne more slediti idealnim teoretskim izhodiščem in doseganju vseh političnih ciljev, vendar so le-ti v organiziranju nepogrešljivi.

- Razbijamo pretesen kalup žrtve. Skupnost in boj spletamo na množenju moči, feminističnem humorju, veselju, užitku, zaupanju, sestrski podpori in solidarnosti.
- Upiramo se temu, da bi se reprodukcija skupin in skupnosti v najširšem pomenu prelagala na mladino, ženske* ali na druge osebe z manj politične moči. Pri opravljanju reproduktivnega dela bi se morale_i izmenjevati in si ga deliti.
- Reflektiramo teme, delo in medsebojne odnose ter lokalno dogajanje v skupnostih, prostorih in v širšem LGBTQ ter feminističnem gibanju. S premisleki poskušamo izpostaviti spregledane hierarhije in nasilje nad/med lezbijkami in ženskami* znotraj samoniklih skupin in avtonomnih prostorov ter v formaliziranih organizacijah.
- Prizadevamo si za varnejše prostore, ki jih vzpostavljamo na večini svojih srečanj. Sodelujemo tudi pri gradnji dolgoročnega feminističnega prostora za lezbijke in ženske*.
- Zavračamo privatizacijo, omejen dostop ali izbris znanja in vednosti – zato nenehno brskamo in raziskujemo zamolčane vsebine ter jih delimo naprej v živo ali preko spleta. Zavračamo dominantne interpretacije znanja, skušamo iznajti svoje lastne, ki jih lahko uporabimo tako v vsakdanjem življenju kot v feminističnem boju.
- Marsikatero feministično delovanje iz preteklosti je izbrisano ali pozabljeno. Kompleksnosti raznolikih praks ne more zajeti enostransko (samo)zgodovinenje. Večplasten spomin zato raziskujemo in ga soustvarjamo v različnih žanrih, da bi utelesile_i mnogoterost stvarnosti.

Kje nas najdete:

<https://www.lezfemuniverza.org/>

lezfemuniverza@gmail.com

Društvo za promocijo žensk v kulturi – Mesto žensk

Društvo že od svoje ustanovitve l. 1996 v ospredje svojega delovanja postavlja žensko avtorstvo, ki ga spodbuja z raznovrstnim programom. S tem se odzivamo na prepoznane potrebe po opozarjanju splošnih, strokovnih in kulturnih javnosti na nižjo prisotnost in slabše pogoje dela za umetnice ter odpiranje prostorov kritičnega razmišljanja in neposrednega družbenega delovanja. Ob tem opozarjamo na diskriminacijo v širšem družbenem polju ter spodbujamo razprave, ki spol, spolnost, spolne identitete in orientacije analizirajo skupaj s sistemskimi vprašanji družbenega razreda, ekonomskega statusa in rase. S svojimi aktivnostmi spodbujamo k enakosti, enakopravnosti in uveljavljanju enakih možnosti, k preseganju stereotipov spolnih vlog ter k afirmaciji sodobne umetnosti in njene vloge v družbi.

Mesto žensk osvetljuje družbeno realnost, v kateri nastaja umetnost in v kateri umetnice živijo/delujejo, ter stremi k izboljšanju pogojev dela za ženske v umetnosti in kulturi. Svoje cilje društvo dosega z organizacijo prireditev v Ljubljani in v tujini. Pogoje dela na polju umetnosti poskuša izboljšati tudi s produkcijami, koprodukcijami in gostovanji domačih in tujih umetnic. Z različnimi delavnicami, predavanji in s teoretskimi izhodišči, ki spodbujajo k razumevanju drugačnih, novih in aktualnih kulturnih identitet in feministične teorije, je v program društva vpeto tudi izobraževanje v najširšem pomenu besede.

Društvo se za izvedbo svojih prireditev in za realizacijo svojih ciljev povezuje tudi z drugimi avtonomnimi prostori, nevladnimi organizacijami in javnimi institucijami ter posamezniki.

Celoletne aktivnosti društva danes obsegajo:

- transdisciplinarni raziskovalni program (rezidence, konference, posebni dogodki),
- produkcijo in koprodukcijo umetniških projektov,
- kulturno-umetniško izobraževanje in feministično pedagogiko,
- arhiv in študijsko sobo,

- mednarodno sodelovanje in mreženje (evropski projekti sodelovanja, mednarodne mreže, sodelovanje na simpozijih v tujini, gostovanja),
- mednarodni festival sodobnih umetnosti Mesto žensk.

Članice in člani društva prihajajo z različnih področij kulturnega življenja, umetnosti in znanosti. Društvu predseduje častna predsednica (trenutno Eva D. Bahovec). Za programsko vodstvo, produkcijo, selekcijo, koordinacijo in organizacijo dogodkov med letom skrbi tričlanska redna ekipa (trenutno Teja Reba, Urška Jež, Amela Meštrovac).

Največja prireditev društva je vsakoletni *Mednarodni festival sodobnih umetnosti Mesto žensk*, ki z več kot dvajsetletno zgodovino uživa velik ugled v slovenski in mednarodni javnosti kot referenčna točka na področju sodobne umetnosti in družbene angažiranosti. Festival je nastal na pobudo Urada za žensko politiko, prireditelja prvega festivala leta 1995, Društvo Mesto žensk pa je glavni prireditelj festivala od leta 1996 do danes. Izvedbeno festivalsko ekipo sestavlja v povprečju dvajset ljudi, običajno samozaposlenih v kulturi, ki delajo na festivalu začasno, in prostovoljke_c.

Festival poteka v začetku oktobra ter pritegne pozornost več tisoč obiskovalk_cev vseh starosti, izobrazb in zanimanj. Od ustanovitve je na njem sodelovalo več kot 900 posameznic in kolektivov – od takih, ki se šele uveljavljajo, pa vse do svetovno znanih imen. Vsaka izvedba festivala je posvečena osrednji temi, pomembni v umetniškem, kulturnem, feminističnem in družbeno-političnem pogledu, k sodelovanju pa so poleg umetnic povabljene_i tudi sociologinje_i, filozofinje_i, teoretičarke_ji, aktivistke_i, znanstvenice_ki in druge posameznice_ki, ki se ukvarjajo z izbrano tematiko.

Poleg specifičnega fokusa na umetnost/misel, ki jo producirajo ženske, festival predstavlja in podpira tiste umetnice, ki se svojih vsebin lotevajo kompleksno, kritično, prodorno in drzno, pri tem pa eksperimentirajo in se spogledujejo z različnimi izrazi ali prestopajo meje posameznih žanrov. Tako je za festival značilna večdisciplinarnost in z njo povezano sodelovanje z umetnicami, ki delujejo na različnih področjih neodvisnega ustvarjanja (uprizoritvena, vizualna, intermedijska, video in filmska, glasbena, literarna umetnost). Z različnimi delavnicami, rezidencami in konferencami je v festivalski program vpeto tudi izobraževanje.

Pozornost je usmerjena tudi na tiste umetnice, ki so pogosto izpuščene iz zahodnega umetnostnega zemljevida in ki prihajajo iz vzhodnih, južnih oziroma daljnih držav, ter tistih, ki v Sloveniji še niso nastopale. V svoj program festival umešča tudi domače umetnice, s katerimi pogosto sodeluje kot (ko)producent.

Posebno mesto na festivalu zasedajo tudi retrospektive in fokusi, ki predstavljajo ključne umetnice, ki so zaznamovale posamično umetniško področje s svojim dolgotrajnim in izjemnim delom, a so bile mnogokrat spregledane.

S tovrstnim programskim pristopom želimo predstaviti tako pomembne umetniške opuse, kot tudi vzpostaviti prostor, tradicijo in kontekst za mlajše avtorice.

Festival spodbuja dialog, nova spoznanja in živahno razpravo med sodelujočimi in občinstvom. Spodbuja k družbenemu razmišljanju, ozaveščenju, solidarnosti in sprejemanju drugačnosti. Nagovarja široko in raznoliko občinstvo in si prizadeva za njegovo aktivno sodelovanje.

Da bi to dosegel, ponuja raznovrsten program na različnih lokacijah po celem mestu (gledališča, galerije, muzeji, zunanje površine, kino, klubi itd.).

Pri pripravi in izvedbi programa sodelujemo s številnimi partnerji v Ljubljani, Sloveniji in tujini, festival pa uživa veliko medijsko pozornost, saj je z leti pridobil vrsto značilnosti in z njimi prepoznavnost, zaradi katere se razlikuje od drugih podobnih prireditev v Evropi. S svojo mednarodno vpetostjo in z vzpostavljenimi mednarodnimi mrežami spodbujamo in omogočamo nadaljna povezovanja in sodelovanja.

Kje nas najdete:

Mesto žensk – Društvo za promocijo žensk v kulturi

Kersnikova 4, 1000 Ljubljana, Slovenija

Pisarna: Metelkova 6, 1000 Ljubljana, Slovenija

Telefon: +386 (0)1 43 81 585

Mobilni: +386 (0)40 758 774

E-mail: [info\(at\)cityofwomen.org](mailto:info@cityofwomen.org)

<http://www.cityofwomen.org/>

Noč je naša!

Feministke ogorčene opazujemo, kako se javni prostor krči in izrinja ženska* telesa, postaja vse bolj preplavljen z avtoritarnim, seksističnim in rasističnim diskurzom. Ne samo na Poljskem, tudi v lokalnem okolju so napadene reproduktivne pravice žensk. Na Frančiškanski cerkvi v centru Ljubljane vrtijo propagando proti splavu in slavijo življenje. Ženske*, ki se iz različnih razlogov odločajo za splav, morajo mimo protestnih molilk in molilcev, ki nad njimi pred kliniko izvajajo pritisk. Na javni televiziji dobijo v najbolj gledani oddaji prostor ljudje, ki ženske*, ki splavijo, označijo za morilke in pridigajo o svetosti življenja. Seveda, le belega, klenega slovenskega življenja – vsa druga naj ostanejo za bodečo žico.

Na Filozofski fakulteti v Ljubljani redne študentske volitve spremlja spolno nadlegovanje študentk, ki se politično udeležujejo in zagovarjajo svoja stališča v javnem prostoru. Študentska organizacija na obtožbe odgovori, da gre za manipulacije, laži, izmišljanja – taista organizacija, ki svojo javno podobo sistematično gradi na seksizmu in plehkem potrošništvu. Žensko* telo je valuta – za pridobivanje političnih točk, večanje kapitala ali pa za izkazovanje premoči. Študentke* smo tako dobile sporočilo od kolegov: če prestopiš meje domačega praga, če si glasna, odločna, artikulirana – boš kaznovana, postavljena na svoje mesto.

Na ulicah se povečuje prisotnost različnih skupin skrajne desnice, ki poskušajo s fizično prisilo in ustrahovanjem ohraniti privilegije belega heteroseksualnega moškega: v javnem prostoru se vrstijo napadi na migrante, na avtonomne prostore in na ženske*. Na stenah se pojavljajo grafiti, ki pozivajo k posilstvu levičark, samoorganiziranemu festivalu feminizma pa taiste skupine grozijo z nasiljem. Zaščitimo naša delovna mesta, zaščitimo naše ženske – samo domača palica naj jih mlati, razen če pristanejo biti cankarjanska mati! Na policijo ne moremo računati, ker ženske* zgolj viktimizira in s svojim ustrojem reproducira patriarhalno nasilje.

Bliža se veseli december, praznik potrošnje, malik gentrifikacije. Trgovine, ki ženske* tlačijo v kalupe in se napajajo z bodyfašizmom, bodo pozivale, naj trošimo, trošimo, trošimo, medtem ko v Turčiji, na okopih civilizirane bele Evrope, begunke z Bližnjega vzhoda za Zaro belijo oblačila. Da pozabimo na sestrsko solidarnost med božičnimi darili, da pozabimo, da smo obdane z žico, ki nas davi. Da pozabimo na sestre, ki so umrle zaradi patriarhalnega nasilja, ki so zaprte v azilnih domovih, deportacijskih centrih, norišnicah, zavodih, za domačimi štirimi stenami.

* Žensk/-e*: nagovarjamo vse, tudi transspolne, interpolne in vse druge spolno nebinarne osebe

Tega nočemo! Dovolj imamo javnega prostora, ki izrinja vse, razen kapitala, v katerem sta nasilje nad ženskami* in seksizem še vedno popolnoma sprejemljiva in v katerem je omemba feminizma še vedno pospremljena z žaljivkami. Nasilje nad ženskami* je dnevna praksa patriarhata – naj postane naša dnevna praksa feministična samoobramba! Dovolj imamo strahu in svaril, naj ne hodimo same po temnih ulicah – osvetlile jih bomo s svojimi kriki, stisnjenimi pestmi in gorečimi baklami. Noben seksizem ne bo varen pred nami!

Pridružite se nam vsako leto konec novembra!

Kratek opis skupine

Shod *Noč je naša* (ang. Reclaim the night) predstavlja boj žensk* z vsega sveta, ki skupaj kričijo NE nasilju v družini, zlorabi in posilstvom ter vsem oblikam nasilja, ki temeljijo na spolni diskriminaciji. Skupaj zavzemimo ulice – noč je naša!

V našem prostoru se je shod Noč je naša! prvič zgodil v noči z 22. na 23. 11. 2014 na ljubljanskih ulicah, nato ponovno 19. 11. 2016 in 24. 11. 2017. Organiziramo ga avtonomne feministke od povsod, z vsega sveta.

Kje nas najdete:

<https://www.facebook.com/feminist.shod/>

email: feminist.shod@gmail.com

Odbor za ženske Društva matematikov, fizikov in astronomov slovenije

Ženske v matematiki, fiziki in astronomiji

Slovenske matematičarke, fizičarke in astronomke smo se združile septembra 2016, ko smo krovnemu Društvu matematikov, fizikov in astronomov podale pobudo za ustanovitev Odbora za ženske. Na naše veliko veselje je bila pobuda sprejeta z naklonjenostjo, tako da je naš odbor kmalu zaživel. Za zgled smo si vzele sorodne odbore po svetu, kot so Association for Women in Mathematics, European Women in Mathematics, The Committee for Women in Mathematics (Canadian Mathematical Society), Women in Mathematics Committee (London Mathematical Society), Equal Opportunities Committee (European Physical Society), Women in Physics (International Union of Pure and Applied Physics), Women in Astronomy (International Astronomical Union), Committee on the Status of Women in Astronomy (American Astronomical Society) idr.

Temeljne naloge našega odbora so promocija študija matematike, fizike in astronomije med dekleti in ženskami; spodbujanje enakih možnosti in enake obravnave obeh spolov pri študiju, na karierni poti in pri pridobivanju raziskovalnih sredstev; zavzemanje za družinam prijazne znanstvene kariere ter za transparentnost postopkov zaposlovanja v akademskem svetu in razdeljevanja raziskovalnih sredstev. V prihodnosti se nameravamo posvetiti tudi

ohranjanju zgodovinskega spomina na dosežke znanstvenic, ki so delovale oziroma še delujejo na področjih, ki jih pokrivamo.

Enakost spolov je v Sloveniji zagotovljena z ustavo, a na tehničnih in naravoslovnih področjih še vedno prevladujejo moški. V zadnjih desetletjih se je delež študentk sicer močno povečal, a po drugi strani je rednih profesorice komaj za vzorec, prav tako ženskih vodij programskih skupin in nosilk projektov (prim. 4). Vse to priča o obstoju tako imenovanega steklenega stropa, ki preprečuje ženskam, da bi se povzpele na najvišja mesta v znanstveni in akademski hierarhiji in ki ga Wikipedia opredeljuje takole: "Učinek steklenega stropa (angleško: *glass ceiling effect*) se nanaša na predstavo o delitvi žensk po vertikalni karierni osi, pri čemer so karijerne stopnje odvisne od vrste poklica. V znanosti, denimo, jih označujemo s črkami abecede, pri čemer 'A' označuje za ženske težko ali težje uresničljivo akademsko in raziskovalno karierno špico (redne profesorice, znanstvene svetnice)." (7)

V uvodnem poglavju monografije (8)) Mirjana Ule pojasnjuje razloge za ustanovitev *Komisije za ženske v znanosti* in nastanek monografije z naslednjimi besedami: "Zakaj obstajajo tako očitne razlike med ženskami in moškimi, ki delujejo v znanosti, je vprašanje, ki je v ospredje stopilo v zadnjem desetletju. Spodbudila ga je vrsta raziskav, ki so ugotovile, da obstaja niz odkritih in prikritih oblik diskriminacije v znanosti po spolu, zaradi česar se izgubljajo intelektualni potenciali žensk, kar pomeni izgubo za znanost in za družbo kot celoto." Z izsledki raziskave, ki jo je opravila Komisija za ženske v znanosti se je leta 2014 seznanila tudi Komisija za etična vprašanja Univerze v Ljubljani, ki je predlagala, "... da se v sklopu letnega poročila Komisije za etična vprašanja senatu UL predstavijo tudi rezultati analize skupaj s predlogi za praktične ukrepe, ki bi vodili do izboljšanja položaja in do bolj enakovredne in bolj opazne vloge žensk pri odločanju o vsebinskih in finančnih zadevah v znanosti." (2)

Sara Negri, profesorica logike na Univerzi v Helsinkih, pravi: "Na Finskem imajo ženske neodvisne kariere in so posledično dobro zastopane v vseh poklicih. Javno varstvo otrok je zelo dobro organizirano in skrb zanje je znotraj družin enakomerno razporejena, tako da ne predstavlja ovire za kariero ženske. Kljub temu pa v akademskem svetu obstaja spolna pristranskost (sexual bias) med naravoslovjem in humanistiko. Delujem v logiki, ki je interdisciplinarna, saj povezuje matematiko, fiziko in do neke mere teoretično računalništvo. Moška dominanca na tem področju je očitno razvidna iz uredniških odborov revij, organizacijskih odborov konferenc in vabljenih predavateljev na konferencah. Prav te reči pa vzpostavijo povezave, pomagajo okrepiti CV in na koncu vodijo do stalnih akademskih pozicij (tenure)." (6)

Situacijo v Evropi in posebej v Sloveniji lepo prikazuje članek Marije Bešter Rogač (1), v katerem avtorica ugotavlja: "... Razkorak se z napredovanjem po karierni lestvici, kot že nakazano, samo še povečuje: podatki za leto 2010 kažejo, da delež žensk pade na 44 % med docentkami in na 37 % pri izrednih profesoricah, samo 20 % pa je, kot že navedeno, rednih profesorice ... Segregacija je še bolj izrazita na področjih naravoslovja in tehnike, ki ... ostajajo strogo moška področja. Na teh področjih že v izobraževanje vstopa manj žensk, a se njihov delež vse do doktorske stopnje rahlo povečuje. Nato se "škarje" razprejo in na najvišji akademski stopnji ostaja samo 11 % žensk ... v Sloveniji ženske predstavljajo približno petino osebja na najvišjem akademskem nivoju, kar nas v Evropi uvršča na 13. mesto. Zelo zgovorna pa je porazdelitev po posameznih področjih ... Daleč najmanj je rednih profesorice na področju naravoslovja (7,5 %) in tehnike (8,7 %), medtem ko na področju biotehnike njihov delež presega 30 %."

Kako težka je bila pot znanstvenic v preteklosti in s kakšnimi preprekami se morajo ženske v znanosti žal pogosto soočiti še dandanes (do vprašanja, ali se ne bi raje odpovedale udeležbi na prireditvi, ker nimajo ženskih stranišč) je lepo prikazala tudi Andreja Gomboc v predavanju z naslovom Ženske v astronomiji (3) na 7. posvetu Komisije za ženske v znanosti.

Za področje matematike je izsledke svoje raziskave pred kratkim objavila Marjeta Kramar Fijavž (5), citiram: "Naj za primerjavo navedem podatke Fakultete za matematiko in fiziko Univerze v Ljubljani za obdobje od 2011–16: diplomantk na 1. stopnji je 57 %, diplomantk na 2. stopnji je 54 %, doktorantk na 3. stopnji pa 46 %. Pomemben preskok se zgodi v nadaljevanju: med habilitiranimi učitelji matematike na Univerzi v Ljubljani je le 14 % žensk, natančneje vsega skupaj 13, od katerih je le ena redna profesorica."

Z veseljem poročam, da se je število rednih profesoric za področje matematike na Univerzi v Ljubljani medtem povzpelo na dve, od katerih je ena zaposlena na Oddelku za Matematiko Fakultete za matematiko in fiziko, kar pomeni, da je na tem oddelku delež žensk med rednimi profesorji še vedno manj kot 5 %, približno enak pa je na istem oddelku tudi delež žensk med vsemi visokošolskimi učitelji, ki zasedajo svoji habilitaciji ustrezna delovna mesta. Med vsemi habilitiranimi visokošolskimi učitelji matematike na FMF je žensk nekoliko več, 14 %, a te kljub svojim docentskim ali celo profesorskim habilitacijam večinoma zasedajo nižje vrednotena asistentska delovna mesta. Žalosten je podatek, da je med habilitiranimi izrednimi profesorji, ki so zaposleni na asistentskih delovnih mestih (kar je seveda neverjetna anomalija) kar 60 % žensk! Naravnost zaskrbljujoč je tudi podatek, da med najmlajšimi asistenti za matematiko na FMF žensk tako rekoč ni.

Individualne zgodbe posameznic potrjujejo zgornje številke, saj raziskovalke praviloma navajajo, da med študijem niso čutile diskriminacije zaradi svojega spola. Ko pa so zakorakale na pot kariernih matematičark, fizičark ali astronomk, so kmalu začutile, da jim niso dane enake možnosti in priložnosti kot njihovim moškim kolegom. Pri tem navajajo različna individualna opažanja, od tega, da je profesor svojim doktorskim študentom namenil bolj atraktivne in v širše znanstveno okolje vpete doktorske teme kot doktorskim študentkam, preko težav pri usklajevanju družinskih obveznosti z zahtevami po izpopolnjevanju v tujini, pa vse do pristranskih ocenjevanj, ki so jih dajali starejši kolegi, recenzenti in celo študenti, ki so tudi zaradi lastnih (pogosto nezavednih) predsodkov in stereotipov za vrhunsko znanost potrebne lastnosti lažje in pogostejše prepoznali v moških kakor v ženskih raziskovalkah. Prav zato, ker se soočamo s ponotranjenimi prepričanji, ki delujejo na nezavedni ravni, se je treba o problematiki enakosti spolov v znanosti veliko pogovarjati, in to z vso resnostjo in odkritostjo.

Karin Cvetko Vah

Viri

- (1) Marija Bešter Rogač: Kariere z ovirami – ženske v znanosti, Dialogi, št. 10, 2014, dostopno tudi na <http://zofijini.net/kariere-z-ovirami-zenske-v-znanosti/>
- (2) Katja Breskvar: Vloga komisije za etična vprašanja na Univerzi v Ljubljani Katja Breskvar, Univerza v Ljubljani, https://komisijazenskevznanosti.files.wordpress.com/2014/10/11_katja-breskvar-vloga-komisije-za-eticka-vprasanja-na-univerzi-v-ljubljani.pdf
- (3) Andreja Gomboc: Ženske v astronomiji. V: Mehanizmi izkoriščanja in diskriminacije v znanosti (na spletu]. Ljubljana. 2016. (Dostopano 8 januar 2017]. Pridobljeno od: <http://repozitorij.ung.si/IzpisGradiva.php?lang=slv&id=2662>
- (4) Marta Klanjšek Gunde in Urša Opara Krašovec: Projektni razpis 2017 – 1. faza (2. del): kako stari so prijavitelji in kako so razporejeni po spolu, <http://www.kvarkadabra.net/2016/11/projektni-razpis-starost-spol/>
- (5) Marjeta Kramar Fijavž: Srečanje evropskih matematičark v Berlinu, Obzornik za matematiko in fiziko, Številka 3, MAJ 2016, strani 81–120.
- (6) Sara Negri: Alone Amongst Men, <https://www.humboldt-foundation.de/web/kosmos-cover-story-94-15.html>
- (7) Učinek steklenega stropa, Wikipedia, [https://sl.wikipedia.org/wiki/Učinek_steklenega_stropa](https://sl.wikipedia.org/wiki/U%C4%87inek_steklenega_stropa)
- (8) Mirjana Ule, Renata Šribar in Andreja Umek Venturini (ur.). , ženske v znanosti, ženske za znanost: znanstvene perspektive žensk v Sloveniji in dejavniki sprememb, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV; Komisija za ženske v znanosti pri Ministrstvu za izobraževanje, znanost in šport RS, 2013, http://www.fdv.uni-lj.si/docs/default-source/zalozba/pages-from-zenske-v-znanosti_tisk.pdf?sfvrsn=2

Kje nas najdete:

<https://www.dmfa.si/OdborZaZenske/Default.aspx>
ozz@dmfa.si

Rdeče zore

Rdeče zore smo feministični in kvirovski kolektiv, ki večinoma organizira različna skupnostna druženja in akcije. Osrednji in najbolj odmeven je istoimenski mednarodni festival, ki je ime prevzel po iznajdljivemu otroku ulice, revni junakinji iz romana *Rdeča Zora in njena tolpa* pisatelja Kurta Kläberja. Pobudnice festivala so leta 2000 delovale na Metelkovi v okviru društev KUD Mreža, ŠKUC-LL, Monokel in v medtem že zamrlih Ženskem centru in Kasandri. Ker je bilo očitno, da ženske tudi na Metelkovi opravijo večino organizacijskega in ustvarjalnega, a obenem nevidnega dela, ki je pogoj za delovanje in živost tako velikega avtonomnega kulturnega centra, so se odločile, da na mednarodni dan žensk, 8. marec, organizirajo festival, ki bo javni prostor razprl za druženje in izražanje žensk* na nehierarhičnem, neizkoriščevalskem in protikapitalističnem temelju. Festival se večinoma odvija na območju AKC Metelkova mesto in Avtonomne tovarne Rog v Ljubljani, njegovemu prvotnemu zgoraj omenjenemu namenu ter načelu DIY (naredi sam_a) pa festival in kolektiv sledita še danes.

Sprva je bil festival poimenovan kot ženski, kasneje feministični, leta 2007 pa je pod vplivom vseh, ki so na festivalu sodelovale_i, o njem razpravljale_i, predvsem pa opazile_i neizogibna protislovja, ki jih s seboj prinaša želja po politizaciji umetnosti in estetizaciji politike, v svoje ime vključil še pridevnik queerovski, ki smo ga leta 2016 poslovenile_i v kvirovski. V širšem smislu je to dogodek, ki želi preizpraševati pričakovanja, ki jih neformalno kot tudi formalno predpisujejo spolne vloge, in se osredotočati na ustvarjalnost in druženje vseh udeleženk_cev.

Festival, ki poteka pod okriljem KUD Mreža, skuša poleg potrebe po kolektivnem in javnem boju proti strukturni neenakosti ustvarjati in negovati lastne javnosti, predvsem varne prostore za druženje in umik pred pritiski družbe. Med letom pod imenom Rdeči cikel organiziramo tudi druga (filmske, glasbene, performativne ali literarne) skupnostna druženja, prav tako pa sodelujemo v različnih družbeno angažiranih in feminističnih akcijah (shodi, protesti) ter z drugimi sorodnimi feminističnimi iniciativami in prostori. Leta 2013 smo v sodelovanju z Mestom žensk organizirale_i festival Rdeča zora nad mestom žensk. Istega leta smo Rdeče zore dale pobudo za pomembno družbenokritično akcijo, antinagrado Bodeča neža, ki problematizira pojavnost seksističnega govora v slovenskem javnem prostoru. "Nagrado" podeljujemo v sodelovanju s portalom spol.si vsako leto v okviru festivala. Zadnja leta smo tudi del mreže organizacij in festivalov s področja nekdanje Jugoslavije, Mreže kulturnih praks družbenega spola JV Evrope.¹

* V tekstu uporabljamo "ženske*" kot termin, ki vključuje tudi vse transpolne, interspolne in druge spolno nebinarne osebe.

1 Več: <http://www.gendernet.info/en/about-us/>

Etos našega delovanja

Kolektiv Rdeče zore deluje in ustvarja v avtonomnih prostorih (AKC Metelkova, AT Rog), ki pa seveda niso imuni na seksizem, rasizem, homo-, bi-, transfobijo in druge oblike diskriminacije, celo nasprotno: omenjeni prostori lahko diskriminatorne vzorce celo bolj izostrijo in izpostavijo. Zato je pomembno, da se Rdeče zore zoperstavljamo seksizmu in diskriminaciji z načinom dela, ki ga uveljavljamo v kontekstu avtonomnih prostorov. Tudi s tem, kako se med letom, ko naše delo morebiti ni vidno širši javnosti, lotevamo organizacije festivala in drugih skupnostnih druženj, kako poteka komunikacija in delitev delovnih nalog, odražamo način samoorganiziranja in delovanja, ki si ga želimo videti v širšem kontekstu prostorov, v katerih delujemo in v družbi nasploh. Delujemo v, ob in proti družbi, ki ni naklonjena ženskam* in spolnim manjšinam, zlasti tistim, ki opozarjajo na svojo zaznamovanost, da bi izpostavile samoumevnosti, na katerih slonijo spolne hierarhije. Konstantno opozarjanje, reflektiranje in delovanje proti omenjenim oblikam zatiranja in nasilja, proti patriarhatu, kapitalizmu, razrednemu razslojevanju, fašizmu, nacionalizmu in imperializmu, je pomemben element našega boja. Tudi zato sta naši načeli delovanja nehierarhičnost in neizkoriščevalskost: enakovrednost oz. enakost vseh, vključevanje novih članic_ov v vse elemente delovanja, rotacija funkcij, medsebojna pomoč, izmenjava znanja in delovanje v varnem okolju. Zdi se nam pomembno, da v sami strukturi našega delovanja odsevamo vzorce, ki bi si jih želele_i vzpostaviti v širši družbi, predvsem pa da reflektiramo in presegamo ustaljene patriarhalne, kapitalistične, seksistične vzorce in predsodke, na katere niso odporni ne avtonomni prostori niti ne vedno me_i same_i.

Kot pomembno polje boja uporabljamo umetnosti in umetniški izraz. Rdeče zore dajemo prostor za neuveljavljene kvir in feministične ustvarjalke_ce s področja vizualne umetnosti, glasbe, gledališča, performativnih praks, filma, literature, pa tudi teorije. Umetniški izraz, ki dobi prostor na Rdečih zorah, je v osrednjem toku pogosto izpuščen, pozabljen ali pa celo utišán. Ne gre za enotno, homogeno idejno in programsko zasnovo, ampak za namensko heterogen nabor, ki pušča odprt prostor za izraz.

Zavzemamo se za:

- vidnost žensk* in (spolnih) manjšin, katerih boj mora biti vpet v kontekst širšega boja proti diskriminaciji vseh vrst in zatiranju na vseh nivojih. Upiramo se glasovom, ki želijo borbo za pravice žensk* prikazati kot drugorazredno ali že rešeno vprašanje;
- avtonomijo naših teles in svobodno seksualnost, zato se borimo proti seksističnemu izkoriščanju in zatiranju žensk* ter vsem oblikam patriarhalnega nasilja;
- sprevračanje androcentričnega in heteronormativnega reda ter upor proti strukturnim vzrokom za spolno asimetrijo in seksizem;
- neizkoriščevalske delovne pogoje ter prepoznanje in pravično delitev neplačanega reproductivnega dela ter ekonomsko varnost brez strahu pred revščino – za vse ženske*;
- znanje in vzore, ki namesto tekmovalnosti promovirajo solidarnost in posledično uspeh, za katerega ženskam* ni potrebno izdati bolj deprivilegiranih žensk* in žrtvovati svojega dostojanstva;

- skupno ustvarjanje in deljenje virov namesto individualnega potrošništva;
- prestopanje, premeščanje in rušenje spolnih in razrednih mej s pomočjo umetnosti, aktivizma in teorije;
- samoorganiziranost in samoniklost, z namenom, da krojimo svet po naših merah s spodbujanjem družbenih sprememb od spodaj navzgor.

Kako in kam naprej?

- Vzdržujemo obstoječe in ustvarjamo nove avtonomne prostore, kjer skupaj kritično razmišljamo in si neprestano oporekamo ter izpodbijamo mnenja in ideje drug_a drug_i_emu z namenom sprožanja debat, saj ne iščemo in se ne zadovoljimo z enim samim odgovorom.
- Gojimo solidarnostno in podporno okolje za delovanje posameznic_kov in družbenih skupin, ki se zoperstavljajo zatiralskim okovom patriarhata in kapitalizma.
- Dajemo prostor preslišanim, odrinjenim, zatrtim, utišanim (ženskam, kvir osebam, migrantom_kam) z organizacijo javnih skupnostnih druženj, s poseganjem v javnost, s preseganjem meja “dobrega okusa” in pričakovanega vedenja. Zato organiziramo festivale, shode, koncerte, postavljamo razstave, prirejamo zabave, branja in razprave.
- Ostro napadamo seksizem in patriarhalno nasilje v vseh pojavnih oblikah. Ne pristajamo na seksističen diskurz v družbi, zato pozivamo, da se proti njemu skupaj borimo s pomočjo Bodeče neže.²
- Sodelujemo in si prizadevamo za nova mreženja z drugimi sorodnimi feminističnimi iniciativami in prostori ter posameznicami_ki, zato lepo vabljene_i, da se nam pridružite! Bodimo glasne_i skupaj! Naj živi feministična revolucija!

Kje nas najdete:

www.rdecezore.org

www.facebook.com/rdecezore/

rdecezore.blogspot.si/

e-mail: rdecezore@gmail.com

² <http://bodeca-neza.spol.si/>

Sestrovščina ponosnega delfina – začasni manifest

1. Moderni patriarhat je po obliki bratski in prvotna družbena pogodba je v osnovi bratski dogovor, utemeljen na izključevanju in izkoriščanju žensk, piše Carole Pateman v delu *Spolna pogodba* (The Sexual Contract). Zato se pojmu bratovščine ne zoperstavljamo s pojmom sestrščine, ki bi bila preprosto po spolu zrcalna, a bratovščini enakovredna družbena torba. Če bratovščina temelji prav na dominaciji nad ženskami, sestrška združba, ki bi ji bila zrcalna in enakovredna, ni mogoča. In ker cilj feminizma ne more biti zgolj zrcalna sprevrnitev patriarhata in ker slednji ni le problem žensk, z neologizmom izumljamo “sestrovščino”, ki ni spolno ekskluzivna. To pa ne pomeni, da na vsak način stremimo k “moškim kvotam”: dobrodošle so zgolj osebe neženskega spola (kot tudi osebe ženskega spola), ki za feminizem pokažejo aktivni interes.

2. Sestrovščina ne pozna koncepta članstva. Sestrovke* smo ženske, moški, strejtke, biseksualke, lezbijke, matere, imamo mačke, pse in kaktuse, smo v zvezi, zvezah ali brez zveze. Ampak ne brezzvezne. Pogoj za participacijo na naših srečanjih je, da ne zanikaš (nujnosti) feminizma. In da če ješ, tudi bereš. Ali da, če že ne bereš, vsaj prineseš ali pripravljajš jedila. No, ti samo pridi.

3. Temu, kar bi želele gojiti, se sicer drugače reče tudi prijateljska združba, zavezništvo, “kinship”, kar je nekaj drugega kot kot-da krvno-sorodstvena vez “bratov” (ki naj bi skupaj premagali očeta). Zveza bratov ali bratovščina se pretvarja, da je univerzalna, a je vedno zveza med moškimi, torej vsaj po spolu sorodstvena in izključujoča. To, za čemer stremimo, je celo nekaj drugega kot sestrstvo Afroameričank – slednje je sicer opolnomočujoče in v določenem družbeno-zgodovinskem kontekstu nujno, a vseeno rasno in spolno ekskluzivno. V nasprotju s sestrstvom in z bratovščino želimo torej oblikovati alianso sestrovščine, ki ni utemeljena na sorodstveni, spolno kot-da sorodstveni ali pa krvni (rasni) vezi. Skupno nam je prepoznavanje skupnih problemov.

* V nadaljevanju uporabljamo žensko obliko kot univerzalno.

4. Sestrovščina ponosnega delfina je svoje ime dobila malce arbitrarno. Ker se dobro sliši. Ampak ko ga je že imela, je postalo jasno, da je primerno. Delfini so sicer zelo socialne živali. In namen naših srečanj je socializacija. A ne kar tako. Druži nas skupno zanimanje za feministično teorijo. In življenje. Ime delfin etimološko izvira iz *δελφίς* (*delphís*), kar je povezano z grško *δελφύς* (*delphus*), "maternica." – Delfini so torej ribe z maternico. Nič hudega sicer, če maternice nimaš, saj je tudi vsaj polovica delfinov nima, pa se jim vseeno tako reče.

5. Delfini so ene tistih živali, ki so posebno empatične in večje v skrbstvenem delu. Ta lastnost se je v človeškem svetu, patriarhalno ustrojenem po merah bratovščin, tradicionalno pripisovala ženskam, ki naj bi skrbstveno delo suženjsko sprejele kot svojo "naravo". Na to nikakor ne pristajamo, vseeno pa skrbi ne odpravljamo, saj jo vse potrebujemo. V okviru sestrovščine si jo zato tudi vzajemno nudimo. Včasih si skupaj kaj dobrega skuhamo, včasih zgolj jemo in pijemo, skoraj vedno pa delimo osebne izkušnje soočanja s patriarhalnimi in drugimi oblikami zatiranja. Ko je problem prepoznan kot skupni, ne more biti več reduciran na raven osebne patologije. Tako na srečanjih zamorjene udeleženke skupaj postajamo jezne feministke.

6. Naša srečanja so v izhodišču bralna srečanja: beremo feministično teorijo. Izbrana besedila strukturirajo redni ritem srečanj in nudijo povod za debato, ki pa ne želi ostati omejena na akademsko eksegezo besedil. Feminizem za nas ni le teorija, ampak tudi boj in način življenja. Ne omejujemo se na nobeno izbrano smer feminizma, brale smo že marsikaj. Vseeno pa menimo, da je materialistični in radikalni feminizem, če ga zares vestno beremo, danes nujen za odpiranje ključnih vprašanj, povezanih z zatiranjem žensk (in drugimi oblikami zatiranja), za katera smo nemara mislili, da so že razrešena. Besedila izbiramo po predlogih zainteresiranih udeleženk.

7. Pomembno nam je, kako se srečujemo. Ne želimo, da nas vodijo patriarhalni akademski principi, kjer so tisti, ki si znajo izboriti največ besede, tudi najbolj slišani in najuspešnejši. Feminizem za nas pomeni tudi premišljevanje o najosnovnejših principih tega, kako biti skupaj. Obenem bi bile rade skupaj brez vodij, brez očetov, brez mamic, brez mentorjev in brez mentoric, da lahko pridemo do svojega glasu.

8. Dobivale smo se, dobivamo se, dobivale se bomo. Bodisi v kakšni domači kuhinji bodisi v Škratovi čitalnici na Kersnikovi ali kje drugje. V kakšnem obsegu in kontekstih, pa je stvar osebnih in materialnih okoliščin. Zavedamo se namreč, da je predpogoj za (feministično) združevanje zagotoviti si preživetje (ki pa je danes vse kaj drugega kot samoumevno). Nujni pogoj za dejavnosti, ki jih počnemo iz entuziazma, pa je vzdrževanje entuziazma – kar pa tudi ni nekaj samoumevnega.

Kje nas najdete:

Email: sestrovscina.delfina@gmail.com

Mailing lista: kdor-ne-bere-naj-ne-je@googlegroups.com

FB stran: Sestrovščina ponosnega delfina

Skupina za vključevanje migrantk v skupnost

Delovna skupina za vključevanje migrantk v skupnost je bila ustanovljena spomladi leta 2016 v Avtonomni tovarni Rog v Ljubljani. Ključni moment za nastanek skupine je bila želja po večji vključenosti prosilk za azil v skupnost, ko smo posameznice, ki smo kasneje oblikovale skupino, v migrantski skupnosti v Rogu opazile, da se prireditve in dejavnosti redko udeležijo migrantke. Naše delovanje temelji na zavračanju evropskih rasističnih migracijskih politik, ki brišejo imperialistične zgodovine evropskih držav, utrjujejo patriarhalni sistem ter poglobljajo globalne neenakosti in banalizirajo koncept mednarodne zaščite.

Posameznice smo se začele povezovati v času policijsko-humanitarnega migracijskega koridorja, ki je čez ozemlje Slovenije potekal od septembra 2015 do marca 2016. Srečevale smo pogumne in zanimive ženske, ki pa so bile večinoma stereotipno obravnavane kot žrtve, le redko so imele možnost nastopiti kot politični subjekt, biti videne kot protagonistke svojih življenj, avtonomne akterke migracij. Odvzeta jim je bila možnost samoodločanja, poročene ženske so bile obravnavane kot lastnina zakonskega moža, odrinjene so bile iz javnega prostora. V azilnih domovih srečujemo vedno nove ženske (in njihove družine), nekatere prijateljice pa nas "zapuščajo" v iskanju boljših možnosti v drugih državah.

Naša skupina deluje samoorganizirano, avtonomno in nehierarhično. Javno opozarjamo na nepravilnost azilnega postopka, zaprtja in militarizacije mej in deportacij ter za vse ljudi brezpogojno zahtevamo pravico do potovanja in migriranja kamorkoli, kadarkoli, brez nadzora na mejah. Navkljub zaprtju policijsko-humanitarnega koridorja balkanska begunska pot še vedno obstaja; nevidna in v celoti ilegalizirana, je za mobilne ljudi – zlasti ženske in otroke – še bolj tvegana, draga in prežeta z nasiljem. Politično izhajamo iz načel feminizma, antirasizma in antikapitalizma. Vizija naše skupine je družba enakosti, ne glede na spolno (ne)identiteto, spolno usmerjenost, razred, raso, etnično pripadnost ali vero. V praksi poskušamo presegati vsiljeno segregacijo in viktimizacijo migrantk.

Bistveni cilj skupine je gradnja socialne mreže za tkanje vezi med lokalnimi prebivalkami in migrantkami ne glede na njihov (ne)formalni status. Prizadevamo si za krepitev moči, pri-

znanje znanja, izkušenj in poguma migrantskih žensk*. Obiskujemo jih v azilnih domovih na Viču in Logatcu, se družimo, nekatere od nas jih učijo slovenščino. Skupaj se srečujemo tudi izven azilnih domov na različnih družabnih (izleti, pikniki, skupnostna kuhanja, obiski filmskih in gledaliških predstav), izobraževalnih, ustvarjalnih, političnih in športnih aktivnostih, ki so namenjene samo ženskam* in njihovim otrokom. Ob tem so pomembni podpora njihovim potrebam in željam ter medsebojno spoznavanje in učenje. Podpiramo njihov boj za pravice ter prizadevanje za mobilnost. Na določenih dogodkih se pogovarjamo o temah, za katere izrazijo zanimanje, kot so na primer azilni postopek, pravne informacije in dostop do zdravstvenih storitev, po potrebi k sodelovanju povabimo tudi strokovnjakinje s teh področij. Ob tem sta nam v veliko pomoč prevajalki farsija in arabščine. V času srečanj poskrbimo za otroške delavnice in varstvo. Poskrbimo, da je prostor srečanj varen in prijeten. Ker je azilni dom v Ljubljani lociran na obrobju mesta, smo za večjo mobilnost prosilk za azil izvedle kolesarske delavnice, na katerih smo popravljale podarjena kolesa in se z nekaterimi učile kolesariti. Iščemo možnosti alternativnega gospodarstva in vključevanja v dejavnosti, kjer bi migrantke lahko uporabile svoja znanja. Sodelujemo pri pisanju pritožb ob zavrnitvi prošenj za azil in poskušamo pomagati ob njihovih prizadevanjih za čim bolj neodvisno življenje, pri zaposlitvi, bivališču, šolanju idr. Vsaka posameznica sodeluje po svojih zmožnostih, z različnimi znanji in lastno socialno mrežo. Namesto enosmerne dobrodelnosti in vloge servisa težimo k vzajemnemu sodelovanju, podpori in solidarnosti. Delujemo v Avtonomni tovarni Rog, azilnih domovih in na (ob)mejnih območjih v regiji. Sodelujemo z drugimi solidarnostnimi skupinami lokalno in on-kraj meja.

Ker si prizadevamo za varnejši prostor, je skupina zaenkrat odprta zgolj za ženske* in otroke.

Kje nas lahko najdete:

Tiste, ki bi se nam želele pridružiti, povprašajte po naši skupini v Avtonomni tovarni Rog.

SPOL.SI

Spletni portal spol.si je samostojen, neodvisen in nestrankarski medij, namenjen kritičnim premislekom družbe z vidikov spolov, feminizma, emancipacije in enakih možnosti. Ustanovile_i smo ga leta 2014 v Društvu za uveljavljanje enakosti in pluralnosti Vita Activa kot odgovor na površinsko in tudi zlonamerno obravnavo zgoraj omenjenih tem v obstoječih medijih in tudi v širši javnosti. Na portalu objavljamo izvirne avtorske prispevke, komentarje, refleksije in odzive na aktualne družbene dogodke, s koledarjem dogodkov obveščamo javnost o aktualnem dogajanju, ki se dotika izpostavljenih tem, obenem pa zbiramo podatke o strokovni literaturi ter v virtualni "Galeriji" predstavljamo umetniška dela feminističnih avtorjev_ic. Na našem Facebook profilu obveščamo javnost o relevantnih objavah iz drugih virov. Prizadevamo si za sodelovanje in povezovanje z drugimi organizacijami in kolektivi. Organiziramo javne dogodke in druge akcije, ki so namenjene spodbujanju enakosti spolov ter si prizadevamo za sodelovanje in povezovanje z drugimi organizacijami in kolektivi. Od leta 2015 tako sodelujemo s kolektivom Rdeče zore pri organizaciji nagrade bodeča neža za najbolj seksistično izjavo leta, s čimer pozivamo k odgovornosti vse, ki širijo sovraštvo, spolne stereotipe, vse vrste mizoginosti in šovinizma.

V času našega delovanja se je potreba po mediju, kot je spol.si, le še okrepila, saj smo pričali širjenju populistične retorike, ki zavrača enakost in raznolikost, normalizira seksizem in ogroža pridobljene pravice. Naša vizija je drugačna: prizadevamo si za odprto, strpno in solidarno družbo. Nagovarjamo širšo, ne le feministično javnost. Eden od naših ciljev je popularizacija rezultatov znanstvenega raziskovanja, s čimer želimo spodbujati racionalne in "informirane" debate o temah, kot so nasilje, migracije, feministični aktivizem, prostitucija, reproduktivne pravice itd. Vprašanja, povezana s spolom, obravnavamo v okviru aktualnih družbenih, političnih in ekonomskih razmer, pa tudi v odnosu do starosti, rase, narodnosti, vere, socialnega statusa, spolne identitete, spolnega izraza in spolne usmerjenosti, saj menimo, da se viri neenakosti prepletajo in dopolnjujejo.

V uredništvu se nismo nikoli izrekli za ali proti kateri od teoretskih smeri feminizma, saj menimo, da je za resničen napredek potrebno sprejemati bogastvo idej ter vsako od njih izpostaviti kritičnemu premisleku. Minimalno soglasje, ki smo ga sprejele_i, je, da smo samostojen, neodvisen in nestrankarski medij, vsa ostala vsebinska vprašanja razrešujemo z nenehnimi refleksijami svojih stališč. Pri avtoricah_jih, ki niso del uredništva, smo se namenoma odločile_i proti uporabi obvestila, da stališča v članku ne odražajo nujno stališč uredništva. Stojimo za vsako objavo na naši spletni strani. Organizacijsko skušamo delovati čim bolj horizontalno, pri čemer nas nekoliko ovira zakonodaja, ki medijem ne omogoča kolektivne porazdelitve odgovornosti.

V duhu povedanega, smo si tudi porazdelile_i odgovornost za odprto opredeljevanje do feminizma. Zavedamo se namreč, da vsak_a član_ica uredništva feminizem razume in doživlja po svoje, pri čemer je ključno, da različni pogledi ne onemogočajo našega sodelovanja. Raznolikost naših pogledov zaobjemajo te opredelitve feminizma, ki so jih zapisale_i članice_i uredništva:

“Feminizem je zame način življenja, ki temelji na stalnem prevpraševanju obstoječega vedénja, diskurza, delovanja in norm, saj je naša prevladujoča kultura utemeljena na patriarhalni logiki, ki je logika prevlade enega nad drugim, oziroma enega nad mnogoterim. Tako menim, da življenje feministke/feminista terja nenehni boj proti krivicam v družbi, ki so široko sprejete kot samoumevne in neproblematične, in proti izključujoči naravi patriarhata. Cilj tega boja pa ni obračanje obstoječih hierarhičnih razmerij, temveč sprevačanje samega koncepta hierarhije in reinterpretacija s tem povezanih razlik med ljudmi ter izumljanje novih oblik družbenih odnosov in (so)delovanja, kot tudi novih oblik vrednotenja sodelovanja.”

“Če izhajam iz osebnega izkustva, lahko rečem, da sem feministka že, odkar vem zase, pa čeprav sem ustrezne konceptualne okvirje, orodja in besedišče, ki so mi omogočili, da sem se kot taka tudi prepoznala, začela osvajati in razvijati šele v gimnaziji. Nikoli nisem bila obremenjena z iskanjem prave resnice, zato je zame bistvo feminizma predvsem v kompleksnosti različnih glasov, drž in pogosto celo nasprotujočih si idej, ki pa jih vseeno vežejo skupna feministična etika, obravnava podobnih tem, osvetljenih na različne načine, ter ključne vrednote, kot so npr. pravičnost, enakost in solidarnost. Želim si, da bi beseda feminizem v družbi izgubila negativne konotacije, saj bi se s tem izgubila potreba po uporabi opravičujočega podtona v izjavi: “Nisem feminist_ka, ampak ...”.

“Zame je feminizem (v najširšem pomenu besede) ideja, ki nasprotuje družbenim zapovedim o tem, kaj in kako mora človek misliti in delati glede na svoje telo. Feminizem označuje tudi prizadevanje za odpravo nasilnih ravnanj tistih, ki druge omejujejo in ponižujejo na podlagi predstav o spolu. Kot tak ima lahko emancipatoren učinek na vse, zato si tudi (morda utopično) želim, da bi vse_i razumele_i njegovo pravo sporočilo. V ta namen naj deluje tudi spol.si, torej tako, da postane medij, ki osvobajajoče sporočilo feminizma pošilja v najširšo javnost.”

“Menim, da je treba posebno pozornost znotraj feminizma nameniti moškosredstvenosti jezika, saj jezik ni le odsev družbene realnosti, ampak jo tudi konstruira in reproducira. Neplačano skrbstveno delo kljub naporom različnih strok v večji meri ostaja v domeni žensk. Ospoljena narava skrbstvenega dela izvira iz stereotipov o družbenih vlogah žensk in moških in je povezana z diskriminatornimi praksami družbenih institucij, ki jo podpirajo in s tem reproducirajo. Če se moški od sedemdesetih let dalje aktivneje vključujejo v skrbstveno delo, vezano na otroke, pa skrbstveno delo za ostarele in dolgotrajno bolne ostaja primarna skrb žensk.”

“Feminizem je preprosto povedano gibanje za enakopravnost, enake možnosti in solidarnost. Nekaterim se danes zdijo feministična gibanja nepotrebna, in vendar je jasno, da so žal ob svetovnih trendih retradicionalizacije družbe vse bolj nujna. Utopljam se v svetu klišejev, nekatere že pridobljene pravice se vse bolj postavljajo pod vprašaj ... V takšnem okolju je pozitivno, da so se prebudila nova feministična gibanja in razširila že obstoječa.”

“Feminizem je kolektivno in osebno opolnomočenje, je jemanje pravice do lastnega poučenega mnenja, avtonomnih odločitev in do lastništva nad svojim telesom ter lastno osebo, ne glede na to, ali je ta po spolni identiteti trans ali cis; ali se nahaja v ali pa se izmika spolni binarnosti; ali je po svoji spolni usmerjenosti lezbična, gejevska, biseksualna ali strejt z željo po neheteronormativnih medosebnih odnosih.

Uredništvo spletnega portala spol.si

Kje nas najdete:

spol.si

email naslov: info@spol.si

Zavod Transfeministična iniciativa TransAkcija

Vsi spoli so (ne)naravni

Zavod Transfeministična iniciativa TransAkcija je nevladna in neprofitna organizacija, ki deluje za podporo, informiranje, opolnomočenje in zaveznitvo transspolnih oseb v Sloveniji. Ponujamo podporo vsem transspolnim in cispolno nenormativnim osebam ne glede na spolno identiteto in/ali spolni izraz. Naše osnovno poslanstvo je zagovornišvo človekovih pravic in svoboščin transspolnih in cispolno nenormativnih oseb. Prispevamo k vidnosti transspolnih oseb in tematik v javnih družbenih prostorih ter se zavzemamo za pojavljanje diskurza o spolih, spolnih identitetah in spolnih izrazih v slovenski javnosti. Delujemo v skladu z vrednotami transfeminizma in prepričanjem, da so vse spolne identitete legitimne.

Transfeminizem je družbeno gibanje, ki prepoznava in legitimira transspolne osebe kot pripadnice_ke družbeno marginaliziranih skupin, ki so predmet feminističnih gibanj. Oblikovan je bil na presečišču feminizmov ter kvir teorije v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja, v ospredje pa postavlja vprašanja telesnosti oz. "enkratne izkušnje utelešenih zavesti ljudi" (Stryker, 2006)¹ in (samo)identifikacije kot osnovna raziskovalna izhodišča. Transfeminizem zahteva, da so osebe prepoznane kot to, kar čutijo, da so, brez vprašanj ali namigovanj na anatomijo, obliko ali videz našega telesa. Transfeminizem zahteva prepoznanje in upoštevanje vseh žensk ne glede na videz njihovih genitalij in prisotnost/odsotnost vagine. Ali kot pravi Emi Koyama, avtorica Transfeminističnega Manifesta:² "Transfeminizem želi ustvarjati feministične koalicijske politike, znotraj katerih ima vsaka posameznica_k pravico do odločanja in (ne)definiranja svoje identitete in svoje telesnosti."

¹ Susan Stryker (2006): (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies, dostopno na: <https://www.as.miami.edu/media/college-of-arts-and-sciences/content-assets/center-for-humanities/docs/irg-pdfs/Stryker,%20Intro.pdf>

² Emi Koyama (2001): The Transfeminist Manifesto, dostopno na: <http://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>

Transfeminizem torej ne pristaja na cisseksistične feminizme, utemeljenem na biološkem determinizmu in vključujoč le cispolne osebe.³ Ti feminizmi so pravzaprav oksimoron, saj se hkrati zavzemajo za vzpostavitev enakosti, obenem pa diktirajo pogoje, ki določajo, kdo je te enakosti (ne)vredna_en: za pogoj postavljajo telesnost. To pa ironičnost njihove politične držje zgolj dodatno okrepi, saj je prav telesnost eno izmed osrednjih sredstev, s katerim ženske nadzoruje patriarhat. Opozarjanja, da cisseksizem nima mesta v feminizmih, so zato osrednjega pomena; feminizem, ki daje več družbene moči nekaterim osebam (cispolnim) kot drugim (transspolnim), namreč ni v skladu z osnovnimi vrednotami in etičnimi postavkami feminizma, ki (naj bi) se zavzema(l) za enakost in legitimnost vseh.

Pri Zavodu TransAkcija prav iz tega razloga delujemo tako, da ne nagovarjamo samo specifike povezane z manjšinskimi osebnimi okoliščinami, v primeru transspolnosti spolne identitete in/ali spolnega izraza, temveč tudi privilegije⁴ in verjamemo, da lahko tako najbolj objektivno ocenimo svoje družbene (ne)moči ter ozaveščene_i upoštevamo, kako vplivajo na naše družbene (inter)akcije, med njimi tudi aktivizem.

Transfeminizem je tako politično vodilo Zavoda TransAkcija, v naših javnih diskurzih pa opozarjmo, da je poleg osebnih okoliščin spola, spolne usmerjenosti, spolne identitete, spolnih vlog itd., tudi spol, pripisan ob rojstvu,⁵ družbeni konstrukt, ki ga je treba vključiti pri prevpraševanju esencializmov in binarizmov. Večina feminizmov je namreč zasnovana na tezi, da je družbeni spol družbeni konstrukt, iz te postavke izhajajo feministični argumenti proti patriarhatu in mizoginiji, transfeministke pa temu dodajamo še prevpraševanja cisnormativnosti in boj proti transfobiji in transmizoginiji. Pri Zavodu TransAkcija naše politike, diskurze in aktivnosti oblikujejo prepričanja, da mora biti transspolnost v središču oblikovanja pomenov spolov in da je transspolnost pravzaprav lahko osrednja analitična kategorija pri formiranju družbenih spolov, ne pa marginalna glede na binarni spolni sistem. Iz tega izhaja naše neomajno prepričanje, da so vsi spoli in spolne identitete legitimne in v enakih merah (ne)naravne.

Faktografski zapis:

TransAkcija je začela delovati kot neformalna iniciativa leta 2014, od leta 2015 pa deluje kot zavod, s čimer je postala tudi prva nevladna organizacija v Sloveniji, ki specifično obravnava potrebe in človekove pravice transspolnih oseb.

³ Cispolnost (angl. cisgender) pomeni ujemanje posameznikine_kove spolne identitete s s spolno identiteto, ki je bila osebi določena na podlagi spola, pripisanega ob rojstvu. Cispolnost je normativna in večinska spolna identiteta oseb, iz česar izvira tudi njena družbena moč. Latinska predpona cis pomeni 'na isti strani' ali 'na tej strani'.

⁴ Privilegij (angl. privilege) je posebna pravica, ugodnost, ki omogoča določenemu družbenemu sloju ali skupini poseben, boljši položaj. Družbene hierarhije, ki podlagajo različnim normam, ustvarjajo privilegije.

⁵ Spol, pripisan ob rojstvu (angl. gender assigned at birth) je spol, ki je določen takoj ob rojstvu, na osnovi videza zunanjih genitalij in klasificira in definira spol novorojenčice_ka. Medicina in biologija namreč definirata, kategorizirata, raziskujeta ter analizirata spol(e) ter osebam pripisujeta spol izključno na osnovi telesnih značilnosti, brez upoštevanja samoidentifikacije. Na osnovi spola, pripisanega ob rojstvu, se od vseh ljudi pričakuje samoumevno sprejemanje spolne identitete, spolnega izraza in tudi spolnih vlog, ki temu spolu na podlagi družbenih norm pritičejo, kar pravzaprav pomeni, da družba predvideva in pričakuje, da so vse osebe cispolne oz. da ni transspolnih oseb.

Dejavnosti zavoda so;

- svetovanje, zavezništvo in samopomoč (individualno enkratno ali kontinuirano svetovanje, osebno ali preko telefona/interneta, za transspolne osebe in/ali njihove bližnje, podporne skupine samopomoči),
- informiranje, izobraževanje in osveščanje o tematikah transspolnosti (organizacija letnega strokovnega srečanja TransMisija,⁶ aktivistično kulturnih produktov kot sta dokumentarni film *Transspolna življenja v Sloveniji* (2016), ki je prejel glavno nagrado občinstva za najboljši film na 32. Festivalu LGBT filma, fotografska razstava 30” – Portreti transspolnih in cispolno nenormativnih oseb (2017),⁷ organizacija javnih dogodkov in okroglih miz, predavanja na fakultetah, izobraževanja za nevladne organizacije, podjetja, udeležba na panelih festivalov, izdaja člankov),
- program usposabljanja za prostovoljno delo,
- izdaja publikacij, drugih tiskovin in raziskav (publikaciji *Vsi spoli so resnični* in *Pravno priznanje spola v Sloveniji*, Raziskava potreb transspolnih oseb v Sloveniji, informativni in izobraževalni materiali) – dostopne so tudi na spletni strani zavoda
- mreženje in sodelovanja z mednarodnimi ter lokalnimi organizacijami, vključenost v krovno evropsko organizacijo za tematike transspolnosti TGEU – Transgender Europe, s katerimi neprenehoma sodelujemo glede zagovorništva in ureditve pravnega priznanja spola,
- nagovarjanje specifikacij človekovih pravic transspolnih oseb z državnimi pravnimi institucijami v Sloveniji in lobiranje za njihovo vključenost v državnih pravnih aktih.

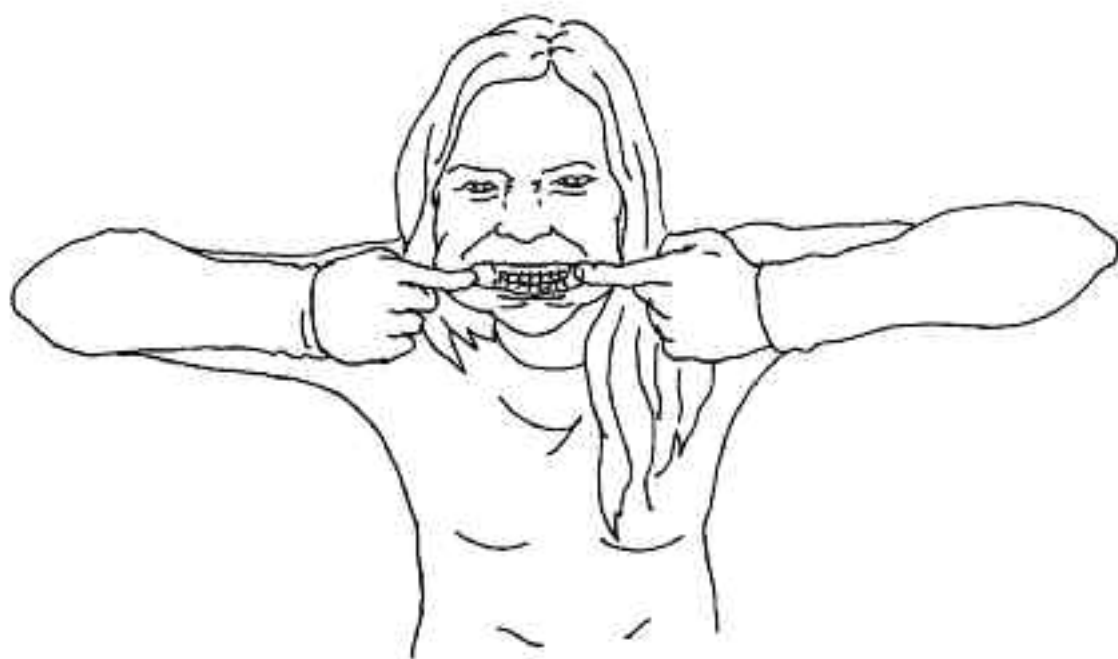
Kje nas najdete:

www.transakcija.si

e-naslov: transakcijaslo@gmail.com

⁶ Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=aq4bwuwonYI>

⁷ Dostopno na: <http://transakcija.si/2017/05/15/razstava-30-portreti-transspolnih-cispolno-nenormativnih-oseb-dostopna-na-spletu-exhibition-30-portraits-transgender-gender-non-conforming-persons-available-online/>



ALI ME NOČETE, KER SEM NEPREDVIDLJIVA

POGOVORI

Uvod

Katja Čičigoj in Jasmina Založnik

Vprašanja o sodobnem feminizmu ni mogoče zastaviti brez zavedanja o zgodovini feminističnih bojev in feministične misli. Zaradi različnih nasprotovanj in oblik repatriarhalizacije družbe tudi pri nas sicer nemara kar težko vztrajamo pri veri v linearno napredovanje feminističnega gibanja in misli. Pa vendar je prav ozaveščanje o preteklih in nedavnih bojih nujno za refleksijo sodobnih problemov in njihove genealogije; obenem pa izkušnja iz udeležbe v nedavnih bojih zmeraj oblikuje tudi način delovanja akterk na feminističnem polju danes, tako kot tudi sodobni problemi lahko vplivajo na (pre)oblikovanje feminističnih stališč udeleženk.

Vpeljavi diahrone, a nelinearne perspektive razumevanja sodobnega feminizma služijo sledeči intervjuji z akterkami feminističnega gibanja in misli pri nas, ki so tako ali drugače pomembno prispevale k njegovemu razvoju in nedvomno prispevajo še danes. Da bi se ognili objektivizirani naraciji, ki bi dejstva in dogodke nizala na premico napredka emancipatornih bojev, po drugi strani pa tudi pre-

daji monopola interpretacije sodobnosti in nedavne preteklosti zgolj eni izbrani akterki, smo se odločili pet splošnih vprašanj o razumevanju feminizma, osebnem angažmaju v feminističnih bojih in videnju feminizma in položaja žensk danes zastaviti različnim, politično že uveljavljenim in še delujočim akterkam na tem področju. Izbor nikakor ni izčrpen, kar zaradi prostorskih in časovnih omejitev, pa tudi pogojev dela, pomanjkanja časa, odzivnosti in morebitnih nestrinjanj, ne more biti; bolj kot natančno zgodovinsko analizo želimo z intervjuji podati obrise kolektivne slike o spreminjanju družbenih, političnih pa tudi teoretskih pogojev za mišljenje o feminizmu in njegovem političnem udejanjenju. Prvoosebne izkušnje, perspektive in teoretske (avto)refleksije posameznih udeleženek so že po sebi vir za poglobljanje razumevanja feminizma pri nas v njegovi zgodovinski umeščenosti; obenem pa prepletanje izpostavljenih tematik, bojov in pristopov kaže tudi na možnost relativne posplošitve posameznih izkušenj.

Vpetost akterk v feministično misel in gibanje pri nas v dveh različnih družbeno-ekonomskih sistemih – v jugoslovanskem socializmu, njegovi tranziciji k samostojni državi in sodobnem neoliberalnem kapitalizmu – omogoča prav poseben premislek o sodobnih feminističnih problemih in perspektivah. Kot nekatere od vprašanih izpostavljajo, se je tudi njihov odnos in videnje feminizma spreminjal s spreminjanjem družbenih razmer in vznikom novih problemov in zagat – ali pa celo v dialogu s kolegicami, ki prihajajo na feministično polje z novimi vprašanji. Družbene spremembe, ki zarisujejo možne premike feminističnih bojov, pa obenem spremlja večno vračanje istega: istih problemov ki, četudi so se nekoč zdeli že rešeni, vztrajajo ali ponovno vznikajo. Kot sklene ena od vprašanih, imamo tu nedvomno še veliko postoriti.

Odgovarja **dr. Maca Jogan**,
sociologinja, zaslužna profesorica
Univerze v Ljubljani

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Naj najprej opredelim, kaj mi pomeni feminizem. Sam pojem *feminizem* namreč označuje celo vrsto dejavnosti, ki so povezane s prizadevanji za to, da bi človekove pravice postale tudi ženske pravice, kar je bilo izrecno poudarjeno na 4. svetovni konferenci v Pekingu (1995). To pomeni, da feminizem zajema tako raziskovalno, izobraževalno, kot tudi medijsko in politično dejavnost; skratka na vseh teh področjih delovanja gre za to, da se ne oblikujejo stališča in praksa, ki bi vnaprej izključevala ženski spol kot manjvreden, nepomemben, sekundaren in predvsem kot spol, ki nima kaj iskati v javnem življenju in javnem odločanju. Kot sociologinja sem v tem smislu delovala feministično na vseh omenjenih področjih. K temu me ni spodbudila sociološka teoretična dediščina (ki je bila sredi 20. stoletja izrazito moško pristranska), temveč neposredne družbene okoliščine. V času izobraževanja v zgodnjem socializmu (od osnovne šole do univerzitetne diplome, 1949–1965) nisem sama izkusila neenako(pravno)sti spolov, iz pripovedi (stare) mame pa sem že v zgodnjem otroštvu spoznavala, kako je bilo v času pred drugo svetovno vojno; moje poznavanje diskriminacije žensk se je med izobraževanjem postopno krepilo.

Z odkrito diskriminacijo sem se srečala v začetku akademske kariere, ko sem rodila dvojce otrok. Kot asistentka sem se začela boriti za enake možnosti žensk v znanosti: predlog, da se iz aktivnega raziskovalnega časa izključi zakonsko določena doba odsotnosti zaradi rojevanja in nege otrok in da se tako odpravi slabše možnosti napredovanja žensk v primerjavi z moškimi, je bil na Univerzi v Ljubljani sprejet leta 1971. S tem je osebni problem (mnogih asistentk) dobil javno veljavo (takrat edinstveno v svetu).

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

Moje ozaveščanje javnosti je kasneje potekalo tako preko univerzitetnega izobraževanja (na podlagi raziskovalnega dela), kot preko različnih vlog v neposredni medijski dejavnosti (npr. v drugi polovici sedemdesetih let sem bila štiri leta zunanja urednica družboslovnih oddaj na osrednjem Radiu Ljubljana, delno je to vplivalo na ureditev in soavtorstvo monografije *Ženske in diskriminacija*, 1986; ves čas kot avtorica različnih prispevkov v množičnih tiskanih in elektronskih medijih), pa tudi v posredni (npr. predsednica sosveta revije *Jana* v drugi polovici sedemdesetih) ter v "civilnodružbenem" angažiranju (npr. članica *Sveta za družbeno-ekonomski položaj žensk* pri Republiški konferenci SZDL, od 2001 naprej članica *Koalicije za uveljavitev in uravnoteženo zastopanost žensk in moških v javnem življenju*, sedaj v *Ženskem lobiju Slovenije* itd.).

Kot nosilka predmetov sem dosegla, da so bili v drugi polovici osemdesetih let v redni študijski program izobraževanja sociologov na FSPN vključeni posebni predmeti (kot izbirni, vendar privlačni za oba spola in za druge smeri študija): *Žensko vprašanje v zgodovini* (1987/88), *Lik ženske v množičnih občilih* (1989/90), v devetdesetih se je ta tendenca nadaljevala s predmetoma *Seksizem, telesnost, čustvenost* (1993/94) in *Sociologija spolov* (od 1995/96 naprej). V okviru podiplomskega študija sociologije se je od 1992 naprej izvajal magistrski program *Seksizem kot (sodobna) tradicija*. Pred tem je (podobno kot v nekaterih drugih okoljih) tudi na FSPN spolna dimenzija vstopala skozi "stranska vrata" v nekatere utrjene predmete na dodiplomskem študiju (npr. *Razvoj socioloških teorij*, *Sociologija družine*, predvsem v diplomskih in magistrskih nalogah).

Plodovi raziskovalnega dela so dostopni javnosti v mnogih (znanstvenih in strokovnih) člankih ter v monografijah (*Ženska, cerkev in družina*, 1986; *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, 1990; *Seksizem v vsakdanjem življenju*, 2001; *Sociologija in seksizem*, 2014).

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Upoštevanje temeljne predpostavke o povezavi spolne in razredne neenakosti ter zgodovinsko spremenljivi hierarhični razporeditvi moči/oblasti je stalnica v vsem mojem raziskovalnem delu in na tem temelječem pojasnjevanju družbenega dogajanja. Spreminjala so se le težišča spoznavnega zanimanja, usmerjenega na ključne institucionalne determinante androcentričnega (moško središčnega) reda.

Kako vidite feminizem danes?

Feminizem (v vsej notranji raznolikosti in celo protislovnosti) je v zadnjih desetletjih iz izjemnosti prerasel v samoumevnost.

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

Diskriminacija žensk je že več desetletij svetovni (politični) problem, s katerim se je OZN začela (javno) resno ukvarjati v sredini sedemdesetih let. Globalno se položaj žensk v posamezni državi meri z indeksom enakosti, ki pa nikjer ne kaže popolne družbene enakosti spolov. Nenehno je treba ohranjati spoznanje, da so vse pravice žensk, ki so bile pridobljene kjerkoli po svetu, izključno posledica ženskega boja, ne glede na to, kakšen sistem so imele, kako dolgo so se morale boriti in da so te pravice tudi stalno ogrožene (glede na neločljivo povezanost kapitalističnega načina produkcije in diskriminacije po spolu in razredu). Na Slovenskem je pomembno dejstvo, da se je ob prizadevanjih mnogih nevladnih organizacij odpravljanje družbene neenakosti med spoloma prebilo med družbeno priznana področja državnega urejanja, k čemur prispeva tudi zunanji nadzor OZN ter podpora spolno egalitaristične usmeritve EU. Nasprotovanje težnjam, da bi z vedno bolj "vitko" državo in povečevanjem socialne neenakosti krepili tudi neenakost med spoloma, se sedaj lahko opira na zakonsko podlago (*Zakon o uresničevanju načela enakega obravnavanja*, 2007) in *Resolucijo o nacionalnem programu za enake možnosti žensk in moških 2015–2020* (sprejeto v Državnem zboru 27. 10. 2015). Kaj je treba storiti na vseh pomembnih področjih uresničevanja emancipacijskega projekta, pa je sistematično zapisano tudi v *Feminističnem manifestu* Ženskega lobija Slovenije iz leta 2014.

Odgovarja **dr. Mirjana Ule**,
*socialna psihologinja, redna profesorica
na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani*

**Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati
s feminizmom?**

S feminizmom sem se seznanila v študijskem času v sedemdesetih letih. Vanj sem stopila najprej z osebno izkušnjo in ne zaradi strokovnega interesa. Ta se je pojavil kasneje. Zame in za mojo generacijo je bilo pomembno in formativno študentsko gibanje. V času študentskih in novih družbenih gibanj, v katerih smo aktivno sodelovale, smo se srečale z drugačnimi načini razmišljanja in doživljanja razmerij do javnega, političnega, pa tudi zasebnega in do sebe. Obenem pa je zanimivo, da niti študentska, niti ostala družbena gibanja niso tedaj izpostavljala problem patriarhalne ideologije in spolne diskriminacije. To smo morale izpostaviti ženske same, v svojem gibanju, ko smo ugotovile, da smo ostale spregledane, čeprav smo aktivno sodelovale v drugih gibanjih, subkulturah in uporih.

Zato je feministično gibanje bilo tedaj tudi imanentna kritika ideje emancipacije, kot so ga razumela druga družbena gibanja. V feminizmu sedemdesetih in osemdesetih let smo feministični pojem izkušnje oziroma prakse uporabljale predvsem na dveh nivojih: kot izmenjave izkušenj med ženskami v majhnih skupinah, kjer naj bi ženske prišle do prepoznanja svoje lastne podrejenosti, hkrati pa je izkušnja veljala tudi kot edina možna predpostavka kakršnekoli teoretizacije podrejenosti žensk. Prav zaradi te povezave izkušnje in prakse s teoretsko refleksijo je bila feministična teorija opredeljena kot specifična teorija, ki ne ločuje izkušnje od teoretske refleksije.

Izhajale smo seveda iz izkušnje socializma. Socializem je nam ženskam prinesel možnost izobraževanja in zaposlitve oziroma ekonomske avtonomnosti; obenem pa dvojno obremenitev v gospodinjstvu in na delovnem mestu in izrinjenost iz javne, predvsem politične sfere. Javni prostor za ženske v socializmu ni obstajal kot politični prostor. Ženske so bile v javnosti prisotne predvsem v nepolitičnih dejavnostih, v sferi dela. Jugoslovanski socializem je poskušal aktivno presegati nacionalna protislovja z idejo bratstva in enotnosti in razredna nasprotja s podružbljanjem privatne lastnine. Ni pa se ukvarjal s patriarhalnimi razmerji, ki so

bila močno prisotna v vseh tradicijah in kulturah tedanje Jugoslavije in so ohranjala podrejenost žensk v zasebni in javni sferi. Ob izjemno močni patriarhalni kulturi v vseh okoljih bivše Jugoslavije je množično zaposlovanje samo povečevalo obremenitve in odgovornosti žensk. Dokaj liberalna družinska zakonodaja in socialna politika pa sta le delno blažili dvojno obremenitev žensk in nista vplivali na večjo enakopravnost med spoloma.

Na ideološko politični ravni je prevladovalo stališče, da bo razreševanje razrednih nasprotij avtomatsko razrešilo tudi vprašanje odnosov med spoloma in ukinjalo patriarhalna razmerja. Zato je bilo postavljanje ženskega vprašanja in odnosov med spoloma na javno agendo politično in ideološko stigmatizirano in označeno kot spogledovanje z meščanskimi tradicijami in zahodnimi vplivi. Logika ženske emancipacije je namreč v očeh ideologov sistema ogrožala tradicionalne kolektivne institucije, na katerih je temeljil sistem. Samostojno organiziranje žensk, feministična teorija v socializmu niso bile zaželeni. Zato je bilo naše delovanje opozicijsko in pogosto razumljeno kot subverzivno tako za oblastne strukture kot za moški del populacije.

Pomemben del kulturne tradicije v povojni Jugoslaviji je predstavljal tudi herojski lik ženske-borke iz NOB. To je vsekakor bil emancipacijski lik in se je pojavil takoj po koncu druge svetovne vojne. V petdesetih letih je bil zamenjan z žensko s socrealističnih plakatov: žensko-graditeljico v tovarnah, na delovnih akcijah, športu. Ta lik je izražal spontano asimilacijo žensk v moških aktivnostih. Ta lik heroin in žensk graditeljic je v šestdesetih letih začel izginjati iz javnega prostora.

S postopnim dvigovanjem standarda in začetki potrošniške družbe tudi v Sloveniji in Jugoslaviji se začne zopet promovirati shema meščanske družine in osrednji lik ženske gospodinje v njej. Ideologijo graditeljstva nadomesti "ideologija želje", ki jo začenjajo promovirati mediji in postane konstitutivni element novo nastajajoče potrošniške družbe. V sedemdesetih letih se že pojavi rumeni tisk. Ženski tisk, ki je bil do tedaj namenjen slavljenju ženskega dela v družbi in družini, se začne spreminjati. Začne slaviti žensko telo, predstavljati idealne modele ženskega telesa, interjerja in sentimentalnosti. Vse to potisne v senco asimilacijske like ženske socrealistične kulture, borke, delavke. Ženski liki v moškem delu rumenega tiska se razvijajo v smeri ženske kot komercialnega seksualnega objekta. Začne se proizvajati iluzija.

V to obdobje se umešča pojav feminističnega gibanja v večjih centrih v Jugoslaviji (Beograd, Zagreb, Ljubljana). Bistvena značilnost feminističnega gibanja v sedemdesetih in osemdesetih letih je bila ta, da je ponudil lastni emancipatorni potencial in zavrnil, da bi postal ali ostal samo del neke pomembnejše emancipacije ali v službi nekega splošnejšega gibanja. Prvi javni, medijsko odmevni dogodek v Sloveniji (in v Jugoslaviji), kjer se je javno predstavila feministična teorija

in aktivistična dejavnost, se je zgodil marca 1976 na Posvetovanje sociologov v Portorožu, v organizaciji Marksističnih centrov CK Slovenije in Hrvaške z naslovom “Družbeni položaj žensk in razvoj družine v socialistični samoupravni družbi”. Na tem posvetu so sodelovali tako predstavniki in predstavnice uradne politične elite, ki so žensko vprašanje še vedno dojemale v okviru razrednega vprašanja, kot tudi raziskovalke in raziskovalci iz akademskih sfer, ki so problematizirali ta koncept in položaj žensk nasploh.

V okviru sekcije Feminizem v socializmu se je prvič uradno razpravljalo o feminizmu. Zato je bilo na posvetu več javnih, odkritih in konfliktnih soočenj, kar do tedaj v javnem prostoru ni bil običaj. Produkcija, ki je temu sledila, mednarodni nastopi feministik s področja bivše Jugoslavije, so povzročili, da je prišlo do percepcije o “jugoslovanskem feminizmu kot neke vrste ženski alternativni ideologiji v Jugoslaviji”, kot jo je poimenoval dr. Stipe Šuvar, tedanji minister za znanost v jugoslovanski vladi. Od konca sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje je v Jugoslaviji in v Sloveniji nastala določena senzibilnost in intelektualna sprejemljivost za ideje feminizma skoraj paralelno s svetovnimi dogajanjem.

Od tedaj je pomenilo govoriti o položaju žensk izražati stališče do feminizma. To dejstvo je bilo posebej izraženo v stališčih nasprotnikov feminizma. Zanje ni bilo v razmerju med spoloma v Sloveniji (in Jugoslaviji) ničesar problematičnega, razen feminizma. Za oblastne strukture niso bile problematične težave, s katerimi so se soočale ženske v delovnem in družinskem okolju. Te se bodo po njihovem mnenju rešile z družbenim razvojem na avtomatski način. Problem je bil subjekt, ki postavlja ta vprašanja. Pravzaprav lahko govorimo kar o “levem” in “desnem” antifeminizmu na prostoru bivše Jugoslavije v takratnem času. Levi antifeminizem etiketira feminizem kot meščansko ideologijo in jo s tem politično diskreditira. Desni antifeminizem je bolj impliciten, pa vendar v družbi mnogo vplivnejši. Feminizem označuje kot antinacionalno, antipopulacijsko ideologijo. V jugoslovanski družbi sta obstajali obe obliki antifeminizma. Osnova te kritike je bila, da feminizem ni nič drugega kot vojna spolov, ki jo vzpodbujajo ženske.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

S prvimi javnimi in medijskimi predstavitvami je postalo žensko vprašanje tudi legitimno raziskovalno vprašanje. Tiste, ki smo ostale v akademski sferi, smo svoje angažiranje v feminističnem gibanju prenesle v svoje znanstvenoraziskovalno delo in smo začele vzpostavljati ženske študije. Ženske študije kot akademski, institucionalni rezultat razvoja feminističnega gibanja so razvile ključno teorijsko inovacijo v družbenih vedah – žensko perspektivo v razumevanju in razlagi družbenih fenomenov in protislovij. Osnovni problem, s katerim smo se

soočale, je bil problem legitimacije in pravice do znanstvenega statusa, tako kot smo se v javnem življenju borile za politični status.

Leta 1977 je tedanja Raziskovalna skupnost financirala raziskavo z naslovom: Družbeni položaj žensk v Sloveniji. Raziskava je potekala na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani (nosilka dr. Mirjana Ule, sodelavki dr. Silva Mežnarič in dr. Nuša Ferligoj). Empirična podlaga raziskave je bil poseben sklop vprašanj o delitvi vlog v družini in družbi v raziskavi "Slovensko javno mnenje 1977". Šlo je za eno prvih empiričnih raziskav o delitvi vlog v družini in je bila tudi metodološko inovativna, saj je spremljala spremembe, ki so se zgodile ali naj bi se po mnenju anketirank in anketirancev zgodile skozi tri generacije.

Izhodiščna vprašanja v raziskavi so bila: kakšna je aktualna delitev vlog v družini, do kakšnih sprememb je prišlo v delitvi vlog v aktualni lastni družini v primerjavi z izvorno družino ter kakšno dinamiko sprememb spolnih vlog pričakujejo anketiranci v naslednjih generacijah. Rezultate smo obdelali z dvema tedaj zelo inovativnima metodama s področja neparametrijske statistike: metodo hierarhičnega razvrščanja podatkov in markovskimi verigami. Šlo je za prvo uporabo in testiranje teh metod v Sloveniji. Nasploh je zanimivo, da so ženske študije in raziskave uvedle več inovativnih metodoloških pristopov in modelov v sociološko raziskovanje. Rezultate raziskave smo predstavili na svetovnem sociološkem kongresu v Uppsali in poželi nemalo začudenja, saj je bila to prva predstavitev ženskih študij iz neke socialistične države.

Glavna ugotovitev raziskave je bila, da je delitev dela v družinah v Sloveniji v sedemdesetih letih dokaj tradicionalno patriarhalna. Primerjava z generacijo staršev pa je pokazala, da so tako imenovane ekspresivne vloge (skrb za otroke, hranjenje, gospodinjenje) pretežno žensko opravilo, da pa v primerjavi s prejšnjo generacijo prehajajo na ženske tudi instrumentalne vloge (odločanje o nakupih, skrb za finance, postavljanje pravil v vzgoji, avtoriteta). Ključna ugotovitev raziskave je bila, da z množičnim zaposlovanjem žensk v Sloveniji ni prišlo do razbremenitve žensk in enakomernejše porazdelitve dela v družini (pa tudi v družbi). Deklarirana enakopravnost žensk se je omejila na množično zaposlovanje. Višji standardi glede ureditve doma, vzgoje otrok, pritiski k potrošnji pa so žensko dodatno obremenili. Zanimivo je, da so moški v raziskavi na deklarativni ravni sprejemali enakopravnost spolov, v lastni družini pa želeli ohraniti tradicionalno delitev, v smislu: "nič nimam proti enakopravnosti žensk, samo ne v moji družini!" Rešitev so videli v razvoju potrošniške družbe, v tem, da tehnologija zamenja utrudljiva gospodinjska dela.

Osnovni problem, s katerim se je feministična perspektiva v sociologiji pa tudi v drugih znanostih soočala ob njeni vzpostavitvi, je problem legitimacije in pravice do znanstvenega statusa, tako kot se je v javnem življenju borila za politični status. Glavni odpor proti afirmaciji feministične perspektive je prihajal iz etabli-

rane znanosti in njenega odpora proti emancipatornemu diskurzu. Glavni argument proti feministični perspektivi je bil, da je neznanstveno-ideološko obarvana, da feministične študije nimajo diskurziven, ampak bolj intuitiven karakter. Obenem je pa potrebno poudariti, da feministične študije ne bi nastale, če bi bile samo rezultat teoretičnega razpravljanja. Feministične študije so rezultat teorijskega aktivizma kot emancipatornega poskusa proučevanja neenakopravnosti spolov, ki odsotnost in neobčutljivost teorije vidi in tolmači kot “politični fenomen” in ne kot akademski spregled, napako.

Feministična perspektiva je v družbene vede pripeljala naslednje teoretske inovacije: tematizacijo razmerja zasebno/javno – dualizma, na katerem počiva neenakopravni položaj v družbi; pojem seksizma kot instrumenta v analizi ideologije spolnih vlog ter afirmacije spola kot družbene kategorije in kot empiričnega problema. Zasebna sfera je bila v sociologiji do tedaj obravnavana kot področje osebnih emocij in potreb, ki so subjektivne in iracionalne in zato ne potrebujejo posebne teoretske analize in ne vsebujejo znanstvenega in inovativnega potenciala. S to delitvijo gre vstric kategorija moškosti in ženskosti ter spolna delitev. Tudi tu je prevladovala teza, da moški sebe reproducira v javni sferi, ekonomsko-politično, medtem ko ženske sebe reproducirajo v interpersonalnih odnosih, v družini kot odgovoru na potrebe drugih ljudi. Ženska je bila definirana z intimnimi odnosi v družini.

Zato prav zasebno, osebno, emotivno predstavlja izhodiščno točko feministične perspektive v sociologiji, ki definira zasebno kot družbeno. Feministična parola “zasebno je politično” je vzpodbudila razcvet sociološke imaginacije na tem področju. Zasebno končno dobi status sociološkega dejstva zahvaljujoč ženskemu gibanju. Neproblematizirana zasebnost je s tem postala vidna, problematična, vredna sociološke obravnave. Še več, v zadnjih desetletjih so prav fenomeni, kot je vsakdanji svet, zasebnost in nanje vezane subteme, kot so družina, odnosi, telo, zdravje, prehranske prakse, življenjski stili, individualizacija, postali najatraktivnejše sociološke teme. Nastanek in razvoj feminističnih študij je pomembno vplival na spremembo statusa ženskega vprašanja v družbeni teoriji. Odprl je možnost neke splošne perspektive o vseh protislovnih odnosov med spoloma.

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Feministična načela so močno vplivala na našo, tudi mojo samozavest in na oblikovanje naše identitete. Je pa različno vplivala na generacije žensk glede na to, ali so se formirale in odraščale pred pojavom feminističnih gibanj ali med njim. Za generacijo žensk, ki so se oblikovale in vstopile v samostojno življenjsko kariero pred pojavom feminističnih gibanj, je značilno, da so pod vplivom medijske

receptcije feminističnega gibanja spremenila nekatere vzorce vedenja, ne pa identitete. Ta generacija žensk je bila tudi prva deležna nekaterih dosežkov feminističnih gibanj, kot so na primer liberalizacija zakonske zveze, splošna dostopnost kontracepcijskih sredstev, lažji vstop v višje stopnje izobraževanja, širše možnosti zaposlovanja.

Za ženske, ki smo se osebno oblikovale prav v času feminističnih gibanj, zlasti za študentke, je bilo skoraj nujno, da smo doživljale ta gibanja in njihove boje zelo osebno. Družbene spremembe, ki so jih povzročile, pa smo sprejele kot pomemben dejavnik oblikovanja svoje identitete. Politična mobilizacija o določenem problemu je imela globoke in daljnosežne posledice na naša življenja. Počutile smo se ji zavezane. Spomnim se naših bojov v devetdesetih letih za ohranjanje pravice do odločitve o rojstvu otrok pri sprejemanju nove ustave. Tudi danes nas ti problemi zelo osebno zadevajo in smo se pripravljene angažirati, kadar so ogrožene tiste pravice, ki predstavljajo temelj feminističnega gibanja.

Kako vidite feminizem danes?

Ženske so tudi v novih demokracijah postale predmet posebnega ideološkega nagovarjanja. Značaj tega nagovarjanja pa se je močno spremenil. Namesto nekdanje večinoma ekonomsko vsiljene proletarizacije in politično vsiljene emancipacije žensk se zdaj pojavlja prav tako ekonomsko in politično vsiljena komodifikacija žensk. Žensko se nagovarja k skrbi za lastno telo, dom in za vzdrževanje pozitivnega emocionalnega vzdušja v zasebnosti ter v sodelovanje v potrošni sferi.

Po letih aktivizma, teoretskega dela, lobističnih spretnosti, sta bila leta 1990 ustanovljena v Sloveniji prva komisija za žensko politiko v tedanji skupščini in leta 1992 vladni Urad za žensko politiko. Leta 1996 ob konstituiranju državnega zbora je bila Komisija za žensko politiko ukinjena. Urad za žensko politiko pa je bil preimenovan v Urad za enake možnosti in se je skrčil na nekak uradniški servis. V zadnjih dveh desetletjih se je torej zgodil dvojni zaton; zaton feminističnega gibanja in z njim neinstitucionalne ženske politike ter na drugi strani zaton institucionalne ženske politike. Teme, ki zadevajo ženske, so po letu 2000 tako postale mainstreamovske, s tem pa pravzaprav neopazne, ali pa je način te prisotnosti žaljiv.

Tudi antifeminizem v zadnjih desetletjih je drugačen, kot je bil v sedemdesetih in osemdesetih letih. Če je bil tedaj bolj odgovor prevladujoče patriarhalne ideologije in politike, ki je feminizem čutila kot lastno kritiko, je danes bolj odziv ljudi na stigmatizacijo politike in javnega delovanja v politiki. Pravzaprav danes ločimo lahko načelni in pragmatični antifeminizem. Načelni antifeminizem je splošni negativni odnos do enakopravnosti žensk. Pragmatični antifeminizem pa

je odnos do podob, ki naj bi predstavljale feminizem. Pragmatični antifeminizem danes prevladuje, ker se vendarle težje podvomi o nujnosti zakonske enakopravnosti žensk.

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

V generaciji žensk, ki vstopajo v samostojno življenje zadnji dve desetletji, se zdijo mnogi dosežki teh gibanj samoumevni. Poleg tega sodobna potrošniška družba pritiska na ženske na drugačen, mnogo bolj prikrit in prefinjen način. Ženske se danes ne socializira v spolno vlogo s pomočjo tradicionalnih diskurzov rojevanja, doma in gospodinjstva. Danes se jih socializira s pomočjo pritiskov glede fizičnega videza, telesne samopodobe, modnih zahtev in trendov. Fizična privlačnost, ki jo diktirajo trg in mediji, postaja pomemben del ženske spolne vloge.

Pravzaprav položaj žensk v družbi povsem ustreza današnjemu upravljanju z družbo v okviru prevladujoče neoliberalne družbene paradigme. Ključni elementi tega urejanja so zahteve po ekonomski učinkovitosti, konkurenčnosti, trženju, tekmovalnosti. Slabšajo pa se položaji tistih, ki nimajo utrjenega položaja v tej novi strukturi; žensk in mladih. Ti se morajo vse pogosteje sprijazniti s prekarnimi oblikami zaposlitev. Ženske so danes ujete v situacijo, kjer so sicer odstranjene formalne ovire enakopravnosti, a obstajajo mnogo bolj subtilne prikritke ovire v obliki seksističnih stališč in ideologij spolnih vlog. Obenem pa se zdi, da zgolj osebna izbira in individualna sposobnost določata usodo posameznice v teh razmerah. Je pa najbrž to razlog, da predvsem mlade ženske ravno zaradi navidezne moči ne prepoznajo diskriminacijskih mehanizmov in nimajo potrebe po organiziranem delovanju in aktivizmu.

Tudi karakter patriarhije se je močno spremenil. Patriarhija postaja mnogo bolj posredna, izražena kot poslovodsko razmerje, ki bolj kot vzpostavljene hierarhične odnose spoštuje merljive rezultate. To v praksi pomeni, da so se spremenili argumenti za podreitev iz neposredno spolnih (moški so sposobnejši od žensk) v posredno spolne (moški so bolj prilagojeni za konkurenčne spopade, in spopadi so pač bistveni za obstoječi red stvari). Medtem ko je stara patriarhija govorila neposredni jezik moči in oblasti, ki je vsakomur in še posebej ženskam in mladim vnaprej jasno pokazal njihovo mesto, se menedžerski diskurz ne izraža patriarhalno, ampak prenaša odgovornost na posameznika in posameznico, ki sta si z lastnimi izbirami vedno sama kriva za vse. Ni slučajno, da je taka pogosto tudi interpretacija spolnih razmerij.

Odgovarja **Suzana Tratnik**,* *pisateljica, sociologinja in lezbična aktivistka*

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Moje osebno srečanje s feminizmom je bilo verjetno posledica naključja oziroma sreče, da sem si pri dvanajstih letih dopisovala z nekaj let starejšim dekletom iz drugega slovenskega mesta. Obema nama je bila vseč pevka Suzi Quatro, ena redkih žensk v pop glasbi oziroma glam rocku, ki je igrala bas kitaro in se ni oblačila zapovedano ženstveno, ampak v usnje in kavbojke. Moja dopisovalka me je najbrž nevede seznanila tudi z vprašanjem vedenja in oblačenja glede na spol. Sama ni nosila kril, ker so se ji zdela neudobna in ker ni imela namena nikomur ugajati kot pridna punčka. Prav tako ni marala, da ji moški odpirajo vrata in dajejo prednost, "saj nismo iz cukra". Takrat sem si sama rekla, da tudi jaz nisem iz cukra in da lahko sama odločam o marsičem – le da mi je nekdo moral to nekako povedati. To je bil moj feministični uvod: nehala sem nositi krila, ki so me ovirala pri vožnji na kolesu, zavračala sem sodelovanje na vseh plesih in zabavah, kjer se je bilo treba pojavljati "v paru", in nadrla sem moške, ki so mi najprej odprli vrata, potem pa so neotesano in šovinistično komentirali moje telo. Prebrala sem knjigo *Ženska in socializem* Augusta Bebla (Cankarjeva založba, 1960), ker je bila to edina knjiga na to temo, ki sem jo v sedemdesetih lahko sploh našla v knjižnici.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

S feminističnim gibanjem sem se поблиže srečala leta 1985 v Ljubljani, ko sem začela hoditi na izključno ženske večere in prireditve skupine Lilit, ki se je organizirala kot ženska sekcija pri Škucu. Prireditve so potekale v pisarni in disku na Kersnikovi 4, v bistvu sem se srečala s feminizmom in lezbištvom hkrati. Nekaj časa so bile prireditve skupne, potem smo začele organizirati posebne lezbične

* Na željo intervjuvanke sta zadnji dve vprašanji izpuščeni, saj je, kot pravi sama, nanje odgovorila v odgovorih na prejšnja vprašanja.

prireditve in srečanja, vendar je intrinzična vez s feminizmom ostala, vsaj za prvo generacijo lezbično-feminističnih aktivistk pri nas. Čeprav smo se lezbijke združevale in sodelovale tudi z geji, nam je bilo povečini jasno, da imamo poleg spolne usmerjenosti na tapeti vedno še vprašanje spola. Seveda so bile lezbijke obravnavane drugače kot geji: kot ženske smo se ukvarjale tudi z vprašanjem spolne neenakosti. V tem času sem začela tudi pisati tekste za bilten *Lesbozine* in *Revolver*. Položaj lezbične in gejevske manjšine sem obravnavala tudi v svoji diplomski iz sociologije na FSPN (FDV).

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Mogoče bo izzvenelo neverjetno, ampak mislim, da se moj odnos do feminizma ni spremenil skoraj v ničemer. V osemdesetih smo se ukvarjale z vprašanji nasilja nad ženskami, spolne enakosti na ravni jezika, v znanosti, zaposlovanju, pri plačilu, predstavljanju v javnosti, seksizmu v oglaševanju ... Zelo nevarno in nerazumno je stališče nekaterih – seveda, predvsem tistih, ki se s feminizmom niso nikoli resno ukvarjali –, da s(m)o ženske pridobile že toliko pravic, da ni več ostalo nič, za kar naj bi si še “resno” prizadevale. Jaz pa vidim na tem prostoru od devetdesetih naprej predvsem pobijanje že pridobljenih ženskih pravic in pridobitev feminističnih bojev. To pomeni, da se že pridobljene pravice za ženske sistematično uničujejo in degradirajo. Morda pa so si te pravice uzurpirale tudi ženske, ki so sicer aktivne zagovornice konservativnih vrednot in hvaležne glasnice patriarhata. Leta 2017 sta za predsednico države Slovenije kandidirali kar dve ženski desničarske provenience, ki aktivno nasprotujeta pravici do splava, zagovarjata katoliške vrednote, odrekata pravico do poroke in družine homoseksualnim državljanom_kam ter podpihujeta sovraštvo do kakorkoli spolno drugačnih. Tukaj pa nista osamljeni, saj se vedno znova pojavljajo samooklicani strokovnjaki_nje za vprašanja vzgoje, spola, moškosti, ženskosti in slovenske klenosti. Svoja stališča spretno ovijajo v plašč znanosti, celo psihologije, antropologije in psihoanalize. Praviloma se konservativna linija politike vedno izogiba vprašanja o nasilju nad ženskami in otroki, ki pa v današnjih časih ni nič manj akutno kot konec osemdesetih, ko so nastale prve varne hiše pri nas. In vse dokler so med nami človeška bitja, ki so diskriminirana in pretepana zato, ker jim je pripisan ženski spol (ne glede na to, koliko ga potrjujejo tudi same), ne vidim nobenega razloga za opuščanje feminističnega boja ali njegovo mehko predrugačenje v “zgolj” intelektualno besedičenje na okroglih mizah.

Odgovarja **dr. Marina Gržinić**,
filozofinja, teoretičarka in video umetnica,
znanstvena svetnica na Filozofskem
inštitutu ZRC SAZU

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Naj takoj uvodoma povem, da teh odgovorov ne bi bilo, če pred tem intervjujem ne bilo bilo intervjuja z menoj, ki ga je naredila Tatjana Greif za Časopis za kritiko znanosti v rubriki Fragmenti osemdesetih. Številka je izšla leta 2013.

Moj začetek s feminizmom sodi v pozna sedemdeseta leta prejšnjega stoletja. Rekla bi v okviru alter ali subkulturne scene, ki se nekako pred 37 leti in malo več organizira, ali če sem bolj natančna, ki jo sprožimo v Ljubljani, na teritoriju nekdanje Jugoslavije. Ta alterscena ali ljubljanska alternativna scena oziroma subkultura zaživi okrog Študentskega kulturnega centra v Ljubljani ali društva ŠKUC (ki deluje še danes) in tudi v povezavi z nekaterim mediji, kot so Radio Študent v Ljubljani, ter nekaterimi časopisi, ki jih danes ni več, kot je to bila Tribuna, in z underground klubsko sceno. V kontekstu osemdesetih sem skupaj z Dušanom Mandičem in mnogimi drugimi oblikovala program Galerije ŠKUC. Alterscena je v tistih socialističnih časih na področju kulture pomenila radikalno zahtevo po spremembi, a ne sistema, pač pa pogojev, ki jih je na normativni ravni obljubljal, a nikoli zares uresničil socializem: enakopravnost vseh, dostojno življenje, možnosti v prihodnosti.

Alterscena je bila zahteva po revoluciji, po radikalni spremembi “normalizirane” diskriminacije, hegemonije modernizma. Pot je vodila po navezavi na gejevsko kulturo, gledali smo Fassbinderja, von Praunheima, dojeli smo, kaj je jedro politike in umetnosti. Naj povem, da so bili punkerji vsi po vrsti z delavske scene. Če zdaj poslušamo komade, slišimo obup, diskriminacijo. Rasizem je že takrat obstajal, vendar so se zadeve skrivale, češ, v Sloveniji obstaja “mehki totalitarni” socializem. V resnici pa je obstajala trda realnost gospodovalnih takih in drugačnih institucij, elit, represivnih aparatov. Danes je ta “mehkost” diskriminacije povsem izginila in so rasizem, šovinizem in heteronormativna hegemonija po-

stali "lingua franca", tako rekoč ničelna točka in mesto identifikacije tako elit na oblasti kot golega ljudstva v Sloveniji. Na teh točkah se odlično razumejo!

Zavedajoč se tega, ali bolje rečeno, ker smo te procese doživeli na lastni koži, smo, recimo, takoj, ko smo začeli izdelovati program v Škucu, v začetku osemdesetih let, povabili Žarano Papić, ki je takrat prvič prišla v Slovenijo. Imela je predstavitev knjig, govorila je o feminizmu, o feminističnem diskurzu, na trdno političen in teoretičen način. Ljudje tega sploh niso poznali, niso vedeli, kako s tem ravnati. Zakaj to govorim? Ker je konec sedemdesetih prejšnjega stoletja na FDV-ju, kjer sem študirala sociologijo, tekla razprava o položaju žensk v Sloveniji. Predstavili so neko analizo, ki jo je kot vedno pripravil Statistični urad Slovenije. Skupaj z Aino Šmid sva naredili nasprotno analizo in pokazali, kako se je v tistih podatkih Statističnega urada Slovenije skrilo izkoriščanje in razredni položaj žensk v tedanji brezrazredni družbi. Rezultate sva objavili na Radiu Študent, nato je Miha Kovač napisal protestno pismo (odgovor), v katerem naju je obtožil, da sva agentki kapitalizma, nerazsodni buržoazni agentki. Najina analiza je pokazala, kako je mogoče manipulirati s statističnimi podatki, pomembno je, kako jih bereš; to je nekaj, kar danes ve že vsak otrok, delavci, ki so te dni na ulicah, pa to še kako dobro občutijo na svoji koži. Torej, ko je prišla Žarana Papić, je bil to velik šok.

Nato leta 1982 skupaj z Mandičem in Aino Šmid delamo video, kjer z Aino nastopava kot lezbični in transvestitski figuri. Sklicevanje na manjšinske seksualne prakse in politike je bila edina prava pot. To smo vedeli iz teorije, vedeli smo, da se država predstavi in pokaže v vsej svoji represivni moči prav na zamolčani gej-evski sceni. Homoseksualci so bili v nemogočem položaju, niso mogli priti ven, niso imeli nikakršnega prostora, tudi znotraj same subkulture so bili videti kot totalno izrojeni.

V osemdesetih letih prejšnjega stoletja sem kot akterka subkulturnih tokov osemdesetih urejala VIKS. To je bil ŠKUC-ev časopis, kjer smo uvajali nepredstavljive diskurze, od prevodov iz revije ZG, člankov Rosette Brooks, Pat Califie itd. Govorili so o sadomazohizmu, homoseksualnosti, lezbištvu, fetišizmu. Izhajali smo nekaj let in izdali 35 števil. Da smo si na jasnem, vse je bilo v konceptu, ni bilo denarja. Pravzaprav smo s pomočjo konceptov teorije in politične umetnosti, ki se je vezala na formo punkovskega fanzina, izdelali diskurzivni univerzum avtonomije. Zelo feministično in zelo lezbično! Od kod teksti? Nismo bili otroci generalov! Šli smo na avtoštop v London, porabili zanje ves denar, ki smo ga imeli. Te revije še zdaj hranim. S temi besedili sem odrasla, še danes so zame ključna, a vendarle mora biti jasno, to je zgodovina!

V okviru Škuca smo leta 1984 organizirali festival Magnus, ki je pripeljal ključne osebe, kot je francoski teoretik in svetovni inelektualec Guy Hocquenghem, eno prvih velikih imen med žrtvami aidsa. Magnus, festival z naslovom *Homosek-*

sualnost in kultura, ki smo ga organizirali leta 1984, in smo ob tem uredili tudi številko že prej omenjenega časopisa VIKS z istim naslovom Homoseksualnost in kultura, je bil revolucionarni dogodek. Priti na plano je bila ena ključnih predpostavk nove politične scene in zato se je ta prihod začel konceptualizirati tudi v vseh novih umetniških in medijskih praksah – recimo v videu, teoretičnem pisanju, posebej pa v vizualnih projektih, ki so pomenili telo, ki ni bilo več le heteroseksualno, saj so bili heteroseksualci povezani s politično oblastjo, socializem pa je bil patriarhalna družba do konca; imel je le eno zgodovino in le eno, heteroseksualno resnico.

Leta 1986 smo povabili še Félixu Guattarija, prijatelja Guya Hocquenghema. Ta se je takoj odzval povabilu Vita Flakerja k sodelovanju s predavanjem v okviru Flakerjevega projekta na temo (anti)psihiatričnih ustanov, ki smo ga organizirali v Škucu. In kaj se je zgodilo? Objavljajo se prevodi, ko je zadeva tako rekoč mimo, "mrtva", ljudje danes citirajo Deleuza in Guattarija, a ko je predaval v Sloveniji, tam ni bilo tako rekoč nikogar iz te teoretične srenje; ko sem naredila intervju z Guattarijem in ga v sodelovanju s Tanjo Lesničar Pučko (ki je intervju tudi prevedla) poslala v objavo na Naše razglede, smo neskončno dolgo čakali, da so ga sploh objavili. Zaradi te hegemonije teorije v Sloveniji (kaj se sme in česa se ne sme organizirati), ki se je vzpostavila že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, je Slovenija danes teoretično izjemno nazadovala.

Leta 1980 sva tudi z Aino Šmid ustanovili prvi povsem ženski punk bend na celotnem teritoriju nekdanje Jugoslavije z imenom Racija v Kliniki Merkator (nekaj malega iz naših "home-made" glasbenih posnetkov je Aldo Ivančič uporabil v zgodnjih glasbenih komadih Borghesije) in smo vse pripadnice benda bile deležne velikih pritiskov. To je danes sicer samoumevno, a se kljub temu ves ta boj nenehno depolitizira. To je največji problem. Večina ljudi ob besedi *politično* pobesni, zdi se jim nemogoče, a nihče se recimo ni pripravljen spopasti s polpreteklo zgodovino.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

Mislim, da je to odlično povzela Tatjana Greif v že omenjenem intervjuju, ko je po mojih odgovorih postavila težno vprašanje, če citiram Greif (za mene je eden od stebrov lezbične scene na Slovenskem, imenitna in prodorna aktivistka), bo vse jasno: "[Gržinič] Si ena od začetnic gejevskega in lezbičnega gibanja, ne le v Sloveniji oziroma Jugoslaviji, temveč v vsej vzhodni Evropi, ker so bile naše skupine prve v vzhodnem bloku. Bila si v ekipi pionirjev, organizirali ste prvi Magnus festival aprila 1984, izdali ste posebno številko VIKS-a, številko 2, na temo homoseksualnosti, ki je kapitalno delo. Zanimivo, da je bilo gejevsko gibanje v smi-

slu formalne organiziranosti predhodnik feminističnega gibanja; Magnus se lansira pred Lilitom.”

To, kako je to zastavila Greifova, je naravnost briljantna teza, moram reči, da je sama nikoli nisem tako jasno formulirala. Zakaj je bilo gejevsko gibanje tako pomembno? Zato, ker je bilo to gibanje proti popolni marginalizaciji v družbi; gibanje, ki je tudi v umetnosti in kulturi bilo zmožno razviti politični diskurz. In prav ljubljanski underground, še zlasti punkerska in gejevska scena, sta bila tista momenta, ki sta nam dala vedeti, da je treba prekiniti s formalizmom modernizma, ki je s svojo prazno formo zakrival kratenje elementarnih človekovih pravic. Mi pa smo vedeli, da je treba prostor odpreti v smeri političnega in umetnost povezati z ideologijo in njenim estetskim učinkom. Feminizem pride kasneje in tudi ta trči ob že znani modernistični prazni formalizem, ki sta mu bila vedno tuja tako teorija kot aktivizem. Zadeva je ostala skorajda nespremenjena do danes. Formalizem in ustroj sistema, po katerem se konstituirajo kultura, umetnost in vloga institucij v Sloveniji, preprosto ne dopuščata sprememb.

Pomembno je povedati, da je ljubljansko altersceno ali subkulturo ustvarila tudi specifična postkolonialna matrica, če se vežem na v tistem času vzporedna dogajanja, recimo v Angliji, kjer je bila ta matrica povezana z migracijami iz nekdanjih kolonij. V Sloveniji poznamo ne le notranji gastarbajterski migracijski fenomen v sedemdesetih letih, temveč tudi študentski migracijski val neuvrščenih. Večina pripadnikov alterscene so bili migranti, ki so prihajali iz manjših krajev iz Slovenije v Ljubljano ali z Reke, iz Pulja, Skopja, Banjaluke, Tuzle in sedanje Podgorice itd. Večina nas je prihajala iz drugih republik, hierarhija se je ustvarjala tudi na tej ravni, bili smo outsiderji, nekateri so bili poleg tega otroci iz vojaških družin srbskega ali hrvaškega rodu in so bili v slovenskem nacionalnem diskurzu, ki močno temelji na jeziku, odrinjeni, niso bili verodostojni. Danes, v času, v katerem živimo, moramo razumeti, da način diferenciacije in oblikovanja nove, na hitro “spokane, izdelane” (male)buržoazije kapitalizma, spet poteka prek teh “starih družin”, ki jih vlečejo in umetno prikazujejo kot meščanske družine. V tem procesu sodelujejo mediji, televizija. To kaže, da tisto, kar se je dogajalo v sedemdesetih letih, ni nikoli zamrlo. Danes se to nadaljuje s politiko “obvoda”. “Obvod” (by-pass) je glavni instrument delovanja tega prostora. Pri nekaterih stvarih se preprosto naredi ovinek v širokem loku, da se lahko izpusti iz sedanjosti in še bolj iz preteklosti vse, kar je (bilo) moteče; zato ni knjig o gejevski zgodovini, ni analiz subkulture, če jih nismo sami napisali. Če se še za hip ustavim ob tej proceduri “obvoda”, jo lahko prevedem tudi kot “pustiti vnemar”, kar je po Giorgu Agambnu najbolj natančna definicija biopolitike. Politike, ki se ne zmeni za nič drugega, kot le za štetje ali brisanje prebivalcev in se tako nenadoma prelevi v nekropolitiko. Pri teh postopkih pa sodelujejo številne in najbolj neverjetne institucije in posamezniki.

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Brez intervencije kvirovske teorije, brez intervencije lezbijk, akademski feminizem ni sposoben reflektirati sprememb in intervenirati v času in prostoru. Tako je zato, ker je danes prevladujoči feminizem akademiziran in s tem tako normativiziran, da je postal popolnoma politično nepomemben. Pomen ima le za tiste, ki imajo službo v institucijah in bodo od tega živele vse življenje.

Paul B. Preciado je opozoril, da je problem akademskega belega feminizma nezmožnost izpisati novo genealogijo feminizma. Sam pa je to naredil. Izpisal jo je tako, da je predlagal tri ravni dramatizacije ženskosti, spolnosti, in jaz bi temu dodala performativne politike od sedemdesetih let do danes. Zapisal je, da je bil v sedemdesetih letih feminizem zmožen delovati zgolj v okviru heteroseksualnega obrazca, saj naj bi bila to edina možnost v tedanjem okostenelem patriarhatu. Ženska je morala dobesedno (za)igrati svojo heteroseksualnost, da si je sploh lahko priborila vstop v širši družbeni prostor. Žal je ta dramatizacija heteroseksualne ženskosti postala in ostala dolgo edini emblem feminizma. Toda feminizem v osemdesetih letih se je (kot nas pouči prav ljubljanska subkultura) lahko "emancipiral", če temu tako rečem, oziroma si znova izbral politično polje zgolj z dramatizacijo ženskosti na gejevski sceni. Šele v tem kontekstu, kar je tudi moja teza in ne nazadnje tudi moja življenjska in umetniška "praksa", je bilo mogoče vzpostaviti feminizem kot novo politiko.

Tretja faza, ki je danes edino relevantno feministično stališče, pa je analiza maskulinnosti (moškosti) znotraj kvira. Pri tem ne mislim le na "king" pozicije, pač pa na prisvojitve (in uprizoritve) maskulinnosti, tako da se lahko analizira patriarhalen, šovinistični, diskriminacijski in lastniški sistem kapitalizma (v katerem živimo) kot tisti, ki obvladuje in vodi vse družbene institucije, določa (integrira ali segregira) vse prakse (tudi spolne in prav tako politične). Radikalne lezbijke in kvirovke izpeljujejo danes tovrsten radikalni politični feminizem. Zato sem tudi izjavila, da smo, preden smo postale feministke, bile lezbijke. Gre za konceptualizacijo čiste potencialnosti. Danes pa morajo biti v centru političnega feminizma analize mednarodnega trga dela in izkoriščanje migrantskega ženskega dela ter procesi rasializacije.

Če vse povedano še bolj fokusiram na nekdanji jugoslovanski prostor, kar je nujno, če hočemo razumeti, kje stojimo danes, potemtakem lahko rečem, kar sem že pred leti razvijala v povezavi s Preciadam, da smo lahko v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja predvsem v Zagrebu in Beogradu spremljali dramatizacijo heteroseksualne ženskosti. V osemdesetih, v ljubljanskem alternativnem ali underground gibanju – dramatizacijo ženskosti v gejevski kulturi, nato pa v devetdesetih letih ter v postsocialističnem kontekstu – dramatizacijo moškosti v kvirovskem kontekstu. Dramatizacije so bile politični odgovor akademskemu feminizmu,

vračajo mu njegov politični naboj. Morda je prav zato v depolitizirani Sloveniji ta spopad še toliko bolj očiten. V 21. stoletju pa morajo, in to ponavljam, analize rasializacije, delitev sveta po osi konstruiranega parametra rase in neokolonializma postati centralne za novi feminizem.

Kako vidite feminizem danes?

Vidim ga le kot ostro kritiko neoliberalnega globalnega kapitalizma. V tem vidim njegovo prihodnost in potencialnost. To pa je možno v dveh smereh. Prva je v smeri radikalne analize novomedijskih, računalniških, kibernetičnih tehnologij in družbenih podlag, z radikalnim premislekom o mestu biotehnologije, rase in posthumanizma. Beli feministični akademizem sedemdesetih let prejšnjega stoletja (ki je pomemben, da ne bo pomote, a se upira procesu historizacije) naredi kot mnoga druga gibanja "obvod" v novem tisočletju. To pomeni, da se vrne nazaj v sam center teorije preko novega materializma (v smislu dosti imamo fragmentarnih črnskih, lezbičnih, etniziranih itd. identitet!). Torej se po desetletjih znova vrača s svojo univerzalno matriko, a zdaj kot "priležnica" tehnologije, znanosti, biotehnologije (znova, da ne bo pomote: to so pomembna področja raziskovanja, a hkrati tudi izjemno povezana s kapitalom). A kaj, ko je tudi ta novi materializem feminizma še naprej slep. Delo, kapital in ne nazadnje vse tiste, ki so proizvedene kot odvečne, kot begunke, "prostaške" migrantke, spolne delavke itd., v posthumanizmu ne štejejo prav nič. Beli akademski feminizem ne naredi analize svoje zgodovinske slepote in svojih (naših, mojih) belih privilegijev, ampak se na novo "rodi" v znanstvenem diskurzu in posthumanizmu, ki absolutno zavrača raso, razred, ker mu gre le za "materijo", ki pa jo znotraj črnskih študij zelo natančno poimenujejo kot to, kar ta "materija" navsezadnje je – "rasializirano meso".

To prvo linijo sem pred skoraj dvema desetletjema razprla z dvema zbornikoma, ki sta izšla v angleščini, in v sodelovanju z neutrudno Adele Eisenstein ter partnerji s scene. To sta: Marina Gržinić in Adele Eisenstein (urednici), *Spectralization of Technology: From Cyberfeminism to Elsewhere and Back*, MKC, Maribor, 1999 ter Marina Gržinić in Adele Eisenstein (urednici), *The Body Caught in the Intestines of the Computer, Women Strategies or Strategies by Women*, MKC, Maribor, in Maska, Ljubljana, 2000. Druga linija pa je transspolni feminizem z močno zahtevo, da se beli akademski feminizem dekolonizira. Ima veliko različnih nazivov, ki se znova vežejo na, kot temu rečejo beli mladi filozofi in teoretičarke, "passe" teme. Danes govorimo o manjšinskem, proletarskem feminizmu, in o tem pišejo črnska skupnost, latinskoameriške spolne delavke, transspolni migrantski krogi itd. To so, kot sem jih poimenovala, teoretičarke, aktivistke ne novega, pač pa *nespodobnega materializma* ali feminizma, ki razvija kritiko nekropolitike. Če samo na hitro analiziramo begunce, ki prav v tem posthumanem

svetu ne štejejo nič, vidimo, da so brutalno rasializirani in hkrati kot rasializirano meso nimajo spola; živijo v super dehumaniziranih in imobiliziranih pogojih, njihova telesa pa so ena velika absurдна hiper digitalna mapa, shranjena v računalniških sistemih, ki nadzorujejo mejo trdnjave Evrope. O tem pa pišem v knjigi s Šefikom Tatličem (Marina Gržinić in Šefik Tatlić: *Necropolitics, racialization, and global capitalism: historization of biopolitics and forensics of politics, art, and life*, Lanham, Boulder New York, London: Lexington books, 2014).

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

Prvič moramo podati vedno kontekst, katere ženske? V katerih pogojih in koordinatah, kdo govori za koga in kdo koga posluša? Vsak boj za emancipacijo nas zavezuje, brez partizanskega boja nas ne bi bilo! Brez socializma bi težko govorili o socialni državi, javnem šolstvu, brez dekolonialnih osvobodilnih bojev bi imeli le en svet, brez gibanja za pravice Afroameričanov po drugi svetovni vojni ne bi vedeli, kaj je to upor in nepokorščina. Gibanje za pravice žensk, gledano globalno, je eden večjih zgodovinskih bojev za enakopravnost. Ne nazadnje, brez LGBT v nekdanji Sloveniji ne bi doumeli, kaj pomeni biti drugorazredni državljani in kakšne politike in samostrategije so potrebne, da se temu upreš. O posameznih oblikah boja in o oblikovanju alternativnih genealogij upora pa sem spregovorila podrobno v prejšnjih odgovorih.

Odgovarja **Mojca Dobnikar**, *prevajalka*

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Feministično literaturo sem začela prebirati proti koncu študija, na začetku osemdesetih let. Ob življenjskih izkušnjah, študiju filozofije in pogovorih s podobno razmišljajočimi ženskami me je k temu spodbudilo tudi prevajanje besedil Aleksandre Kollontaj za Knjižno zbirko Krt (današnje Krtino). V aktivizem pa sem se usmerila po potovanju v tedanji Zahodni Berlin, kjer sem spoznala neštete pobude v okviru feminističnega in lezbičnega gibanja.

Domači kontekst je bil družbeno in politično zelo pester in spodbuden – proti sredini osemdesetih let se je vedno bolj razvijala levo usmerjena civilna družba, se pravi ekološko, gejevsko, mirovno, tudi duhovno gibanje, ob tem pa sta bila pomembna tudi močna alternativna umetniška scena in punk gibanje. Zveza socialistične mladine Slovenije in ŠKUC-Forum Ljubljana sta bila pripravljena nuditi formalni okvir marsikateri alternativni skupini. Ne glede na vse to in ne glede na formalno enakopravnost spolov in socialistične pridobitve na področju ženskih pravic se je ohranjalo še veliko problemov, vezanih na (ženski) spol, pa tudi veliko seksizma, čeprav je bil v javnem prostoru bistveno manj prisoten kakor danes.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

S članki (npr. v *Mladini*, *Tribuni*, *Problemih*, *ČKZ*, *Dnevniku*, pogosto pod psevdonimom – a ne, ker bi hotela skrivati svojo identiteto, temveč zato, “da bi nas bilo videti več”), intervjuji (npr. v *Naši ženi*, *7D*, *RŠ*), prevodi (Aleksandra Kollontaj, Susan Brownmiller, zbornik *O ženski in ženskem gibanju* itd.), sodelovanjem pri izdajanju biltena Sekcije Lilit (*O ženskem vprašanju. Korak naprej, dva koraka nazaj*) in feminističnih prilog v *Mladini*, pisanjem izjav ali sodelovanjem pri izjavah za medije (v imenu Sekcije Lilit, Društva SOS telefon itd.), so/organiziranjem razprav o feminističnih temah (Ženska sekcija pri sociološkem društvu, Sekcija Lilit, Ženske za politiko, Društvo SOS telefon itd.), razdeljevanjem zložen, plakatov, priponk s feministično vsebino na stojnicah ZSMS, (ilegalnim) lepljenjem plakatov Sekcije Lilit po Ljubljani itd.

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Spreminjalo se je moje razumevanje moje feministične pozicije: dolgo sem mislila, da sem “zmerna”, tako rekoč liberalna feministka, v zadnjih letih pa ugotavljam, da bi se lahko uvrstila kvečjemu med radikalne feministke. Ne v smislu kovanja žensk (kot “enotnega subjekta”) v zvezde niti ne v smislu apriornega zavračanja vseh, ki se opredeljujejo kot moški, temveč v smislu radikalnega zavračanja binarnosti: ničesar na tem svetu ne razumem kot “naravno žensko” ali “naravno moško”, sleherno tovrstno opredeljevanje me moti in ga poskušam razgrajevati pri sebi in pri drugih. Bistvena sprememba moje pozicije je, da z jezo in odporom, ki ju je v meni sprožalo binarno dožemanje sveta, nekoč nisem znala ravnati, danes pa ju razumem in sprejemam kot ključna za kakršenkoli upor proti zatiralskim razmeram (“Indignez-vous!”).

Kako vidite feminizem danes?

Opazam predvsem dvoje. Na eni strani so številne feministične pobude drugega vala na različnih področjih (politična enakost, delo proti nasilju nad ženskami itd.) razvodenele, ker so se prilagodile politikam glavnega toka, pogosto sprejemajo narek dnevnih politik ter opuščajo radikalne akcije in radikalni razmislek (ali celo razmislek sploh). Ta tok je močno oprt na identitetne politike in večinoma ne vidi onkraj plotov svojih vrtičkov, rečeno drugače, ne vidi in ne zna resno razmišljati o svoji družbeni umeščenosti in političnem položaju, zato tudi ne razume, da so feministični boji le del širokih razrednih bojev, in zato se z drugimi gibanji povezuje le na površinski ravni. (Žal to v veliki meri velja tudi za subjekte drugih gibanj – ne razumejo, da so feministični boji nujni sestavni del njihovih bojev.) Na drugi strani vidim številne feministične pobude, ki popolnoma zavračajo takšne prilagoditve in stališča, radikalno iščejo drugačne poti v lastnem organiziranju in aktivizmu navzven, kar je seveda možno le skupaj z radikalnim razmišljanjem. Mislim, da se bo prvi tok do konca “mainstreamiziral” – kolikor se že ni – drugi pa bo, upam, prinesel dobrodošle družbene spremembe.

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

Predvsem ugotavljam, da so vse pridobljene formalne pravice, katerih namen je doseči enakost spolov, vedno znova na udaru, tako kot tudi pravice vseh, ki niso “beli, izobraženi, premožni moški”. Zato je nujno prav tako vedno znova premišljevati o lastni zgodovini in lastnih aktualnih političnih položajih.

Odgovarja **dr. Vesna Leskovšek**,
sociologinja in socialna delavka,
izredna profesorica na Fakulteti
za socialno delo v Ljubljani

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Vprašanje bi nekoliko spremenila in sicer iz “kdaj ste se začeli ukvarjati s feminizmom” v “kdaj ste se začeli opredeljevati kot feministka”. Nikoli namreč nisem svoje naravnosti dojemala kot neko dejavnost, temveč kot identiteto, vendar je moralo to spoznanje tudi “dozoreti”. Čeprav sem že od zgodnjega otroštva dalje vedela, da sem v drugačnem, slabšem položaju kot moški, se mi je zdelo, da se mora vsaka ženska znati postaviti zase, si izboriti svoj prostor in se samozastopati. Lahko bi rekla, da je bilo to obdobje mladostniške zablode, ko očitno še nisem razumela razmerij moči, mehanizmov (re)produkcije neenakosti in podobnih kompleksnih procesov. Do aktivizma me je pripeljalo predvsem spoznanje o zamolčanih temah, ki se tičejo žensk in zaradi katerih ne le, da niso vidne, ampak so utišane, prezrte in zatirane. Mednje zagotovo sodijo nasilje, spolne zlorabe in posilstva, s čimer sem se v začetku devetdesetih že profesionalno ukvarjala, pa tudi neenakosti, naturalizacija ženskosti, materinstva in nasploh tradicionalni spolni scenariji. Gotovo je bil čas prehoda iz socializma v kapitalizem, ki se je vzpostavljala na idejah o legitimnosti neenakosti, za ženske zaskrbljujoč predvsem zaradi procesov retraditionalizacije in posledično redomestifikacije. Poskusi prepovedi splava in glorificiranje materinstva kot nujnega za učlovečenje žensk je kazalo na to, da bodo izrinjene s področja javnega. To je bil kontekst, ki me je radikaliziral in povzročil nek poriv iz osebne drže v družbeno angažiranost.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

Področja mojega delovanja so raznotera, odvisna tudi od perečih družbenih izhodšč. V začetkih javnega delovanja sem se angažirala na področju nasilja nad ženskami in otroki, ker sem se s tem tudi profesionalno ukvarjala. V prvi polovici de-

vetdesetih se je potem zgodil preobrat h konservativizmu v kulturni percepciji spola in hkrati so kot odziv na to nastajale državne podlage za enakopravnost žensk, ki so imele namen ustvarjati pogoje za javno delovanje žensk, zagotavljati nediskriminatorno zakonodajo in podpirati delovanje nevladnih organizacij. Vendar so se v tistem času pojavile tudi feministične aktivistične skupine, ki so imele svoje agende in so se upirale institucionalizaciji. Sama nisem nikoli bila članica kakšen nevladne ženske organizacije, sem pa z njimi sodelovala. Sokreirala sem prostor v avtonomnem ženskem centru na Metelkovi, ki smo ga označile kot političnega, vendar brez političnih strank. Želele smo delovati od spodaj, bolj subverzivno. Tako smo npr. grafitirale Ljubljano in imele akcije, s katerimi smo odločno posegale v javnost. Ta prostor je bil neka zmes društev in posameznic, ki smo se kar nekaj časa produktivno družile in skupaj marsikaj naredile. Sodelovale smo tudi kasneje, ko avtonomnega ženskega centra ni bilo več, ko je kot prostor nehal obstajati. Pomen tistega časa vidim tudi v tem, da smo se feministke med sabo povezale, se spoznale in si zaupale do te mere, da smo lahko v trenutku združile moči, ko je šlo zares. Spomnim se npr. aretacije žene ljubljanskega muftija, ki so jo policaji prijeli le zato, ker je imela naglavno ruto. To me je tako razjezilo, da sem v enem popoldnevu zorganizirala protest pred policijo na Tavčarjevi, kamor je prišla dostojno velika skupina žensk in moških z rutami na glavi. Da to lahko uspe, si moraš med seboj zaupati. To je bilo še veliko pred družbenimi omrežji, akcije smo organizirali "peš". Kasneje sem sicer začela več pisati in raziskovati, odkrivati zgodovino žensk in prenašati znanje na mlajše ženske. Pomembno se mi je zdelo "vdirati" v uradne prostore oz. spreminjati te prostore, da bi bolje razumeli, kaj pomeni zatiranje, diskriminiranje, podrejanje žensk.

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Zagotovo se je spreminjalo, nekaj o tem sem že zapisala. Mislim, da je bil res največji preskok iz prepričanja, da je pozicija vsake ženske odvisna od njenih lastnih prizadevanj, do spoznanja, da veliko žensk nima možnosti za to, da bi si svoj položaj izborile. Bodisi zato, ker menijo, da je njihovo mesto predvsem služiti drugim, da torej pristajajo na konservativne spolne scenarije, bodisi zato, ker nimajo nobene moči upreti se zatiranju, so nemočne (kot npr. ženske, ki doživljajo nasilje ali živijo v revščini) ali pa ne morejo razumeti oblastnih razmerij. Ali pa iz kakega drugega razloga. Da je skratka potrebno enakost v javnosti nenehno zagovarjati, da imajo ženske kaj malega od tega. Spomnim se npr., kako se je Renata Salecl uprla predlogu o triletnem poročniškem dopustu, ki se je pojavil enkrat v devetdesetih letih. Čeprav bi mnoge ženske na to takoj pristale iz takih ali drugačnih razlogov, je bilo potrebno kaj takega preprečiti, ker bi to pomenilo izrinjanje žensk tako iz plačanega dela kot iz javnega prostora nasploh. Pomembno se mi

zdi tudi spoznanje, da se ženske ne razlikujemo dosti od moških, ko gre za oblastna razmerja, da na užitke oblasti padamo enako kot moški. Zelo napačno se mi zdi utemeljevati pravico žensk do javnosti, do vrednotenih delovnih mest in družbenih položajev z njihovo domnevno ženskostjo, torej z nekim posebnim čutom za skupno in za dobro. Nevarno in napačno je reči, da bodo ženske drugačne, ko bodo na pozicijah moči. Javno participacijo je potrebno utemeljevati preprosto z dejstvom, da imamo do tega povsem enako pravico kot moški, ker imamo enake sposobnosti in zmožnosti. Skratka, biološki esencializem se mi zdi nevaren, ker povzroča povratni učinek. Če ženski, za katero trdijo, da je povsem drugačna, da bo naredila čudeže samo zato, ker je ženska, ne uspe, potem to pomeni, da zelo dolgo ne bo nobene ženske na tisti poziciji, ker s svojim neuspehom legitimira seksizme. Seveda ne krivim žensk, da jim ne uspe biti superženska, govorim le, da jih z esencialističnimi argumenti vnaprej obsodimo na neuspeh.

Kako vidite feminizem danes?

Sedanji čas je poln nasprotij, je konfuzen. Po eni stani imam občutek, da noben boj žensk ni končan. S tem merim na dejstvo, da se podoba o zmožnostih žensk ne razlikuje bistveno od tiste iz 19. stoletja. Da smo vedno na robu izgube pravice do splava, da je večina žensk še vedno skrbnic in gospodinj, da delajo v svojih domovih veliko več kot njihovi partnerji, da zaslužijo manj za isto delo, da imajo manj pokojnine ob istih upokojitvenih pogojih in podobno. In po drugi strani spol danes razumemo bistveno drugače, kot smo ga razumeli npr. v osemdesetih letih – bolj pluralno, odprto kot nekaj, kar je na voljo za samoopredelitev. V vseh novih izrazih glede kategoriziranja spolne raznolikosti se skorajda ne znajdem več oz. jih težko dohajam. Ne vem zagotovo, ali gre za odprtost ali za neko novo normativnost. Vendar tega ne vidim kot problem, nasprotno, mnogo ljudi je ta pluralnost osvobodila okov prisilnih spolnih identitet. Odprti so prostori, kamor se bolj ali manj vsakdo lahko umesti ali vsaj najde razlage zase, za svoja občutja in hotenja.

Vendar se mi zdi, da ima feminizem danes novo odgovornost, da se sooča z mnogoterimi oblikami neenakosti in zatiranj. Npr. ob prihodu beguncev pred nekaj leti so se mnoge feministke takoj angažirale na mejah, ker so razumele, s čim se soočajo begunci in begunke na poti in kako nanje vpliva odziv okolice. Kaj lahko povzroči sovražni odziv in kako se ta lahko zasidra v spomin in kakšen posledice to lahko ima. Sama se v zadnjih letih osredotočam na revščino in neenakosti, ki jih razumem s feministične perspektive kot posledico strukturnih vplivov, pa tudi kulturnih vzorcev.

Za feminizem sedanjega časa je pomembno, da ni zazrt samo vase, da se ne ukvarja le z identiteto in spolom, da spet postane političen.

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

Nekaj tega sem se že dotaknila. Mislim, da je položaj žensk v zahodnih družbah veliko boljši, saj se večinoma lahko preživijo z lastnim delom, enakopravnost ni več sporna, čeprav smo daleč od enakosti. Vendar noben dosežek feminizma ni trajen. Ko gre za ženske, vemo, da se soočamo s konstantnimi nasprotovanji, da naredimo nekaj korakov naprej in potem nekaj nazaj. Da so pravice konstantno v nevarnosti, nikoli zares priborjene. Če pogledam položaj žensk, potem lahko ugotovim, da je slojevitost žensk večja, kot je bila v preteklosti. Da jih je veliko z uglednimi službami in položaji, veliko odlično izobraženih, veliko v srednjem razredu, ampak tudi zelo veliko revnih in na robu preživetja. Globalni kazalniki kažejo podobno sliko. Da več ženskam uspe, vendar jih veliko tudi živi v skrajni bedi. Podobna razmerja so v zasebnosti. Veliko žensk v sedanjem času najema druge ženske za delo v svojih domovih, da lahko "usklajujejo delo in družino", do česar ženske, ki prevzemajo skrbstveno delo znotraj teh domov, nimajo pravice. Po drugi strani je takšno skrbstveno delo postalo nova hitro rastoča industrija, ki pušča sledove v zasebnih življenjih teh žensk. Naloga feminizma je, da to reflektira, razkriva neka nova suženjska razmerja v tej industriji. Te rastoče neenakosti zahtevajo skupne boje, potreba po močnem skupnem delovanju ne le feminističnih skupin, temveč širše, je nujna, saj so sovražniki danes veliko manj vidni, transparentni. So globalni, transnacionalni in še nesramno bogati, kar jim daje neizmerno moč.

Odgovarja **dr. Renata Šribar**, *antropologinja in sociologinja*

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Lasten feministični vznik razbiram v zgodnjem odrasčanju, saj sem prepričana, da je izvorno na individualni ravni pomembnejša zavest kot poimenovanje, četudi slednje pripomore h kolektivnosti in družbeno-kulturni ter posebej politični prodornosti, s tem pa individualni samozavesti. Mišljenje o sistemski in strukturni neenakosti spolov je nujni pogoj samodeklaracije "sem feministka". Razkrivanje v javnosti se je zgodilo v drugi polovici osemdesetih preteklega stoletja s pisanjem posameznih sinopsisov za reklamne spote, za katere lahko retroaktivno rečem, da so bili feministični; tedaj sem jih sama razumela kot ozaveščene z vidika spola, nisem jih razumela kot feministične v smislu kolektivnega gibanja. Delovala sem individualno, četudi namerno uporniško v poklicu, ki so ga tedaj povsem obvladovali kolegi. Prva kolektivna poteza, ki sem jo naredila, je bila v začetku devetdesetih let ustanovitev Kluba Prenner, opore za feministično druženje in delovanje, kjer smo se začetnice, med njimi Alenka Suhadolnik, kasneje tudi Bojana Skrt in jaz srečevale z že uveljavljenimi feministkami, zlasti Mirjano Ule in Tanjo Rener. Tedanji namen je še danes aktualen, dekonstrukcija vsakovrstnih medijskih seksizmov in uveljavljanje žensk na medijski sceni izven tradicionalnih diskriminatornih klišejev. Strateško smo se želele povezati z gospodarstvenicami, a so bile te negotove zaradi možnosti feministične stigme.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

Če nadaljujem z refleksijo lastnega javnega pozicioniranja znotraj feminizmov, lahko povzamem, da sem začela kot dovolj reflektirana aktivistka nekam neznačilno brez zaledja skupine. Skupinsko polnomočenje se je nadaljevalo sredi devetdesetih, kar je bil učinek potovanja na svetovno srečanje ženskih in feminističnih organizacij v Huairouju pri Pekingu, ki je spremljalo 4. svetovno konferenco žensk v organizaciji OZN septembra leta 1995. Odpotovala sem po zaslugi Vesne

Leskošek skupaj s kolegicami in po vrnitvi skupaj z njimi soustanovila Avtonomne ženske skupine na Metelkovi. Tistega leta pozno jeseni je bila prva feministična grafitarska akcija in tudi prvo slovensko nevladniško obeležje mednarodnih dni zavzemanja proti nasilju nad ženskami. Čeprav sem že tedaj teoretsko in raziskovalno problematizirala statute in vloge žensk v medijih, me je teorija zgrabila šele po tej uvajalni fazi, kjer se je črpalo iz silne želje po učinkovitem spreminjanju zadev v razmerjih spolov.

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Temelji ostajajo istovetni, v začetkih podiplomskega študija sem jih bila zmožna antropološko in epistemološko reflektirati s pomočjo vednosti in izkustva. Kar faktično pomeni, da tudi še danes ne morem biti feministična teoretičarka in raziskovalka, če nisem obenem aktivna državljanka, ki prvenstveno izhaja iz lokacije spola; ta se šele naknadno premreži z drugimi viri nepravilnih družbenih hierarhij. In obratno, ne morem biti družbeno-kulturno in politično agilna državljanka in prebivalka Slovenije in EU, če nisem sposobna osmisлити in poskušati spreminjati pogojev svojega bivanja s feministično referenčno refleksijo. Se pa gotovo spreminjajo orodja v okviru te sprege; ne le, da se nadgrajuje vednost in ostrijo izkušnje, moje čustvene, intelektualne, finančne investicije in raznorodne povratne informacije, ki jih dobivam, se spreminjajo. Tako sem od (so)ustanavljanja manjših neformalnih skupin z lokaliziranim delovanjem, h katerim sodi tudi Belo-modra čitalnica na Metelkovi iz druge polovice devetdesetih, skupaj z nevladniškimi kolegicami, zlasti Mojco Dobnikar, pred dvanaajstimi leti posegla z delovanjem na nacionalno raven ob podpori nizozemske in britanske ambasade v okviru protipornografske, bolj proregulacijske kampanje. S slovenskim vstajništvom smo prešle k širšemu tematskemu zajemu in bolj sistematskemu javnemu oglašanju. FemA – Feministična akcija, kjer delujemo Tanja Renner, Mojca Urek, Vesna Leskošek, Barbara Korun, Mirjana Ule, Polona Mesec, Nina Vodopivec, Alja Adam, Luna Jurančič Šribar in Nina Perger, je tako mnenjski kot faktični dejavnik javne sfere. V jeseni 2016 smo z Barbaro Korun in Samom Krušičem ustanovile še Center FemA – Zavod za transformativne študije in delovanje z željo, da določene zadeve institucionaliziramo. Pravzaprav je tu prišlo do nastanka neke institucionalizirane "točke prešitja" med teorijo, raziskovanjem in delovanjem; žal slovenščina nima tako ustreznega izraza, kot je angleški *feminist agency*: "agentura" ima slabšalni pomen, "delovanje" je preveč vsakdanje, da bi lahko izrazilo kolektivno državljansko aktivnost kot pogoj feminističnega bivanja. S tem zavodom smo še vedno v zagonu, saj je tudi svet teoretsko-znanstvene vednosti in raziskovanja vse bolj korporativen, financiraliziran, skrepenel, nedovzeten za spočetja kakovostnih minucioznih rešitev, ki imajo potencial za širjenje, za faktično spreminjanje človeških "pogojev možnosti".

Kako vidite feminizem danes?

Predvsem mi je žal, da se izgublja izjemno kakovostna in plodna tradicija feminističnih vednosti. Če sem popolnoma neposredna, kot se za zdaj že izvežbano feministko spodobi, moram reči, da lahko samo strmim, kaj vse se pripisuje in odvzema feminizmu od drugega vala naprej, kamor sodim sama. Kot da ni bilo bell hooks, ki je smiselno razdejala kategorično nasprotje biološki/družbeni spol, kot da ni Judith Butler začrtala trase sodobnega queer in trans gibanja in spremljajočih refleksij, kot da ne obstaja Shannon Bell s prakso in refleksijo panseksualnosti in poliseksualnosti. Epistemska nit feminizmov je utrpela škodo in iz moje perspektive se zdi, da brbota od nelogičnosti mišljenj in porabniškega nametavanja poimenovanj in praks, ki naj bi rešile probleme spolov in spolnosti, a jih kopičijo. Še sreča, da delovanje zahteva konsolidacijo, tu kategorija ženske (kakršnihkoli že, administrativno zaznamovanih, utelešenih, telesno in z videzom transformiranih ...) trdno o(b)staja kot strateška, politična kategorija. Jasno je, da brez tako opredeljenih žensk ni feminizmov, četudi (tole z Evo Bahovec) še vedno lahko obstajamo kot ženske (kakršnekoli že) brez feminizmov. Sama si takšnega ospoljenega bivanja rajši ne predstavljam.

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

Odgovor ne more biti drugačen kot ambivalenten. Femizem/feminizmi v javnem prostoru ponehavajo biti vir stigmatiziranja; če je bilo še pred poldrugim desetletjem prebojno javno opredeliti se za feministko, je danes to lahko tudi že trend. Obenem ni tako z učinki feminizmov. Tako se vam utegne zgoditi, da vam študentka kot protiutež vaši feministični refleksiji ponudi bivšega poverjenika za odnose z javnostmi RKC, češ, da ste ideološki (*sic*), materinski mit se utrjuje s pop psihoanalizo, desnimi ideologijami in "novim" virtualnim materinstvom, medijski senzacionalizem podpira reakcionarne diskriminatorne izjave in izjavljavce, nereflektirani ostajajo izrazi, kot sta denimo "ženskost" in "feminizacija" – celo na izjavljalnih mestih, kjer se to po definiciji ne bi smelo zgoditi, *gender mainstreaming* deluje po falokratskih principih ... presodite, kako daleč smo šele od tega, da bi sploh osvojile položaj, s katerega bi bilo moč začeti s sesuvanjem namišljenega profeminizma kolegov, ki jim profeministična praksa nikakor ne znese ...

Odgovarja **dr. Metka Mencin Čeplak**,
*psihologinja, docentka na Fakulteti za
družbene vede*

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Začetka ne morem natančno določiti, z gotovostjo pa lahko trdim, da so me razprave o populacijski politiki v osemdesetih razjezile in zaskrbele do te mere, da sem začela delovati javno. Sredi osemdesetih so se namreč v medijih že začela pojavljati opozorila glede domnevno prenizke rodnosti v Sloveniji in "teze" o izumiranju slovenskega naroda, 1989 pa je dokument *Podlage prebivalstvene politike v SR Sloveniji*, ki ga je za Izvršni svet RS pripravila posebna delovna skupina, predlagal ukrepe, ki bi zaustavili te "nevarne" trende. *Podlage* so dejansko podpirale patriarhalne in etnonacionalistične ideje in prakse ter vsiljevanje rodnostnega vedenja: med temeljne cilje prebivalstvene politike so uvrstile ohranitev narodne identitete in dvig neto koeficienta rodnosti, med ukrepi za zvišanje rodnosti in za "stabilizacijo našega prebivalstva" pa so predvidele davek "na nestarševstvo", dodatke za otroke "višjega reda rojstva", katerih funkcija bi bila motivacija za rojevanje ..., in opozarjale, da je hkrati z uvajanjem teh ukrepov potrebno preprerečiti "intenzivno imigracijo", predvsem priseljevanje nekvalificiranih in neizobraženih iz drugih republik in tujine. Starševstvo so reducirale na materinstvo, ženske pa na (potencialne) matere in v prvi verziji so celo zagovarjale omejitev pravice do abortusa.

Vse to se je dogajalo v obdobju, ko so na "drugi strani" nova družbena gibanja široko odpirala državljanski prostor in afirmirala politiko kot prostor državljanske pobude, zagovarjala enakost, politične svoboščine in človekove pravice. Povzročala so nered v rancièrovskem smislu, no, vsaj zdelo se je tako. V takih okoliščinah ni bilo težko postati aktivistka.

V feminizmu sem vstopala preko aktivizma v tem politično specifičnem obdobju: politično so ga zaznamovale grožnje etnocentrizmu in poskusi legitimizacije patriarhalnih politik na eni strani in na drugi široko javno delovanje politične alternative, ki je zagovarjala enakost in politične svoboščine, med njimi tudi feministično gibanje ter gejevsko in lezbično gibanje, ki sta se v svojih bojih za enakost dosledno izogibali pastem etnocentrizma in etnonacionalizma. Ne glede na reakcije politične oblasti, ne glede na poglobljajoči se nacionalizem, sem sama ta čas prav zaradi državljskih iniciativ novih družbenih gibanj doživljala kot odprt.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

Javno sem začela delovati najprej v okviru ZSMS, s članki v mladinskih glasilih in v tedniku Telex, pozneje sem aktivno delovala v skupinah Ženske za politiko in Prenner klub. V glasilu Občinske konference ZSMS (bila sem njegova odgovorna urednica) smo na platnicah ene od števil iz l. 1986 opozorili na to, o čemer sem govorila prej: naslovnica je "zaskrbljenost" nad "izumiranjem slovenskega naroda" ironizirala z menstrualnim koledarčkom z označenimi dnevi menstruacije in plodnimi dnevi in s pozivom: "Slovenci in Slovenke! Slovenski otroci so sol slovenske zemlje, zatorej: plodimo se!" To naslovnico je treba brati skupaj s hrbtno stranjo, ki je opozarjala na predpostavke in učinke etnocentričnih in patriarhalnih ideologij in politik: ženska s sklonjeno glavo in ovita z bodečo žico (avtorica naslovnice in zadnje strani je bila Slavica Mencin).

Prav razprave, ki so od sredine osemdesetih, še pogostejše in agresivnejše pa pred skupščinskimi volitvami l. 1990, problematizirale domnevno nizko rodnost Slovenk ter hkrati implicitno in eksplicitno obtoževale dostopnost varnega abortusa in visoko stopnjo zaposlenosti žensk, so razlog, da sem sprejela kandidaturo za Družbenopolitični zbor Skupščine Republike Slovenije. Odločilna za to pa je bila spodbuda Milice G. Antić in dejstvo, da sem podporo za politike enakosti, če to lahko tako imenujem, pričakovala tudi od vodstva ZSMS (ki se je pred volitvami preimenovala v ZSMS-LS, pozneje pa v LDS).

Svoje poslansko delo sem dejansko osredotočila na zakonodajo, ki je oz. bi lahko vplivala na položaj in možnosti družbenih manjšin: žensk, gejev in lezbijk, priseljencev in priseljencev ... Ustavna razprava, ki je zaznamovala največji del našega mandata, je napovedovala celo vrsto pasti, med njimi tudi nevarnost omejevanja dostopnosti varnega abortusa. Pravice in možnosti žensk so bile eno od področij, kjer se je poskušalo vsiliti radikalen prelom s socializmom – socializem naj bi v nasprotju s svobodnim svetom ženske silil v zaposlitev in jih načrtno iztrgal družini, ginekologi in ginekologinje naj bi propagirali abortus, vse skupaj pa naj bi ogrožalo narod. In ženske. Mislim, da je skupščinska Komisija za žensko politiko, ki sem ji predsedovala, uspela v tistem času doseči nekaj zelo pomembnega: povezati avtonomne ženske skupine in gibanja, politične stranke oziroma njihove ženske frakcije, strokovnjakinje in teoretičarke. To sodelovanje je – ob veliki medijski podpori – svoj vrh doživelo na množičnih demonstracijah v podporo 55. členu, pozneje pa tudi pomembne zmage na področju zdravstvene in socialne zakonodaje. Odpirale smo tudi vprašanja kvot, rabe slovničnega spola v dokumentih. Po končanem mandatu sem na področju ženske politike še nekaj časa aktivno delovala v LDS in pri delu Urada za žensko politiko.

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Kakšnih izrazitih prelomov ni bilo, je pa res, da sem se po izstopu iz politike začela intenzivneje ukvarjati s feministično teorijo in z analizo obravnav spolov v znanostih. Postala sem tudi bistveno bolj skeptična do institucionalizacije tega, kar smo v preteklosti imenovala ženska politika. Seveda še vedno menim, da je nujno, da vladne in javne institucije vodijo politike in uresničujejo ukrepe, ki so pogoj enakosti. Hkrati pa mi je jasno, da je institucionalizacija pogosto začetek in hkrati konec prizadevanj institucij za enakost, če nismo ves čas budne in če popuščamo v svojih zahtevah. In da smo prekratke, če spregledamo razdiralnost kapitalizma. Sem neprimerno bolj kot včasih kritična do liberalnega feminizma in do preštevanja moških in ženskih teles na privilegiranih pozicijah, ki spregleda razredne in druge osi neenakosti in podrejanja. In če bi se morala politično opredeliti, bi se odločila za socialistični feminizem.

Kako vidite feminizem danes?

Nikdar ni obstajal en sam feminizem, tudi danes ne. Feministični aktivizem in feministično teoretsko produkcijo zaznamujejo številna protislovja, protislovni so tudi odzivi nanju. Na eni strani gre za učinkovito zvezo liberalnega feminizma in postfeminističnih obljub o tem, da je "vse možno", z apolitičnim neoliberalnim genderskim osrednjim tokom, medijskimi reprezentacijami uspešnih žensk in reklamno industrijo, ki s podobami uspešnih žensk trži vse mogoče. Na drugi strani se oblikujejo radikalne feministične kritike kapitalizma; množijo se gibanja marginaliziranih skupin, ki pa neredko tudi znotraj feminističnih gibanj naletijo na sumničav odziv ali celo sovražnost, kar npr. izkušajo transfeministi_ke. Na eni strani se povečuje število feminističnih iniciativ in širi teoretska produkcija, na drugi se krepi patriarhalni ekstremizem.

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

Na prvi pogled se mogoče zdi vse v redu: prepričanje o enakosti žensk, o tem, da je treba ženskam zagotoviti enake pravice, avtonomijo, politični in družbeni vpliv ..., je široko sprejeto; izobraženost žensk se zvišuje hitreje kot izobraženost moških; ženske zasedajo pomembne vodstvene položaje v gospodarstvu, javnem sektorju, v politiki, Evropska unija pa spodbuja države članice k sprejemanju ukrepov, ki bi spolna nesorazmerja znižali. Po drugi strani pa procesi razgradnje javnega sektorja ogrožajo dostopnost cele vrste storitev, ki so se zdele včasih samoumevne – npr. na področju otroškega varstva se s privatizacijo širijo možnosti

izbire privilegiranih, znižuje pa dostopnost vse večjemu deležu prebivalstva. Množijo se zahteve po plačljivosti storitev, ki zadevajo t. i. reproduktivne pravice žensk (kontracepcija, abortus, oploditev z biomedicinsko pomočjo), upravičuje pa se jih z imperativom varčevanja. Niso redke niti zahteve po kriminalizaciji abortusa. Tu podpore Evropske unije ne moremo pričakovati, kar – če drugega ne – dokazuje zavrnitev Estrelinega poročila l. 2013.

Z zniževanjem vrednosti človeških življenj se strukturno še intenzivneje znižuje vrednost ženskih življenj. Na dnu dna se gnetejo ženske: zlorabljene begunke; starejše ženske, ki nosijo breme neenakosti, ki so se akumulirale skozi celo njihovo življenje; strogo nadzorovane delavke ... ; na začetku tisočletja je bilo v Evropi med zaposlenimi revnimi kar 77 % žensk. Kljub temu pa Evropsko unijo skrbi predvsem razmerje med moškimi in ženskami v vrhovih družbene hierarhije in učinkovitejše izkoriščanje potenciala žensk – na ta način si je neoliberalizem uspešno prosvojil feministične zahteve.

Mizoginost postaja vse glasnejša in legitimna: tudi na zahodu se množijo odkrita, kričava poniževanja žensk – širijo se z najvišjih političnih vrhov (ZDA, Evropski parlament) in z izjavami uglednih razumnikov (če omenimo samo izjave B. M. Zupančiča ob smrti Simone Veil).

To je dovolj argumentov zoper pomirjujoče, pokroviteljske in paternalistične izjave, da se ženskam nikoli ni tako dobro godilo kot zdaj.

Odgovarja **dr. Milica Antić Gaber**,
*sociologinja, redna profesorica na Oddelku
 za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani*

Kdaj in v kakšnem družbenem kontekstu ste se začeli ukvarjati s feminizmom?

Moj najbolj oddaljeni spomin seže v zgodnja študentska leta, ko je eden od profesorjev stresal šale na račun žensk in se edina ali pa ena redkih nisem na ta račun smejala. Ko se je to ponovilo drugič in tretjič, sem se začela spraševati, če je kaj narobe z menoj. Šele čez čas sem v pogovorih z nekaterimi starejšimi in bolj izkušenimi kolegicami ugotovila, da ni nič narobe z menoj, lahko pa da je kaj narobe s kom drugim. To mi je dalo misliti, začela sem brati, kar mi je bilo dostopno. Ker pa je bil to čas socializma in predinternetni čas, seveda tega ni bilo veliko. Vrsto let kasneje sem šla študijsko v London, kjer sem se srečala in družila z ženskami, ki so bile aktivne udeleženke ženskega oz. feminističnega gibanja, ki so se borile za pravice žensk, delavk, lezbijk in potem sem tudi sama aktivneje začela delovati v takratni civilni družbi.

Na kakšen način ste svoje feministično stališče vnesli na področje družbenega (v javno sfero)?

Nekaj tega sem vnašala že kot takratna profesorica sociologije pri poučevanju in širšem delovanju na gimnaziji, kasneje sem bila članica različnih feminističnih skupin. Eni je bilo ime Ženske za politiko, leta 1991 sva skupaj z Evo Bahovec organizirali kolokvij z mednarodno udeležbo o študijah spolov (Gender studies 1991). Aktivizem in politika – to me je že torej zelo zgodaj zanimalo. Vedno sem iskala možne poti spreminjanja razmer, ki bi šle v smer zagotavljanja enakosti žensk in moških, zato sem se aktivirala na zelo različne načine, tako v civilni družbi kot v institucionalni politiki. Bila sem med ustanoviteljicami prvega Urada za žensko politiko, med ustanoviteljicami prve feministične revije Delta, med ustanoviteljicami interdisciplinarnega programa Ženske študije in feministična teorija na Filozofski fakulteti UL, ustanoviteljica Sekcije za spol in družbo pri Slovenskem sociološkem društvu; bila med aktivnimi zagovornicami in kasneje raziskovalkami spolnih kvot v politiki. Po zaposlitvi na univerzi sem z aktiv-

nim političnim delovanjem v institucionalni politiki prenehala in se posvetila raziskovanju in pedagoškemu delu predvsem na področju sociologije spola. Svoje feministične pozicije v javnosti pa nikoli nisem skrivala, ravno nasprotno, vsakič sem dejala da sem feministka, da pa to ne pomeni, da sovražim moške ali kaj podobnega, ampak da se zavzemam za enakost spolov. Upam, da sem s tem vsaj malo prispevala k temu, da bi se sam pojem razbremenil negativne konotacije.

Ali se je vaše feministično stališče spreminjalo skozi čas in če se je, na kakšen način?

Seveda se je, tako kot se spreminjajo družbene razmere okrog nas, pogoji in možnosti delovanja, prehajanja iz zasebne v javno sfero in politiko oz. stopnja ogroženosti uresničevanja pravic kakšne skupine žensk v družbi. Če sem v zgodnejšem delu svojega feminističnega delovanja mislila in tudi govorila predvsem o ženskah, sem sčasoma vse bolj ta razmerja mislila kot relacijska, torej če govorimo o ženskah in ženskosti, so te vedno v relaciji z moškimi in moškostmi – to sem torej hotela misliti skupaj in kontekstualno. Vse bolj sem tudi ženske kot subjekt mislila v intersekciji z drugimi kategorijami, kot so nacionalnost, rasa, razred, spolna usmerjenost, idr.; vse bolj sem razumela spol kot pomemben dejavnik strukturiranja družbe in vse bolj sem te odnose mislila in raziskovala kot procese, torej v vsej njihovi dinamiki in spreminjanju. V zadnjem času pa sem – zahvaljujoč dobrim odnosom z nekaterimi predstavnicami civilne družbe in mlajšimi kolegicami – mislicami spola – vse bolj pozorna na učinke binarnega razumevanja spola, na odnose cispolnosti in transspolnosti in vsega, kar ti odnosi s seboj prinašajo v vsakdanjih življenjih nebinarnih oseb. Teh odnosov seveda v zgodnjem obdobju svojega feminističnega delovanja nisem raziskovala, to je prineslo obdobje zadnjih nekaj let.

Kako vidite feminizem danes?

Vedno so obstajali feminizmi oz. različne smeri feminizma, ki so se naslanjale na različne teoretske usmeritve, koncepte. Razlikovali so se lahko v ostrini kritike obstoječih razmer, v vsebinskih poudarkih, v akcijskih ali političnih navezavah na različne akterje, tudi v diskurzu. Bolj aktivistična obdobja so zamenjala obdobja relativnega zadovoljstva z doseženimi spremembami, ko je prevladovalo mnenje, da morda niti ni tako slabo, vedno pa bi seveda lahko bilo bolje. Devetdeseta leta so bila morda pri nas takšna leta. Liberalizacija razmer po razpadu socialističnega sistema je v določenih krogih proizvedla občutek, da je vse možno, da če se potrudimo (tudi ženske), lahko dosežemo, kar želimo; individualizacija je zajela tudi naše kroge in vplivala na začasno uspavanje. Videti je, da predvsem med mlajšimi ženskami ni zavedanja, da bi lahko nekatere pridobljene pravice

tudi izgubile. Videti je bilo, da je védenje o zgodovini bojev za pravice žensk zamenjala "neozaveščena konsumpcija" teh pridobitev in nepripravljenost na kakšne aktivnejše posege v javnosti za obrambo teh pravic, predvsem pa za pridobivanje novih. A v zadnjih nekaj letih se je to na srečo spremenilo. Predvsem med mlajšimi ženskami (in seveda študentkami) vidim več pripravljenosti na delovanje, več organiziranih skupin, več javnega poseganja, ko je šlo za nesprejemljive in enakosti spolov škodljive prakse, kar me navdaja z optimizmom. Odpirajo se namreč nova vprašanja, razgaljajo nove neenakosti, pojavljajo nove seksistične prakse delovanja tako v vsakdanjem življenju kot v institucijah sistema, na katere je potrebno reagirati na nov način.

Kako bi diagnosticirali današnji položaj žensk glede na pretekle feministične boje in njihove dosežke?

Nekaj sem nakazala že v prejšnjem odgovoru. Mislim, da se mnogih doseženih pravic ne samo mlajše, ampak tudi srednje generacije žensk ne zavedajo. Ne zavedajo se tega, da pravice niso bile podarjene, ampak težko pridobljene; da smo v socialističnih časih imele nekatere pravice, o katerih so v nekaterih zahodnih kapitalističnih državah ženske lahko le sanjale; ne zavedajo se tega, da lahko te pravice tudi izgubimo, kajti že večkrat se je izkazalo, da so za nekatere politične opcije te pravice odveč, nezaželene, moteče. Nevednost o zgodovini bojev različnih skupin žensk je posebej v širši javnosti še vedno precej široko razprostranjena. Tu imamo še veliko za postoriti.



ALI ME NOČETE, KER IMAM LASTNO MNENJE

RAZPRAVA

Jeza kot feministično orodje

Jasmina Šepetavc

Ko pišem ta esej, sedim ob moškem, ki ga želim umoriti. Pravkar sva bila vpletena v incident na letalu, kjer so bele stvarde se mojo prijateljico in sopotnico K poklicale v sprednji del letala in jo javno napadle; obtožile so jo, da poskuša zasesti sedež v prvem razredu, ki ni njen. Čeprav ji je bil sedež pripisan, ni dobila prave karte. Ko poskuša to razložiti, jo ignorirajo. Namesto tega ji govorijo s povzdignjenimi glasovi, kot da je otrok, kot da je tujka, ki ne govori letalske angleščine, da se mora prestaviti na drug sedež. Nočejo vedeti, da se je zmotila letalska družba. Hočejo samo zagotoviti, da bo belski moški, ki ima pravo karto, dobil sedež v prvem razredu. Ko se zaveva svoje nemoči, da bi karkoli spremenili v tistem trenutku, se usedeva vsaka na svoje mesto. /.../

Od trenutka, ko sva s K tistega popoldneva pomahale taksiju na newyorški ulici, sva bili soočeni z rasizmom /.../

Ta sekvenca rasnih incidentov, ki vključujejo črnsko žensko, je intenzificirala moj bes nad belskim moškim, ki je sedel ob meni. Čutila sem "ubijalski bes". Hotela sem ga nežno zabosti, ga ustreliti s pištolo, za katero sem želela, da bi jo imela v torbici. In ko bi gledala njegovo bolečino, bi mu potihoma rekla "rasizem boli" (bell hooks 1996, 8–11).

/.../ JEZA je bila tista, ki ga je napisala /.../ (Jane Anger, *Jane Anger her Protection for Women*, 1589).

Vse je mogoče uporabiti/razen tistega, kar je potratno (to si boste morale zapomniti, ko boste obtožene uničenja) (Audre Lorde 1984, 127).

Podoba jezne ženske ima svojo zgodovino: če verjamemo Bibliji, je njen protagonist – bog – na začetku časa, kot ga poznamo (šesti dan, če smo natančni), ustvaril človeka iz zemlje. Človek je bil enako moški subjekt Adam, ki naj bi bil narejen po stvarnikovi podobi, bog pa ga je dal na zemljo, da gospoduje ribam in pticam, živini in laznini. Ko si je človek, rojen v gospodarja, zaželel družbe, mu je bog ustvaril žensko. Njo že poznamo iz svarilnih zgodb, ime ji je bilo Eva, narejena pa je bila iz Adamovega rebra.

Eva je bila tudi tista, ki ni poslušala boga in je ugriznila v prepovedano jabolko, zapeljala svojega moža in oba prikrajšala za večni raj. Tako ni čudno, da ženska živi v večni pokori za svoj izvirni greh – ne samo seksualnosti, ampak tudi neposlušnosti. A Eva ni bila prva neposlušna ženska v (mitološki) krščanski zgodovini. Pred njo je bog ustvaril Lilit, ne iz Adamovega rebra, temveč iz zemlje, ki sta ji oba, Lilit in Adam, gospodovala v enaki meri. Lilit, ki se možu ni pokorila in ni hotela ležati pod njim – navsezadnje je bila ustvarjena enako kot on –, Adamu in bogu pobegne. Protoupornico Lilit, ki ima mitološke demonske razsežnosti, skozi zgodovino najdemo v podobah čarovnic in strašljivih nočnih bitij, pomilovanja vrednih noric, obsedenih z demoni ali pa z lastno žensko “naravo”, ki ji je tako v sakralni kot v posvetni obliki pripisana inherentna demonkost. V 20. stoletju se Lilit odslikuje v figurah jeznih in “zafustriranih” feministk, punk lezbijk, jeznih temnopoltih žensk, žensk, katerih jeza naj bi se ohladila šele, ko jih “blagoslovi” heteronormativna družinska sreča (vsak simptom ženske jeze ima svoj vzrok), gledamo pa jo tudi v plejadi (večinoma seksploatacijskih) filmov v podobah vampirk, ki stršijo po svetu, moškim pijejo kri, mlade device pa zapeljujejo v lezbištvo in so na koncu filma tako ali drugače poražene, ali v videih, kjer jezne ženske razbijajo avtomobile in patriarhatu zapeljivo kažejo fakiča, malo za šalo, malo zares, veliko za denar. In ko se jezna ženska spremeni v demonsko podobo, ta pa v popkulturno draženje, naredimo cel krog zgodovine jeznih žensk in dosežemo točko, ko sodobni Adam lahko reče: “Lepa si, ko si jezna.”

V izjavi sodobnega Adama je moč najti tisto isto pokroviteljstvo, ki skozi zgodovino le še bolj napaja feministično jezo. Jezo nad tem, da se tvoji upravičeni jezi nad situacijami dominacije in neenakosti spodmakne legitimnost, da se tvoj bes, ki izbruhne ob nevzdržnosti seksizma (in revščine in rasizma in ...), zaduši. Da je tvoja jeza navsezadnje zadušena v tebi sami, pokopana med ostanki afirmacije in žalosti, melanholije in slabe vesti, tega, da si vzameš prostor ali besedo, poguma in zaupanja v samo sebe. Zgodovina z ženskami povezanih čustev in vedenj, ki so označene kot naravne lastnosti, govori o priporočeni pasivnosti in miroljubnosti žensk, ki naj bi ohranjale mir v hiši, zahtevale bolj malo zase, bile tiho, ko je treba, predvsem pa se uslužno smejale. Tako Sara Ahmed začne svojo feministično zgodovino z osebno zgodbo o omizju, ki nam je kot izkušnja vsem zelo znana:

Okoli mize se zbere družina. Vedno sedimo na istem stolu: moj oče na enem koncu, jaz na drugem, moji sestri na eni strani, moja mama na drugi. Vedno sedimo tako, kot da poskušamo zagotoviti več kot svoj prostor. Otroški spomin, da. Ampak tudi spomin vsakdanje izkušnje v zares dobesednem pomenu izkušnje, ki se je zgodila vsak dan. Intenziven vsakdan: moj oče sprašuje, moji sestri in jaz odgovarjamo, moja mama je večinoma tiho. Kdaj intenzivnost postane napetost? (Ahmed 2010).

Intenziteta postane napetost, nadaljuje Ahmed, ko nekdo reče nekaj, kar se ti zdi problematično in na kar se moraš odzvati. Ko to narediš, ustvariš problem, postaneš problem, postaneš tista, ki je ubila veselje in srečo omizja, tisto srečo, katere ravnovesje je odvisno od skrbnega emocionalnega dela in tega, da veš, kdaj ostati tiho, kdaj zadržati svojo jezo: “Toliko stvari ne smeš povedati, delati, biti, da ohranjaš to podobo /sreče/” (*ibid.*). Iz mikrozgodbe družinskega omizja lahko preskočimo na makrozgodbe rasno razslojene Amerike – afroameriška feministka bell hooks piše podobno zgodbo kot Ahmed; zgodbo o rasni ločenosti, dominaciji belcev in seksizmu:

Da bi ohranili in vzdrževali belsko dominacijo, so belci kolonizirali črnske Američane, in del tega procesa kolonizacije je bilo to, da so nas naučili zatreti naš bes, da niso nikoli tarče kakršnekoli jeze, ki jo čutimo glede rasizma. Večina črncev dobro ponotranji to sporočilo. In četudi smo se mnogi naučili, da je potlačitev našega besa nujna, da smo v času pred rasno integracijo ostali živi, zdaj vemo, da smo lahko za vedno izgnani iz obljube ekonomske preskrbljenosti, če ta bes ni za vedno utišana (hooks 1996, 14).

In če Adam – bel, srednjeslojski/višjeslojski heteroseksualen moški – ostaja norma vključenosti v večinsko kapitalistično, patriarhalno in heteronormativno družbo, kaj drugega s perspektive zgodovine feminističnega in drugih manjšinskih bojov bolje opiše vključevanje v to večinsko družbo kot zatiranje jeze in potrpljenje? Naši jeziki so krvavi, saj se v njih grizemo vsakič, ko bi morali govoriti, se razjeziti, namesto tega pa potrpežljivo čakamo na transformacije, ki jih obljublja pojmovanje časa kot teleološkega napredka.

Že večkrat sem pisala o filmu *Rojene v plamenih*, gverilski nizkoprorračunski znanstveni fantastiki iz leta 1983. S svojim dokumentarnim stilom nas film stalno opozarja, da je tisto, kar prikazuje, naša realnost. Premisa zgodbe je preprosta in utemeljena na izkušnjah propada vseh revolucij, ki spolnih razlik niso jemale resno: deset let po socialistični revoluciji v ZDA, s katero naj bi dosegli enakost vseh, vlada na gospodarsko krizo odgovori z odpuščanjem (pretežno revnih, nebelih in queer) žensk. Resnica je ta, da revolucija za ženske ni prinesla niti velike transformacije družbenih odnosov niti ekonomske ali fizične varnosti: namesto vlade slednjo namreč zagotavljajo piščalke za opozarjanje na napad nad ženskami in gverilke na kolesih. Zato se ženske uprejo. Pri tem ni naključje, da so tiste, ki se uprejo in militarizirajo, prav feministke, punkerice, delavke, Afroameričanke, Latinoameričanke in druge nebelske ženske ter lezbijke – torej ženske, ki se niso znale smejeti dovolj na široko, da ne bi bile že vnaprej označene za problematične.

Tako na neki veliki konferenci v nekem dolgočasnem nemškem mestu v nekem ogromnem in dobro financiranem umetniškem centru pred neko publiko, ki je znala dovolj potlačiti svojo jezo, da je dosegla družbeno legitimnost in spodobno akademsko službo, ki vključuje obiskovanje konferenc, na katerih predstavlja (a)politične analize prepričanim, delim fascinacijo nad filmom, ki je za današnje apatične čase tako brezkompromisno radikalen, da že leta 1983 prikaže razstrelitev Svetovnega trgovskega centra kot simbola patriarhalnega kapitalizma (le da ga v fikciji ne razstrelijo talibani, temveč feministke, in pri tem ni smrtnih žrtev). Govorim in berem:

Ženske v filmu so prave revolucionarke, vztrajno verjamejo v revolucijo in njene zapoznele učinke, na katere ne čakajo le zadnjih deset let, temveč cela življenja in generacije, in režiserka Lizzie Borden si zastavi preprosto vprašanje: kaj bi se zgodilo, če bi bilo ženskam dovolj čakanja? Kaj, če bi vsakdanje podrejenosti, seksizmi, izčrpanosti, tišine, nasilje, strahovi postali premočni, da bi jih zamejili? Kaj bi bilo, če bi njihova jeza svoj višek dosegla v akciji, in nazadnje v oboroženem spopadu? V uničenju simbolov, ki niso njihovi? V uničenju jezika, ki o njih ne govori? Gre za vprašanja, ki jih je mogoče zastaviti prav v filmu, ki že od začetka feministične filmske prakse deluje kot eksperimentalna politična (plat)forma, prostor za premislek dejanskih političnih problemov.

V prvi vrsti sedi mlada akademičarka, ki me zabuljeno gleda skozi velika očala s črnim okvirjem, prezre poanto filma kot eksperimentalne podlage, ki je navsezadnje še vedno samo fikcija, in reče, da se ji zdi po opisu sodeč to sporen film, ker promovira terorizem. S to gesto naredi podoben pomenski preskok, kot ga naredi sodobni Adam, ko žensko jezo pacificira v ljubek izbruh, podoben otroškemu kričanju sredi trgovine, naj mu že damo tiste bombone, saj je bil vendarle cel dan priden, le da k problemu jeze pristopi z druge strani – jeza je problem, enačena s psihozo in norostjo, celo terorizmom (in kaj je v sodobnem svetu huje kot terorizem?). In četudi fikcijo pustimo ob strani, zgodovina feminizma uči, da nobena pravica žensk ni bila izborjena zlahka in brez konflikta, brez uličnih blokad in jeznih transparentov, brez gladovnih stavk in brezkompromisno jeznih zapisov, ja, včasih tudi militantnih akcij (večinoma brez drugih žrtev kot žensk samih) v času, ko ženske niso imele nobenega drugega kanala za sporočanje svojih idej in frustracij. V filmu *Rojene v plamenih*, v katerem nastopa več feministk, najdemo tudi resnično afroameriško odvetnico in aktivistko Florynce Kennedy, znano predvsem po zastopanju res jezne feministke Valerie Solanas, avtorice SCUM manifesta in ženske, ki je ustrelila Andyja Warhola v njegovem studiu The Factory. *Rojene v plamenih* se pokloni drugi referenčni točki aktivizma F. Kennedy, organiziranemu lulanju žensk na travi harvardskega kampusa, ker so bile sanitarije tam namenjene skoraj izključno moškim. Njen lik tako v filmu reče: “Imamo pravico do nasilja, vsi potlačeni ljudje imajo pravico do nasilja. Je kot pravica do lulanja, imeti moraš pravi prostor, čas in primerno priložnost.”

A hkrati je film *Rojene v plamenih* namerno zakodiran kot fikcija, znanstvena fantastika, ki opisuje aktivacijo jeze in združevanje različnih žensk, za katere sama režiserka Lizzie Borden ni verjela, da bi bila kdaj zares mogoča. V filmu bele premožne urednice vladnega časopisa sočustvujejo s feminističnimi cilji delavskih žensk, a hkrati mirijo gibanje, češ da je treba počakati na razvoj revolucije. Potrpljenje, sestre, potrpljenje. Film tako odslikava realnost tega, da je jezo tedaj, ko si naučen potrpljenja in ohranjanja sreče drugih, ko vstopiš na polje iskanja družbene legitimnosti v okvirih liberalnega individualizma, ki razvezuje usodo manjšinskih subjektov od kolektivne usode “njihove vrste” (bell hooks 1996), težko aktivirati kot orodje boja in transformacije. Ahmed s svojo parabolo, v kateri podaja izkušnjo vsakdanje družinske večerje, podobno opozarja na težo tišine – da zavoljo miru in sreče drugih spregledaš in vsakič znova preboliš žalitve, zatiranja, neenakosti in podrejanja – in na zapravljanje jeze, ki bi lahko, če bi bila uporabljena, postala močno feministično orodje družbene spremembe. Ko ne spregledaš in ne preboliš, pa odpreš polje zamolčanosti, negacije in tistega, kar je skrito pod pretvezo sreče, ali tistega, čemur se je potrebno odpovedati, da dobiš družbeno legitimnost. Zato Ahmed figuro feministke, ki ubija srečo, in zgodovino feministične kritike sreče prevede v manifestativno izjavo: “Ne spreglej, ne preboli.” (2010)

Zgodovina žensk je k sreči – a tudi tragično, glede na zanje usodne družbene kazni – polna tistih, ki niso prebolele, ki niso spregledale in se niso uklanjale. Knjiga *Mad, Bad and Sad: The history of women and the mind doctors from 1800 to the present* (2008) Lise Appignanesi v naslovu pomensko zveže tisto, kar je abjektno, izvrženo iz definicije normativne ženskosti: norost, upor in žalost se hitro prepletejo z deviacijo od spolnih norm specifičnega časa. Ženske, ki so bile razumljene kot evolucijsko narejene za materinstvo in dom ter kot intelektualno manjvredne, so se bile ob vse večjem intelektualnem naporu feminizma prvega vala prisiljene spopasti z na novo

mobiliziranimi močmi znanosti in medicine, ki je feministke in družbo svarila pred nevrastenijo (šibkimi živci), histerijo in drugimi pretežno "ženskimi boleznimi". Knjiga je polna konkretnih primerov žensk, ki deviirajo od družbenih norm: se ne poročijo, berejo, se umaknejo nadzorniškemu pogledu staršev, čutijo preveč, so obupane ... In posegov, ki iz upornic res naredijo točno tisto, kar jim je pripisala vnaprejšnja diagnoza: puljenja vseh zob (bakterije naj bi vplivale na možgane), odstranjevanja delov črevesja (enak argument), injekcij inzulina, farmakološkega eksperimentiranja z novimi uspavali, pomirjevali, antidepresivi itd. Ti posegi torej sami sproducirajo svojo diagnozo: zlomljena ženska telesa in krhki um. V drugem valu so feministke ponovno označene s pomensko mešanico norosti, slabe ženskosti in zagrenjenosti, ki pa jo gibanje uspe posvojiti, brezkompromisno ekscesivno poudariti in razkriti družbene konstrukte v ozadju definicij ženskosti. Tisto, kar se predstavlja za naravno, so zares performativne geste ženskosti, vpisane na ženska telesa, zvezane z družbeno obljubo legitimnosti:

V svojem primeru sem se morala natrenirati, opustiti tisti narejeni nasmešek, ki je kot nervozen tik na vsakem najstniškem dekletu. In to je pomenilo, da sem se nasmejala redko, ker sem se imela, po pravici povedano, zares bolj malo smejati. Moja "sanjska" akcija za žensko osvobodilno gibanje: bojkot smejanja, ob deklaraciji katerega bi vse ženske nemudoma opustile "prijetne" nasmeške, in se od tedaj smejale le takrat, ko bi jih kaj razveselilo (Firestone 1970, 90).

Ženske preplavijo ulice in uresničujejo vsaj prvi del znamenitega slogana na posterju tistega časa: *I am your worst fear, I am your best fantasy*. Women's International Terrorist Conspiracy from Hell (W.I.T.C.H.) subverzivno prevzame podobo feministične čarovnice v politične namene, ženske pišejo jezne manifeste, delajo dokumentarne in eksperimentalne filme: Martha Rosler na primer z besom našteva abecedo kuhinjskih pripomočkov, ki jo kmalu zamenja nasilna gestikulacija ženske, ki se upira pomenski enačbi ženska = gospodinja. Takrat dobimo tudi množico inventivne teorije, ki ni napisana za napredovanje po kapitalistični lestvici prestiža (biografije feministk se zato tragično berejo kot zgodbe o revščini in zapuščenosti), temveč kot jezna vaja v feministični utopiji, zamišljanje lezbične utopije gverilk in poraženih patriarhov M. Wittig ali konca reproduktivnega dela v teoriji S. Firestone. V devetdesetih jezna dekleta Riot girrrl s punkovsko surovostjo govorijo o seksizmu, patriarhatu, spolnem nadlegovanju, nasilju; afirmirajo queer seksualnosti in nov val feminizma, ki pa se je vse bolj prisiljen soočati s hrbtno platjo feministične emancipacije in gibanja: popularizirano različico (post)feminističnega zadovoljstva s tem, kar smo dosegli, pomirljivim aktivizmom tistih, ki si zaupanje v progresivizem lahko privoščijo. Jeza tako postane legitimno čustvo gibanja, četudi ima gibanje od vsega začetka do nje ambivalenten odnos: je ovira ali politično uporabna emocija? (Helal 2005, 79). "Moj odgovor na rasizem je jeza", piše A. Lorde, ki 1984 opiše strah pred uporabo jeze: "Večino svojega življenja sem živela s to jezo, jo ignorirala, se na njej hranila, se jo naučila uporabiti, preden bi uničila moje vizije. V preteklosti sem to počela v tišini, bala sem se njene teže. Moj strah pred jezo me ni naučil ničesar. Tvoj strah pred to jezo te tudi ne bo naučil ničesar" (Lorde 1993/1984, 124). Danes, v t. i. postfeminističnem času, pa se zdi, da je feministična jeza prikazana/razumljena kot preživet afekt: zakaj bi se pritoževale in bile jezne, če smo dosegle vse?

V osemdesetih letih prejšnjega stoletja M. Atwood napiše roman *Deklina zgodba*, ki ga je bilo letos moč gledati v obliki serije. Leta 2017 *Deklina zgodba* deluje kot avtoričina vizionarska napoved posttrumpovske "postfeministične" Amerike: v romanu in seriji spremljamo Of-fred, tako imenovano dekle (gospodarja Freda, kot pove njeno ime, *of Fred*), ki po državnem udaru v ZDA in uveljavitvi teokratske države Gilead postane ena izmed "posod" za rojevanje otrok. V namen prokreacije v vse bolj onesnaženi in vse manj plodni družbi je podvržena (ob)rednim posilstvom. Roman in serijo spremljamo iz prvoosebne pripovedi ženske, ki govori o življenju pred spremembo, o vsakdanjem življenju naše realnosti, relativne zadovoljnosti v vsakdanjih potrošniških ritualih pitja kave, klicanja *uberja*, družinske zasebnosti. Pa tudi pomankanju refleksije in jeze, tišine ob tem, ko oblast vzame najprej male, potem vse večje pravice – vlada odpusti vse ženske, jim vzame moč upravljanja z lastnim denarjem in zapre meje –, potrpljenje ob čakanju na izid prihodnosti, v postfeministični veri v progresivno linearno časovnost, ki nas prepričuje, da so priborjene pravice žensk in LGBT populacije vendarle nepovratne. Nič ni nepovratno, nam govori *Deklina zgodba*, sploh ne pravice manjšin, najmanj reproductivne pravice, s konstrukcijo ženske "narave" zvezane tako močno, kot je od nje nasilno razvezana jeza.

Še nekaj o upravičenosti jeze: bell hooks, S. Ahmed, A. Lorde in druge ženske nam govorijo, da je jeza res lahko tudi destruktivna, najbolj takrat, ko v tišini uničuje naše vizije. Govorijo tudi, da je lahko tudi neupravičena, kar je ob zamišljanju kakršnekoli feministične politike in zamišljanja alternativnih prihodnosti ključna lekcija:

/.../ pomembno je, da iz feministične emocije ne naredimo mesta resnice: kot da je vedno jasno ali samoumevno, da ima naša jeza prav. Ko jeza postane pravičniška, je lahko zatiralska ... Vemo, kako zlahka se politika sreče sprevrne v politiko jeze: predpostavka pravice do sreče se lahko zelo hitro obrne v jezo na druge (imigrante, priseljence, tujce), ki so nam to srečo, ki naj bi bila naša "pravica", vzeli (Ahmed 2010).

Jeza je kot feministično čustvo mesto boja in redefinicij, refleksije razlik, ki mobilizirajo jezo na drugačne načine in z različnih lokacij podrejenosti. Njeno izražanje pa je lahko v kontekstu samega feminizma problematično: A. Lorde in b. hooks v esejih večkrat pišeta, kako črnska ženska, črnska lezbijka, lahko postane problem in vzrok slabe vesti belih feministk, kako črnka, ko vstopi v sobo, "ubije njihovo srečo". A če nam uspe afirmirati podobo ubijalke sreče, ki opozarja na resne probleme širše družbe in manjšinskih gibanj ter nam pomaga razumeti razlike, če nam uspe opustiti pojme žrtve, slabe vesti in melanholije, ki so pasivne, reakcionarne sile in ena večjih pasti feminističnega gibanja (Manifest Xenofeminizma¹ 2015) ter jih zamenjati z dolgo potlačeno jezo kot afirmativno, aktivno silo, bi utegnili ugotoviti, da ima jeza tudi potencial kreativnosti. Jeza je lahko feministična moč, orodje, ki pomaga ustvarjati

¹ Manifest je delo feminističnega kolektiva Labia Cuboniks in obravnava vprašanje feminizma v odnosu do vse bolj kompleksnega, tehnološko medijiranega sveta. Manifest razpira vprašanje, ali lahko manjšine uporabljajo tehnologije za boj na več ravneh politične, materialne in konceptualne organizacije. Dostopen je na: <http://www.laboriacuboniks.net/#firstPage>

svet, kjer lahko “/.../ vse naše sestre rastejo, kjer lahko naši otroci ljubijo, in kjer bosta moč dotika in srečanja z razliko druge ženske in čudenje sčasoma presegla potrebo po uničenju” (Lorde 1993/1984, 133).

bell hooks v uvodnem citatu opisuje, kako si želi, da bi ubila moškega, ki sedi ob njej, moškega, ki je simbol kontinuitete potlačenosti, ranjenosti in travme nje, K in drugih žensk. Na koncu ga ne ubije, temveč napiše esej o jezi in njenih transformativnih močeh, ki pridejo na dan, ko te ubijalski bes spodbudi h govorjenju, pisanju, predavanju, uporabi pri družinski mizi, njenim ustaljenim vzorcem, aktivizmu, zamišljanju alternativne prihodnosti in borbi zanjo: prihodnosti, ki je odprta in ni nikoli predvidljiva – v dobrem in slabem smislu – in prav zato terjaja kontinuiran feministični boj. Vse avtorice, ki so kdaj začutile jezo in pisale z njo in o njej, *Rojene v plamenih* in *Deklina zgodba* govorijo o tem, da se svoje jeze ne smeš ustrašiti, temveč jo lahko uporabiš z jasnim zavedanjem o tem, kar nas zatira, in prihodnosti, ki jo hočemo. Jeza ne kot destrukcija, temveč kreacija na nek način odpira novo pomensko polje, uporabo in redefinicijo afekta jeze na feminističen način:

Ni jeza črnih žensk tista, ki kaplja po zemeljski obli kot okužena tekočina. Ni moja jeza tista, ki sproži rakete, zapravi preko šestdeset tisoč dolarjev (sic!) na sekundo za izstrelke in druga sredstva vojne in smrti, kolje otroke v mestih, dela zaloge živčnega plina in kemičnih bomb, sodomizira naše hčere in našo zemljo. Ni jeza črnske ženske tista, ki razpade v slepo, dehumanizirajočo moč, nagnjeno k popolnemu uničenju vseh nas, razen če se ji ne zoperstavimo s tistim, kar imamo, svojo močjo, da preizprašujemo in redefiniramo pogoje, pod katerimi bomo živeli in delali; našo močjo, da si zamislimo in rekonstruiramo, jeza za bolečo jezo, kamen za težkim kamnom, prihodnost razpršujoče razlike in zemljo, ki bo podpirala naše odločitve (ibid.).

Pri afirmaciji jeze kot feminističnega orodja in vira energije nam lahko pomaga bogata zgodovina jeznih žensk kot feministična in queer utopična vaja, ki povezuje preteklost s sedanjostjo in prihodnostjo. In v dnevu, na katerega pišem, imamo (še vedno) dovolj razlogov za jezo.

Literatura

Ahmed, Sara: *Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects)*. The Scholar and Feminist Online 8.3/2010. http://sfonline.barnard.edu/polyphonic/print_ahmed.htm (1. 9. 2017).

Appignanesi, Lisa: *Mad, Bad and Sad: The history of women and the mind doctors from 1800 to the present*. London, Virago Press, 2008.

Firestone, Shulamith: *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam Books, 1970.

Helal, Kathleen: *Anger, Anxiety, Abstraction: Virginia Woolf's "Submerged Truth"*. South Central Review, 22 (2)/2005, 78-94. <http://www.jstor.org/stable/40039872> (1. 9. 2017).

hooks, bell: *Killing Rage: Ending Racism*. New York: Henry Holt and Company, 1996.

Lorde, Audre: *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Quality Paperback Club, 1993.

Laboria Cuboniks: *Xenofeminist Manifesto*, 2015. Dostopno prek: <http://www.laboriacuboniks.net/#firstPage> (1. 9. 2017)

Povzetek

V članku govorim o jezi. Natančneje: govorim o jezi kot o čustvu, ki je bilo ženskam skozi zgodovino odvzeto ali pa v procesu socializacije potlačeno v uslužno feminilnost; jezi kot kritiki, ki se ji morajo manjšinski subjekti odreči, če želijo imeti dostop do vsaj dela privilegijev kapitalistične, patriarhalne, heteronormativne in belske družbe; predvsem pa o jezi kot močnem in nujnem orodju feministične transformacije, če nam jo uspe artikulirati in uporabiti transformativno.

Summary

In this article I talk about anger. More specifically, I talk about anger as an emotion that throughout history has been denied to women or suppressed through the process of socialization into a subservient femininity; about anger as a criticism that minority subjects have to relinquish if they wish to gain access to at least a portion of the privileges of capitalistic, patriarchal, heteronormative and white society; and above all about anger as a powerful and necessary tool for feminist transformation, if we can manage to articulate it and apply it transformatively.

Ključne besede:

feminizem, jeza, rasa

Key Words:

feminism, anger, race

RAZPRAVA

“Grozljivke so svetovi, v katerih te denar, privilegiji in moč ne morejo rešiti.”¹

Petra Meterc

V članku bomo v sedmih sodobnih filmih, ki sta jim skupna žanr grozljivke ter ženska kot osrednji karakter, raziskovali prikaz ženskih likov, njihovih teles, seksualnosti in z njimi povezanih družbenih norm. Ugotavljali bomo odstopne od žanrskih konvencij, ki so v preteklosti ženskim karakterjem določale klišejske enodimenzionalne vloge, ter prevprašali uporabnost teh odstopanj za načenjanje feminističnih vprašanj.

¹ Dostopno na: <https://www.theguardian.com/film/2016/nov/03/carrie-stephen-king-brian-de-palma-horror-films-feminism>; pridobljeno 25.9.2017.

Žanr grozljivke je dolgo časa veljal za prvaka v izumljanju inovativnih načinov izmaličenja ženskih teles ali pa njihovih pošastnih izrojenosti v skladu z binarno delitvijo na dobro in zlo, na žrtve in storilke. Ženske so bile v grozljivkah večinoma mlade in lepe žrtve groze ali od lastne seksualnosti izrojene pošastne obsedenke, brezpogojno ljubeče matere ali psihično nestabilne detomorilke po vzoru Medeje. Sodobni žanrski film pa žensko pogosto postavlja v ospredje z namenom, da tovrstne delitve briše, postavlja pod vprašaj, oziroma na njihovem preseku išče možnosti emancipacije. Kako se tega loteva in ali kljub žanrski raznolikosti lahko govorimo o podobnih tendencah in o grozljivki ter njenih podzvrsteh kot enem izmed bolj uporabnih žanrov za načenjanje feminističnih vprašanj, bomo pogledali na primerih nabora sedmih filmov iz obdobja zadnjih štirih let. Izbrane filme smo v grobem razdelili na dva primerjalna sklopa, pri čemer prva skupina filmov v ospredje postavlja ženske v vlogah mater, druga pa mlajše ženske v obdobju odrasčanja.

Začnimo z *Babadookom* (The Babadook, 2014) avstralske režiserke Jennifer Kent. Ta zastavi žanrsko preverjeno formulo: mamo Amelio (Essie Davis) in njenega šestletnega sina Samuela (Noah Wiseman) v lastni hiši začne preganjati strašljiv lik iz otroške slikanice Babadook. Amelia je psihično in fizično izžeta ovdovala mati, ki povsem izčrpana ter očitno depresivna ne zmore več opravljati dela negovalke v domu za ostarele ter edinega starša obnem. Samuel je težaven otrok, zaradi česar ga za nekaj dni izključijo iz šole; tudi Ameliina sestra ga označi za napornega otroka in ga ne želi v bližini svoje hčerke.

Po skupnem prebiranju najdene otroške knjige o demonskem bitju Babadooku, začne to bitje ob nočeh preganjati Samuela. Sprva se Amelia na sinove nočne strahove odziva kot zgleden starš, zagotovi mu, da pošasti ne obstajajo ter ga pomiri, da lahko zaspi. A sinovo prebujanje ji krade že tako slab spanec, med blodnjavo prestrašenostjo si z oklepanjem in dotikanjem ves čas prilašča njeno telo, pomenljivo je prikazan tudi njegov vdor v njeno intimno, ko priteče v njeno sobo, medtem ko se ona samozadovoljuje. Amelia se na sinov strah kmalu začne odzivati z jezo, Babadook pa začne preganjati tudi njo, dokler je preganjavica ne obsede do točke, ko se obrne proti sinu in ga večkrat poskuša ubiti. Film strašenje ves čas vzporeja z Ameliinim psihičnim počutjem, izvore zanj pa zastavi v njenem žalovanju, pomanjkanju intimnosti, prevelikem bremenu matere samohranilke ter izločenosti iz okolja, ki ji ves čas dopoveduje, da je kot mati neuspešna. Čustvene opore pravzaprav nima: sestra ji govori, da je že čas, da preboli partnerjevo smrt in jo označi za slabo mamo, ko ji očita, da tudi ona ne prenaša lastnega sina. Ne verjame ji, da se v njeni hiši dogaja nekaj zlega. Amelio obiščeta tudi socialna delavca, ki izrazita dodatne dvome o primernosti njenega starševstva.

Po vrtoglavih žanrskih grozotah o nezmožnosti pobega pred zlom v lastnem domu, film z nekaj ekstremno nasilnimi konfrontacijami vseeno ponudi srečen konec. Ob soočenju Amelie z videnjem pokojnega moža v demonu, ki se ga ni mogoče povsem znebiti, se ta izkaže za metaforo njenega žalovanja. Amelia Babadooka zapre v klet, kjer ga vsakodnevno obišče ter nahrani, s tem pa film dobi precej poenostavljeno rešitev. S feminističnega vidika so v filmu bolj kot žalovanje pomembne problematike, ki se jih film ob koncu ne dotika več: družbena norma brezpogojne ljubezni do svojih otrok, iz katere izhaja obsojanje domnevno slabega materinstva in okolica, ki ne prepozna Ameliine osebnosti.

Podobno je zastavljen film *V senci* (Under the Shadow, 2016) Babaka Anvarija, umeščen v postrevolucionarni Teheran v času iransko-iraške vojne. Ko moža zdravnika vpokličejo na obvezno služenje na fronto, ostaneta Shideh (Narges Rashidi) in njena šestletna hči Dorsa (Avin Manshadi) v stanovanju večje hiše sami. Ko Dorsa izgubi svojo igračo, jo ponoči začnejo strašiti zlobni duhovi džini. Ti kmalu obiščejo tudi Shideh, ki je prej hčerki dopovedovala, da ne obstajajo, istočasno pa Irak začne bombardirati Teheran. *V senci* Shideh – v nasprotju z Amelio iz *Babadooka* – predstavi kot mater, ki sicer ni preobremenjena, a je žrtev zasebnih in političnih omejitev. Zaradi aktivizma v času revolucije ji oblasti ne dovolijo nadaljevati študija medicine, njen mož pa misli, da je to za družino pravzaprav bolje, saj lahko tako ob njegovi prezaposlenosti prevzema skrb za hčerko. Shideh je tako pahnjena v očitno utesnjujočo vlogo gospodinje. Njena edina aktivnost, ki ni vezana na družino, je vadba aerobike v dnevni sobi z Jane Fonda iz skrivne zaloge VHS-ov iz časa pred revolucijo, ki jo Shideh izvaja z vojaško odločnostjo. Bolj kot stremljenje k idealnemu telesu nasmejanih poskakujočih zahodnih žensk na kaseti, ta dejavnost deluje kot poskus ohranjanja zdravega duha.

Ko začno Shideh in hčerko preganjati džini, se v filmu izrišeta možni vlogi zlobne matere in zlobnega otroka, saj z medsebojnim podajanjem krivde za izgubo oz. namerno skrivanje izginule igrače film ne dopušča enosmernih interpretacij groze. K temu pripomore tudi prikaz nadnaravnega v filmu, ki se večinoma lahko interpretira kot sanje oz. posledica Shidehinih tesnob. Ko ta išče pomoč pri sosedih v zgradbi, predvsem pri starejših ženskah, ji nihče ne verjame. Ko v paniki ponoči s hčerko zbeži iz hiše ter pozabi na naglavno ruto, ji policijski avtomobil, ki se pripelje naproti, ne predstavlja rešitve, ampak dodatno represijo zaradi neprimerne razkritosti. Dvom vase in občutek, da neprimerno skrbi za hčerko, ker v hiši ostaneta med zračnimi napadi, ji poleg starejših sosed prek telefonskih klicev vzbuja tudi mož, ki ves čas dvomi v njeno presojo o tem, kaj je dobro za hčerko.

Tako kot Amelia in njen sin pobegneta od *Babadooka*, se tudi Shideh in Dorsa rešita iz krempljev džina, ki se v pojavi dušечега čadorja opredmeti šele v zadnjih, vedno bolj kaotičnih preganjanjih po hiši. A ne za dolgo, saj se v zaključnem prizoru vožnje iz mesta na zadnjem sedežu avtomobila znova prikaže igrača, ki je sprožila zlo in/ali izredno psihično stanje junakinje. Film *V senci* v problematizaciji patriarhalnih razmerij ter prebijanju žanrskih konvencij grozljivke preseže *Babadook* z odprtim koncem, ki Shidehinega položaja ne poenostavi z razrešitvijo "osnovnega problema", temveč se na simbolni ravni jasno bere kot tematizacija različnih pritiskov patriarhalne družbe, ki ji še vedno sledijo.

Mamaščevalka (Prevenge, 2016) režiserke Alice Lowe, ki je film režirala in v njem noseča tudi igrala, materinstvo postavi v okvir slasherja z nosečnico v glavni vlogi. Nosečnost prevzame nadzor nad telesom glavne junakinje Ruth (Alice Lowe) – podobno, kot se to zgodi z nosečo izbranko teme (Mia Farrow) v *Rosemaryjinem otroku* (Rosemary's Baby, 1968) Romana Polanskega. A če v klasiki iz šestdesetih sistematičen nadzor nad Rosemaryjinim telesom prevzame tako bližnja okolica (začenši s pogosto prezrtim partnerskim posilstvom) kot demonski otrok, ki ga donosi, na nosečo Ruth vpliva strašljiv deformiran glasek, ki ji govori iz maternice. Z nepopustljivo jezo do patriarhalne družbe jo usmerja na njenem slasherskem pohodu, obenem pa ji pogosto očita, da je zguba, ki bo večno ostala sama. Ruth z nožem reže

vratove ali zabada žrtve, vse to pa počne neobremenjeno in neperformativno, z žrtvami komunicira kot običajna ženska, ki ima pač vsega dovolj, kar deluje komično. Žrtve izbere ob naključnih srečanjih z osebami, ki na različne načine predstavljajo vse, kar je narobe z moškocentrično in mizogino družbo okoli nje. Prvi dve žrtvi sta moška, kasneje je žrtev ženska na razgovoru za službo, ki jo že na začetku zavrne, ker je noseča, ob čemer ji glasek prišepne: "Ti ljudje odločajo o tem, kdo živi in kdo umre. Nekateri od njih so ženske." Nosečnost je pri Ruth predstavljena kot izredno in ne ranljivo stanje, ki ga na zdravstvenem pregledu babici opiše kot "sovražen prevzem", ta pa ji zgolj pritrdi: "Zdaj nimate več nobenega nadzora nad svojim razumom in telesom", in celo z nasmeškom doda, da je negativnost slaba za otroka, s čimer film poudari ironično diskrepanco med materinim doživljanjem nosečega stanja ter družbenimi zahtevami glede njenega počutja, ki očitajoče predpostavljajo, da vsako odstopanje od dobrega psihičnega počutja pomeni tudi škodo otroku. Pri tem se zdi Alice popolnoma ravnodušna, na naključen klepet o rojstvu kot čudežu življenja pa naveličano odvrne, da je "narava sicer kar pizda".

Po nekaj pohodih z nožem film razkrije tudi razlog, zaradi katerega je Ruth brez partnerja – še preden bi izvedel, da je zanosila, je njen partner namreč umrl v nesreči pri plezanju, za katero nosi odgovornost njegova plezalska ekipa. Ko ob koncu filma Ruth ubije tudi dva iz omenjene ekipe, se morda zdi, da film podobno kot *Babadook* razlog za njeno jezo postavi v žalovanje, a Ruth na določeni točki reče: "Ne žalujem. Noseča sem.", pri čemer se zdi, da je žalovanje morda sprožilni povod, a zagotovo ne razlog za njeno jezo. Razlogi namreč tičijo v njeni izkušnji z odnosom, ki ga ima do nosečnic patriarhalna družba in sega od mitizacije in idealizacije nosečnosti in rojstva na eni, pa do patologizacije, ki nosečnici onemogoča enakovredno obravnavo, na primer pri iskanju službe, na drugi strani.

Vsi trije obravnavani filmi, ki pod lupo jemljejo žensko v vlogi matere, se izogibajo klišejskim prikazom materinstva. Izognejo se tudi popreproščeni delitvi na popolne matere, kakršna je bila mama obsedene hčerke v Friedkinovem *Izganjalcu hudiča* (The Exorcist, 1973), pa tudi Rosemary v že omenjenem *Rosemaryjinem otroku* na eni strani, ter na drugi strani izprijene matere, posesivne, ljubosumne in maščevalne povzročiteljice travm, kakršne najdemo v Hitchcockovem *Psihotu* (Psycho, 1960), v De Palminem *Carrie* (1967) ali pa v Cronenbergovi *Zalegi* (The Brood, 1979). Pri obravnavanih treh filmih opazujemo ženske, ki so zmožne tako ljubezni kot odklanjanja skrbi, malomarnosti ali nasilja. Kljub poudarjeni tematiki odsotnosti partnerjev protagonistk, se v vseh filmih izrišejo problemi, ki so predvsem družbenega izvora in ne izhajajo iz umanjkanja moškega v življenju protagonistk. Od vseh vpeljanih problematik patriarhalno naravnane družbe se v vseh treh filmih za najbolj represivnega izkaže družbeni konstrukt popolne matere ter obsojanje vsega, kar od njega odstopa, vsi filmi pa z zavrnitvijo ženskega zavezništva kot rešitve izpostavijo dejstvo, da so tudi ženske lahko tiste, ki z obsojanjem in zatiranjem vzdržujejo patriarhalna pravila. Nasilje v filmih, bodisi usmerjeno proti ženskam ali pa povzročeno od žensk, se tako rojeva iz psihične obremenjenosti in posledične depresije, tesnobe ali čustvene otopelosti zaradi nezmožnosti in/ali zavračanja prilagoditve družbeno-političnim okvirjem materinstva ali ženskosti.

Sedaj se obrnimo k filmom, ki tematizirajo položaj odraščajočih deklet. Filmi o odraščanju grozljivo povezujejo predvsem s spreminjajočim se telesom in družbenimi normami ženstvenosti ter seksualnosti. Najbolj ekspliciten primer je zagotovo “telesna grozljivka” *Surovo* (Grave, 2016) Julie Docournau. Ta ob začetku študija na veterinarski fakulteti spremlja vegetarijansko brucko Justine (Garance Marillier). Ko jo v enem izmed iniciacijskih obredov (med drugim nove študente polivajo z živalsko krvjo, kar močno asociira na *Carrie*) prisilijo, da pogoltne surova zajčja jetra, se v Justine prebudi želja po mesu, ki kmalu preide v kanibalstvo.

Justine, ki je tihe in zadržane narave, se na mikroagresije iniciacijskih poniževanj in heteronormativnega divjaško žurerskega vzdušja na fakulteti odziva fizično: od krvavenja nosu, praskanja do krvi med nespečnostjo, bljuvanja las (Justine očitno razvije trihofagijo), po katerem ji v stranišču naključno dekle, ki misli, da je slišala bulimično bruhanje, prijazno namigne, “da gre z dvema prstoma lažje”, do kompulzivnega prenašanja s surovim živalskim mesom in kasnejše sle po človeškem mesu. Zunanji pritiski povezani z vsiljevano kategorizacijo njene ženstvenosti in seksualnosti, ji dajo dodaten zagon za eksperimentalne telesne prakse. Izjemno nazoren je denimo prizor neposrečene depilacije sramnih dlak, v katero jo malodane prisili sestra, po katerem prvič okusi človeško meso. Ko jo na zabavi prisilijo v poljubljanje z naključnim študentom, mu Justine odgrizne ustnico.

V filmu tudi edini prikaz spolnosti odstopa od normativov: zgodi se med zadetima Justine in njenim istospolno usmerjenim sostanovalcem, pri čemer za prvo vrhunec predstavlja lakomen ugriz v njegovo ramo. Justine na svojih pohodih moške tako dobesedno žre in izgublja nadzor nad vedno močnejšimi plenilskimi vzgibi. Kasneje izvemo, da ima kanibalške nagibe tudi njena sestra in ko slednji po množtvu nazornih in krvavih prizorov stvari dokončno uidejo iz rok, se Justine vrne domov, kjer izve, da sta s sestro nagnjenje prevzeli po mami in da se ga bo morala naučiti obvladati. Kljub nekaj prizorom, ki verjetno niso primerni za občutljive gledalce, Justine v *Surovo* ni prikazana kot pošastni drugi, temveč predvsem kot nekdo, čigar spopadanje s telesnimi spremembami in pritiskom okolja je skupaj z ostalimi psihofizičnimi odzivi prikazano v luči človeških strahov in negotovosti mlade ženske.

Telesnost v ospredje postavlja tudi film *The Fits* (2015) režiserke Anne Rose Holmer, ki spremlja enajstletno Toni ob preživljanju popoldnevov v skupnostnem športnem centru. Film z vzpostavitevijo prostorske delitve centra na telovadnico za boks, ki jo večinsko nasekujejo fantje, in telovadnico, v kateri trenira plesna skupina deklet, ter s Tonijinim prehajanjem med eno in drugo, saj se v centru najprej ob starejšem bratu uči boksa, kasneje pa jo premami ples, slika predpubertetno odkrivanje spola. Film je skop z dialogi, Tonijini odzivi na zanjo novo skupinsko žensko dinamiko pa so izraženi z njeno držo, prilagajanjem telesa na nove načine gibanja ter njenim prostorskim umeščanjem v skupini. Ko Toni v celoti osvoji gibe, začno dekleta iz skupine napadati nekakšni spazmični krči zvijanja in omedlevanja. In čeprav jim skrivnostni napadi sprva predstavljajo grozo, se, ko ugotovijo, da niso nevarni, do njih začnejo opredeljevati kot do posebne izkušnje, ki jim kljub strahovom vzbuja

zanimanje. Njihovi pogovori spominjajo na skrivno, a navdušeno deljenje izkušenj prve menstruacije ali spolnega odnosa.

V filmu *The Fits* nepojasnjene napade, ki obsedejo dekleta, sprva dojemamo kot nadnaravno grozo. Bolj kot dekleta sama pa strašijo fante in vodstvo centra. V zadnji plesni sekvenci dekleta vpeljejo gibe iz napadov v svojo koreografijo, s čimer grozo, ki je za nekaj časa prevzela nadzor nad njihovimi telesi, vzamejo za svojo. Ko jih film tik pred koncem prikazuje ob izvajanju koreografije na različnih lokacijah, tako v boksarskem ringu kot v telovadnici za ples, v izpraznjenem bazenu ter na cestnem nadvozu, je jasno, da dekleta prevzemajo nadzor nad lastno nepredvidljivo razvijajočo se telesnostjo, obenem pa s pojavitvijo v prostorih izven njim namenjene telovadnice dajo jasno vedeti, da jih krči ne omejujejo ter da se jih ne sramujejo. Naslovni krči zagotovo namigujejo na menstrualne krče ali krče ob nosečnosti – na telesne pojave, ki so vsaj deloma zavestno neobvladljivi. Ko jih dekleta sprejmejo in se jih ne bojijo več, film pokaže, da prihaja groza predvsem iz patriarhalne družbe, ki ženske telesne pojave bodisi mistificira ali demonizira. Če je v *Carrie* istoimenska junakinja ob prvi menstruaciji prestrašena in jo mladostniki v šoli zasmehujejo, doma pa jo označijo za nečisto in povezano s hudičem, *The Fits* telesno izkušnjo, ki je bila v grozljivkah doslej predstavljana negativno in izrabljena kot izhodiščna točka za nesrečno usodo junakinje ali ljudi okoli nje, predstavi kot potencialen izvor moči.

Ponoči hodi sama (*A Girl Walks Home Alone At Night*, 2014) režiserke Ane Lily Amirpour, je žanrska mešanica neo-noirja in iranskega novega vala, ki, čeprav v ospredje postavlja zgodbo vzorca "dekle sreča fanta", v pripoved vmeša tudi grozo. Črno-bel film je umeščen v fiktivno mesto Bad City, v katerem govorijo farsi, a bi se lahko dogajal tako v Iranu kot v kakšnem ameriškem postindustrijskem predmestju. Uporniško dekle v čadorju in kavbojkah s temnim make-upom se ponoči sama potika po mestu, a če bi od naslova pričakovali, da je v nevarnosti, ker ponoči sama hodi domov, se motimo. Dekle je namreč vampirka, ki zalezuje moške stranke lokalne prostitutke in s tem nevarnosti noči, ki prežijo na ženske, prevzema v svoje roke. Čador, ki ob njeni vožnji z rolko v vetru deluje kot Drakulino ogrinjalo, se iz simbola postrevolucionarnega patriarhalnega Irana spremeni v ogrinjalo (anti)junakinje, za katerega se zdi, da ji nudi supermoč. Ko na enem izmed svojih sprehodov sreča Arasha (Arash Marandi), do moških prvič ne nastopi nasilno. V drugem delu filma se fokus preusmeri na razvoj njunega vampirsko-človeškega in s tem asexualnega odnosa. A predatorski pohodi v filmu so kljub glavnemu ljubezenskemu zapletu tisti, ki osrednji ženski lik predstavijo kot uporno dekle, ki kaznuje moško nasilje ter seksizem – dekle med drugim zagrozi celo lokalnemu uličnemu dečku: ko ga zasliši, "če je priden fant", mu zašepeta, da ga bo celo življenje opazovala.

Za konec omenimo še film *The VVitch: A New-England Folktale* (2015) Roberta Eggersa, ki v tematiki še najbolj odstopa od prej omenjenih. Film je postavljen v Novo Anglijo 17. stoletja in spremlja iz skupnosti izgnano puritansko družino, ki živi ob robu gozda. Ko najstarejši hčeri, pubertetnici Thomasin (Anya Taylor-John) med čuvanjem brata dojenčka ta nepojasnjeno izgine, družino, ki je zaradi izgnanstva že tako na robu preživetja, začno preganjati še druge grozote. Med razlogi za izginotje se med najmlajšimi otroki v družini

omenja čarovnico, ki naj bi otroka odnesla v gozd, obenem pa Thomasin obtožijo, da je sama čarovnica. Kljub temu, da starša sprva otrokom odvrčata, da čarovnice ne obstajajo, ju njuna obsedenost z grehom, ki ga biblično povezuje z naravo, kmalu spodbudi, da tudi sama za nesreče delno krivita Thomasin, za katero menita, da bi morala, ker se "spreminja v žensko", oditi od doma ter služiti drugi družini.

Film grozo gradi na prizorih videnj v gozdu, ki namigujejo na obstoj čarovnic in nadnaravnega: v eni izmed sanjskih sekvenc opazujemo golo žensko telo, prekrito s krvjo, spet drugič starejšega sina v gozdu ugrabi zapeljivka v rdečem plašču, sin pa kasneje doma v deliriju umre. Ob koncu filma se družina obrne proti Thomasin, a vsi razen nje umrejo, pri čemer Thomasin v samoobrambi ubije svojo mamo. Za glavnega morilca se izkaže domači črn kozel, ki Thomasin zvabi v gozd, kjer se kasneje priključi plešočemu krogu golih čarovnic.

Film zgodovinsko temo čarovništva, družinske obsedenosti z grehom ter njegovega povezovanja z (žensko) naravo obravnava kritično, a vmesni prizori nadnaravnega ter končne stereotipne podobe golih zapeljivih žensk, ki sledijo princu teme, ne presežejo klišejskih upodobitev bogaboječih tradicionalnih žensk ali golih zapeljivk, četudi naj bi simbolizirale ženske, osvobojene družbenih omejitev.

Vseh sedem zgoraj naštetih filmov lahko označimo za žanrsko inovativne, saj različna žanrska določila grozljivega presegajo ali obračajo z vpeljavo kompleksnih osrednjih ženskih karakterjev. Prav vse režiserke_ji omenjenih sodobnih filmov, pri čemer je potrebno poudariti, da gre v kar petih primerih za ženske, kot glavni lokaciji izvajanja patriarhalne represije izpostavijo materinstvo in spolno dozorevanje. Čeprav je nedvomno eden izmed razlogov za izbor lokacij dejstvo, da je ob njih represija nad sodobno žensko še dodatno okrepljena in/ali očitna (ponekod se ta v zadnjem času z vzponom konservativnih pobud glede pravice do splava ipd. celo povečuje), bi lahko rekli, da gre tudi za kritičen odgovor žanrskim filmskim predhodnikom, ki so obe lokaciji pogosto izrabljali zgolj za zanimivejši razvoj oziroma zasuk v filmski pripovedi, redko pa so pristopali kritično do z njimi povezanih patriarhalnih norm ali od njih zavestno odstopali.

Sodobni filmi materinstvo in spolno dozorevanje tematizirajo tako v luči idealiziranja in mistificiranja kot tudi patologizacije in demonizacije ter posledičnih pritiskov in nadzora patriarhalne družbe nad ženskami in njihovimi telesi. Vendar v obravnavanih filmih ženske niso prikazane v klišejskih vlogah, ki jim jih grozljivka še danes pogosto dodeljuje: ne gre za enoplastne prikaze pasivnih idealnih mater, vzornih žena, promiskuitetnih zapeljivk, demonskih lepotic ali pa izrojenih, blaznih, seksualno zavrtih pošasti. Vsi filmi z odliko opravijo Bechdelov test, v redko katerem lahko ženske slišimo govoriti o moškem, predvsem pa – z izjemo *The Vitch* – ne prikazujejo nasilnih znašanj nad ženskim telesom ali razkritih ženskih teles v službi moškega pogleda. V ospredju večine filmov je grozljivo, ki predstavlja izraz kompleksnih občutij junakinj. Groza se kot metafora za njihovo duševno stanje, na katerega vplivajo mizogine, seksistične in splošne patriarhalne družbene norme, usmeri proti njim, ali pa je v podobni manifestaciji duševnega počutja kot načina upora usmerjena proti nosilcem omenjenih družbenih norm.

Glede na porast števila grozljivk z ženskimi karakterji v ospredju v zadnjih nekaj letih se zdi, da je prav grozljivka z različnimi podžanri najbolj dovzetna za eksperimentiranje pri podajanju izrazite družbene kritike prek že uveljavljenih žanrskih koordinat. Grozljivka, za razliko od denimo kriminalke ali trilerja, v katerih se zločini običajno pojasnjujejo z individualnimi odločitvami ali odnosi, z vpeljavo hiperboličnosti zla omogoča bodisi simbolni prikaz patriarhalnih spon kot onniprezentnih, skrajno fizično in psihično nasilnih, a ne nujno otipljivih in vedno jasno določljivih, oziroma simbolni prikaz ženskega boja proti tem vseprežemajočim silam. Obenem tovrstni filmi zagotovo lažje dosežejo večje število gledalcev, kot bi ga omenjene teme v avtorskem filmu, ki ne operira s koordinatami in obrazci, ki bi bili gledalcem neposredno prepoznavni.

Pomenljiv je tudi podatek raziskave *Geena Davis Institute on Gender in Media* ter Google.org-a, ki sta razvila programsko orodje za merjenje pogostosti žensk na ekranu.² Ta dokazuje, da – z izjemo enega žanra – moške na ekranu vidimo in slišimo kar dvakrat pogosteje kot ženske. Ta žanr je prav grozljivka. A če je v konvencionalnih grozljivkah omenjena prisotnost ženske na ekranu služila naslajanju nad nasiljem nad mladimi, lepimi ženskami ali pa erotizaciji sprevrženih žensk, so v obravnavanih grozljivkah ženske prisotne na povsem drugačen način. Grozljivo ima družbeni izvor, v filmu pa opravlja funkcijo kritike patriarhalnih družbenih razmerij.

Viri in literatura

Noah Berlatsky: *Carrie at 40: why the horror genre remains important for women*, 2016; <https://www.theguardian.com/film/2016/nov/03/carrie-stephen-king-brian-de-palma-horror-films-feminism> (25.9.2017)

The women missing from the silver screen and the technology used to find them, 2017; <https://www.google.com/about/main/gender-equality-films/> (25.9.2017)

² Dostopno na: <https://www.google.com/about/main/gender-equality-films/>; pridobljeno 25.9.2017.

Povzetek

Članek raziskuje sodobne grozljivke in njihova odstopanja od konvencij kot potencial za feministično tematizacijo družbenih razmerij v primeru dveh tipov sodobnih grozljivk, ki vzamejo ženske za glavne like: tistih z ženskami v vlogi mater in tistih z dekleti na robu odrasle dobe. Članek pri prvih raziskuje izraze grozljivega kot posledice psihičnih obremenitev mater, ki izhajajo iz neustreznosti družbenim idealom matere, ter posledičnega pritiska, nerazumevanja in umanjkanja čustvene podpore njihove okolice. Pri omenjenih filmih opazimo ukinitve žanrsko uveljavljene binarne delitve vlog mater na bodisi brezpogojno ljubeče ali pošastno izrojene. V obeh filmih o odraščanju je v središču pozornosti spopadanje deklet s težavnim obdobjem življenja, njihovimi spreminjajočimi se telesi ter pritiski zunanjega okolja, ki jim kot ženskam določa norme vedenja in ženstvenosti, zato se tudi grozljivo izraža v njihovih telesih. Ugotavljamo, da je žanr grozljivke dovzeten za eksperimentiranje v prikazu grozljivega kot odraza družbenih pritiskov in represij, ki so jih deležne ženske, obenem pa v večini izbranih filmov režiserke_ji zavračajo služenje moškemu pogledu.

Summary

This article discusses contemporary horror films and their deviation from conventions as potential for a feminist thematization of social relations through two types of contemporary horror films with female lead characters: those with women in the roles of mothers and those with adolescent girls. The article takes a look at how horror is depicted as a consequence of the mother's psychological state resulting from not matching society's norm of an ideal mother, the resulting pressures from the environment and its lack of understanding and emotional support. The films mentioned abolish the genre convention of a binary division between unconditionally loving and monstrously degenerate mothers. Both coming-of-age films focus on girls dealing with growing up, their changing bodies and the (patriarchal) social environment determining norms of femininity which the girls are pressured to meet. Horror is thus expressed through their bodies. We may conclude that horror is a genre open to experimentation with the representation of horror as the reflection of social pressures and oppression of women. At the same time, most of the films analyzed refuse to conform to genre stereotypes and cater to the male gaze.

Ključne besede

ženski liki, žanr, grozljivka, feminizem

Key words

female characters, genre, horror, feminism

Revolucionarni ženski subjekt: stereotipi in podobe ženske v sodobni revolucionarni ikonografiji

Klara Otorepec

Podobe žensk v revolucionarni ikonografiji na prvi pogled delujejo emancipatorno, a imajo lahko tudi problematične učinke. Prispevek raziskuje izvor vsebine teh podob, (ne)prevpraševanje družbeno skonstruirane podobe ženskosti, (seksualno) fascinacijo levice s podobami revolucionark ter vprašanje o potrebnosti revolucionarnega ženskega subjekta za vključitev žensk v revolucionarna gibanja.

Vse se začne s podobo

Barcelona, 1936. Začetek španske državljanske vojne. Sredi vročega julija se v večjih španskih mestih začnejo skrbno načrtovani oboroženi spopadi, pri čemer je glavni cilj vojaškega udara streti levo usmerjeno Ljudsko fronto. Kasneje posamični spopadi prerastejo v kompleksno vojno med različnimi derivati levičarskih in desničarskih gibanj, v vojno razrednih interesov in struktur oblasti, ki presega črno-beli boj na klasični ideološki ločnici "levice in desnice". Toda v prvih dneh je misel na takšne razsežnosti morda obstajala le kot slab sen bojujočih se, ki so se takrat osredotočali na bolj konkretne naloge – med drugim na zavzetje in stretje odpora v Barceloni, eni izmed tako imenovanih utrdb anarhistične zveze *Confederación Nacional del Trabajo* (CNT). Po neuspešnem poskusu nasprotnikov Ljudske fronte, da bi zavzeli mesto, so anarhisti uspeli osvojiti strateško pomembne stavbe, med drugim tudi Hotel Colón. In prav tam, na njegovem vrhu, nemara celo na dan zavzetja, nastane znamenita črno-bela fotografija Marine Ginestæe – fotografija dekleta s kratkimi temnimi vihrajočimi lasmi, oblečene v preprosto kombinezon, ki s puško na rami zmagoslavno zre v fotografski objektiv, medtem ko se v ozadju pod njo razteza podoba osvobojene Barcelone. Fotografija si je v letih od svojega nastanka kaj hitro pridobila status ikonične podobe, uporabljene v številnih objavah, pogosto prav za namen reprezentacije idealov levičarske misli – od zmage 'svobode nad nesvobodo' (oziroma 'svobode nad fašizmom') do 'neuklonljivosti borbenega duha' in navsezadnje nečesa, kar sliši na ime 'revolucionarna ženska' oziroma 'revolucionarka'. Za to nalogo se zdi fotografija Marine Ginestæe nadvse primerna – seveda ob predpostavki, da pristanemo na posplošeno podobo "revolucionarke" (in druga podobna poimenovanja), ki se ponavlja med pripadniki levičarske misli. Marinin odločen pogled, ki zavrača vlogo 'biti gledani objekt' in namesto tega zavzema vlogo 'gledajočega subjekta'. Atributi na fotografiji, kot so (vojaški) kombinezon, odsotnost ličil, kratki lasje in orožje, ki nakazujejo zavračanje 'ženske pasivnosti in mehkobe'¹ (in s tem tudi vse podobne, ženskam pripisane negativno ovrednotene lastnosti) in zavzemanje 'aktivne, borbene drže', predvsem pa zavračanje takratnega 'ideala ženske'. In navsezadnje samo ozadje fotografije, mesto, ki ustvarja iluzijo, kot da je ujeta v objektiv v točno tistem trenutku, ko je bilo osvobodeno, in to po zaslugi mlade 'revolucionarke'. Mesto neskončnih možnosti, mesto kot svet na dlani, ki se uklanja duhu nove dobe in novim ženskam (in možem), ki korakajo skupaj s - kot ga imenuje Milan Kundera - Velikim pohodom zgodovine, tem političnim kičem, "ki družijo levičarje vseh časov in usmeritev. Veliki pohod je tisto čudovito potovanje naprej, potovanje k bratstvu, enakosti, pravičnosti, sreči in še naprej, naprej čez vse zapreke ..." (Kundera, 1985, 311). Podoba Marine Ginestæe je kot nalašč ustvarjena za to, da bo podvržena procesu nasičenja s pomeni in fantazmami kot številne podobe žensk poprej. Je hkrati alegorija revolucije, utelešena v živi ženski (Marina ni več le simbol – za razliko od prej najbolj znane podobe francoske Marianne – , je ženska iz mesa in krvi), in hkrati 'dosegljiv'

1 Danes v opisih podobe zasledimo številne pojme, ki so postali politično pomenljivi šele v drugem valu feminizma.

ideal (oziroma model identifikacije) za vse generacije žensk, ki prihajajo. 'Dosegljiv', ker vendarle gre za osebo, ki je obstajala, gre torej za dokaz, da ženska zmore biti 'nekaj drugega kot ženska'; in ideal, ker bo potrebno nove generacije šele naučiti biti 'nova ženska' po vnaprej zamišljenem modelu in ker bo vsebina tega ideala določena od nekje 'zunaj', s čimer bo prav gotovo enako nedosegljiv kot vsi prejšnji.

Morda se zdi zgornji opis fotografije zgolj odraz mojega videnja te podobe in mu je kot takemu moč ugovarjati – da ne more biti relevanten za kritiko širših družbenih učinkov podob žensk revolucionark. A kot bom pokazala, gre pri začetnem opisu zgolj za povzetek številnih med seboj podobnih si načinov opisovanja takšnih in drugačnih podob, ki prikazujejo ženske kot akterke ali soudeleženke revolucionarnega boja. Če na tem mestu uporabim zgolj en zabeležen opis podobe, ki ga je ob smrti Marine kot poslednje živeče francoske veteranke španske državljanske vojne zabeležil britanski časopis *The Telegraph*, lahko berem, da na fotografiji "osupljiva Ginestà od strani neposredno zre v (op. fotografsko) lečo s posmehljivim nasmehom, ne da bi se zmenila za dramatične dogodke, ki se odvijajo v mestu pod njo. Puška je sproščeno obešena na njeni rami, rokavi njene uniforme so zavihani navzgor v poletnem soncu, medtem ko ji veter kuštra lase čez njene nežne ličnice" (2014).

Je torej vse to bila Marina Ginestà? Marina, ki dolgih 70 let ni vedela, da je njena podoba postala ikonična, dokler je ni naključni bralec prepoznal na neki drugi fotografiji v knjigi o spominih novinarja sovjetskega časopisa *Pravda*, Mihaila Kolstova, za katerega je Marina tudi delala kot prevajalka. Takrat sedemnajstletnica, ki je držala puško prvič in edinič prav za to fotografijo in ni bila borka, ampak novinarka in prevajalka (resda z močnimi socialističnimi in anarhističnimi prepričanji), je nevede postala "komunistična junakinja", "antifašistična borka" in "skrivnostna lepotica". Za vzdrževanja mita bi bilo seveda bolje, da resnična dejstva ne bi nikoli prišla na plan, a tudi po razkritju je mit ostal skoraj enako močan, saj so številne oznake, ki so se v sedemdesetih letih obstoja fotografije nalepile na Marinino podobo, iz nje naredile nekakšno mistično pin-up dekle (in objekt seksualnih patriarhalnih fantazij) ne le španske državljanske vojne, temveč tudi revolucionarnega boja nasploh. Obenem je mit Marino povzdignil na piedestal. Postala je ena izmed referenčnih točk za vse 'bodoče revolucionarke', neke vrste pokroviteljski patriarhalni trepljaj po rami, rekoč: tukaj vam je zgled, dekleta.



Marina Ginestà je le eden izmed primerov, ki bo v tem prispevku služil za to, da se osredotočim na nekaj potencialno problematičnih učinkov takšnih in drugačnih podob “žensk v revoluciji”:

1. **izvor vsebine teh podob:** ta je pogosto skonsturiran za namen reprezentacije ideala in ne odraža dejanskega zgodovinskega stanja vloge in vključenosti žensk v revolucionarna gibanja;
2. **(ne)prevpraševanje družbeno skonstruirane podobe žensk in ženskosti,** saj popularizirane podobe revolucionark pogosto zgolj na videz prevračajo in spreminjajo ideal ženske in kot take ne pomenijo zares temeljnega preobrata v načinu dojemanja žensk in njihove družbene vloge;
3. **(seksualna) fascinacija s podobami** – podoba z vizualnim aspektom ‘prevaja’ kontekst svojega nastanka (prevajalni kod je seveda pogosto vsiljen ‘od zunaj’), in služi kot nekakšen ‘ideal bodočim ženskim revolucionarkam’, ob tem pa v veliki meri utrjuje spolne stereotipe in je emancipatorna zgolj navidez, saj jo v ozadju poganjajo patriarhalne spolne fantazije (te se najbolj očitno odražajo v opisih podob in pripisovanju določenih osebnostnih potez in lastnosti ravno na podlagi videza);
4. **konstrukcija revolucionarnega ženskega subjekta kot predpogoj za vključitev žensk v revolucionarna gibanja:** te podobe namreč porajajo vprašanje, ali so nemara stereotipne interpretacije podob ženskih revolucionark do neke mere celo nujno potrebne za vključitev žensk v revolucionarna (antikapitalistična) gibanja kot tudi v feministična gibanja (za slednje je moč predpostaviti, da se zavedajo pasti uporabe teh podob, obenem pa se zdi, da jih večkrat enako nekritično uporabljajo za ‘prebujanje revolucionarnega entuziazma’).

V razumevanju revolucije sledim Valentine M. Moghadam, ki pravi, da so “revolucije poskusi hitre in temeljite spremembe političnih in družbenih struktur; vključujejo množično udeležbo; običajno, vendar ne vedno, pomenijo nasilje ali uporabo sile; vključujejo ideje “idealne” družbe in imajo nekatere kulturne referenčne točke. Ker revolucije vključujejo izgradnjo nacionalne identitete, reorganizacijo proizvodnje in preoblikovanje (družbene) reprodukcije, so (op. teme, kot je) razred, etnična pripadnost in spol močno zastopani” (1997, 135).² Primere podob žensk v revolucionarni ikonografiji ter načinov njihovega nastanka in interpretacije sem tako pogosto zajemala iz nabora podob, ki so eksplicitno vezane na tiste revolucije, ki so vključevale uporabo nasilja. Upodabljanje žensk v vojni zasledimo v sodobni revolucio-

² Valentine M. Moghadam poda dva modela revolucije, ki jih razločuje glede na to, kako visoko na prioritetni lestvici revolucionarnega preobrata so spremembe položaja žensk: model revolucije z žensko emancipacijo, s svojo izrečno podporo enakosti med spoloma in popolnim vključevanjem žensk v javno življenje služi “(vsaj nekaterim) strateškim interesom (op. feminizma). /.../ V nasprotju s tem je model [op. revolucije] z žensko-v-družini, ki vztraja pri razlikovanju med spoloma in pri ženskem gospodinjstvu, v nasprotju s strateškimi interesi žensk na področju enakosti spolov, čeprav tudi ta model obravnava interese nekatere skupine žensk.” (Moghadam, 1997, 138)

narni ikonografiji³ v manjši meri kot v zgodovinskih primerih, ki jih obravnavam – izjema so kurdske gverilke in podobe teroristk. Sodobna revolucionarna ikonografija je bolj vezana na proteste ali v nekaterih primerih individualne portrete, ki z atributi nakazujejo na “revolucionarni značaj” upodobljenih. Ti atributi so v veliki meri vezani na že znane podobe revolucije, iz katerih tudi črpajo svoj navdih. Izraz revolucionaren zato uporabljam tudi pri govoru o podobah, ki niso neposredno vpete v dejanski revolucionarni preobrat družbe, a nakazujejo pripravljenost na aktivno udeležbo in so tako podvržene podobni interpretaciji kot podobe žensk, ki so bile dejansko vključene v revolucionarne boje.

Alegorije in kulise

Po vsej verjetnosti najbolj znana upodobitev ženske kot alegorije revolucije je nastala med francosko revolucijo, in sicer upodobitev Svobode, kasneje znane tudi pod imenom Marianne. Ta je še vedno razumljena kot nacionalni simbol francoske republike, poosebitev svobode in razuma ter kot portret boginje svobode. Te zgodnje upodobitve svobode kot ženske so svoj navdih nedvomno iskale pri dejanskih ženskah, ki so aktivno sodelovale pri francoski revoluciji. Slikarja Eugène Delacroixa je pri znameniti, zdaj že ikonični sliki “Svoboda vodi ljudstvo” (1830), skoraj zagotovo navdahnila Marie Deschamps, delavka, ki je aktivno sodelovala pri gradnji in boju na barikadah. A kljub temu, da se je imaginarij francoske postrevolucionarne družbe napajal pri določenih realno obstoječih posameznicah, je kaj hitro postalo jasno, da je to hkrati tudi edino mesto, kjer je ženskam dovoljeno biti del javne sfere – torej zgolj na način alegorije in reprezentacije. Francoska revolucija je pravzaprav ena izmed večjih “zgodovinskih tragedij” v borbi za pravice žensk, saj “zaznamuje dobo, ki je ženskam obljubila vključitev v univerzalno skupnost enakopravnih človeških subjektov samo zato, da je to obljubo umaknila, ko so ženske aktivno zahtevale njeno uresničitev, kot so to počele od prvih uporov leta 1789” (Landes, 1992: 16). Četudi je pohod pariških žensk na Versailles 5. in 6. oktobra 1789, v katerem so ženske od kralja in kraljice zahtevale rešitev za lakoto, imel odločilno vlogo pri kasnejših dogodkih francoske revolucije, in četudi so se ženske kasneje aktivno borile ter protestirale proti diktatorski revolucionarni oblasti, ki jim ni prinesla pravic, temveč zgolj novo lakoto, so se znašle v paradoksalni zgodovinski vlogi: “moški revolucionarni vodje /.../ so potrebovali njihovo aktivno militantno participacijo, da so zavarovali negotovi obstoj njihove negotne države” (Landes, 1992: 18), hkrati pa so morali najti način, da so jim preprečili nadaljnje družbene aktivnosti.

3 Ko uporabljam pojem sodobna revolucionarna ikonografija, sledim Agati A. Lisiak, ki pravi, da pri revolucionarnih podobah “ni nujno, da so vsi dogodki in gibanja, ki jih proizvedejo, revolucionarni v klasičnem akademskem načinu razumevanja tega izraza. Lahko gre za protest, okupacije, upore, vstaje ali druge oblike izražanja nesoglasja, ki morda niti nimajo želje, da si nadejejo ime. Ne glede na to, kako so ti dogodki označeni, jim je pogosto skupno sledeče: apropiirajo specifično revolucionarno podobo, da izrazijo svoje ideale, cilje ali zahteve; govorijo jezik revolucije.” (Lisiak, 2014, 2)

Opevana podoba Marianne, ki se še danes uporablja za nagovarjanje žensk k družbeni aktivnosti ali kot naslovna podoba različnih člankov in razmislekov o prihodnosti ženske emancipacije ali revolucionarnega boja nasploh, ni nič drugega kot zgolj to – podoba. “Reprezentacije žensk znotraj novega maskulinega reda paradoksalno obstajajo le na ravni vizualnih/slušnih percepcij in ne na ravni dejanj. Marianne ne odraža niti ne dovoljuje javnih dejanj dejansko obstoječih žensk v postrevolucionarni družbi” (Norberg, 1992, 44). “Ženske so tako lahko reprezentirale abstraktne kvalitete in kolektivne sanje prav zato, ker ni obstajala možnost, da bi volile ali vladale” (Norberg, 1992, 42). S tem tudi zadostijo novemu simbolnemu redu, ki zahteva prelom z reprezentacijami, ki spominjajo na kraljevo vladavino: individualno upodobitev dejanskega kralja, ovenčanega z mističnimi kvaliteta, ki je predstavljal celotno politično telo, mora nadomestiti abstraktna, neosebna reprezentacija. “Reprezentacija naroda v podobi ženske najbolj deluje zato, ker zabriše vse prepoznavne lastnosti katerekoli poznane ženske osebe” (Norberg, 1992, 42). Obenem alegorija Svobode služi tudi kot pomemben vzor in (vzgojni) nauk obema spoloma saj jima kaže, kakšno je njuno mesto v novi francoski družbi. “Alegorija Svobode je emblem želje revolucionarjev, da zaobidejo svojo lastno nacionalno zgodovino, da bi lahko vzpostavili idealno, nedespotsko Republiko, v kateri bi se osebna svoboda in združenost skupnosti radostno pomirili. /.../ služi kot vzor vsem, ki želijo zavrniti sebične želje, da bi



• Marianne - Delacroix



služili celoti. Ženskam njena discipliniranost predstavlja njihovo socializacijo v krepostno domačo rutino. Moške Svoboda uči vrlin državljanstva in univerzalne družabnosti” (Norberg, 1992, 43)

Alegoričnost pa ni edini neposredni učinek podob žensk v revolucionarni ikonografiji. Če pogledam nekritične uporabe teh podob za izražanje pripadnosti feministični in/ali levičarski ideologiji ali za govorjenje o ženskah in revoluciji, vidim, da se te podobe danes pogosto bere dobesedno. Ko se torej uporabi podoba ženske iz preteklega revolucionarnega podoba na protestniških plakatih in transparentih ali družbenih omrežjih, po možnosti takšno, ki si je pridobila status ikone, se pogosto zgodi dvoje: 1. podoba velja za verodostojen zgodovinski dokument, 2. podoba velja za odraz dejanskega stanja, v tem primeru vloge ženske med in po revoluciji. Če odmislim, da pripadniki levičarskih (antikapitalističnih) gibanj, ki te podobe uporabljajo, ne preverjajo zgodovinske točnosti, in predpostavim, da ob tem ne gre za namerno dejanje, lahko še vedno upravičeno sklepam, da so podobe uporabljene v dobri veri, da odražajo dejansko vlogo žensk, in – če gre za podobe, ki prikazujejo “odločne, pogumne ženske sredi boja” – da odražajo tudi žensko emancipacijo. Če gre za uporabo teh podob ob zavedanju realnih zgodovinskih okoliščin upodobljenih žensk, vse skupaj postane toliko bolj problematično. Če zaenkrat pustim ob strani vprašanje, od kje ta zabloda ali namera, mi to razkrije še drugi pomemben učinek podob žensk v revolucionarni ikonografiji, in sicer maskiranje dejanske vloge žensk med in po revoluciji. Vizualna enakopravnost med spoloma namreč pogosto še zdaleč ne odraža dejanske izkušnje ženske enakopravnosti – slednja je bila znotraj revolucionarnih bojev bodisi mnogo manjša od prikazane, bodisi se je ponovno zmanjšala po revoluciji, pa čeprav poznamo tudi zgodovinske primere revolucij, ki so spremenile položaj žensk na bolje. Kljub temu pa lahko upravičeno trdim, da podobe žensk v različnih revolucionarnih kontekstih v večini primerov služijo kot kulise, ki zgolj navidez odražajo žensko emancipacijo in enakopravnost z moškimi – če niso upodobljene zgolj kot “lepe duše”, ki jih je potrebno obraniti pred revolucionarnim nasiljem.

Paradoksalni primer upodabljanja žensk revolucionark, ki maskira dejansko vlogo žensk v revoluciji, predstavljajo *soldaderas* – ženske, ki so aktivno sodelovale pri mehiški revoluciji med l. 1910 in 1917. Mehiška revolucija je vzniknila v odziv na 34 let trajajočo diktaturo Porfiria Diaza, ki je kršila številne principe in ideale mehiške ustave iz leta 1857. “Z leti so *soldaderas* pridobile status ikone. Literatura, glasba, film in druge umetnosti prikazujejo *soldaderas* pretežno v stereotipnih vlogah, ki so popačile pogled javnosti na ženske prispevke k revoluciji. /.../ V umetnosti in na fotografijah so *soldaderas* pogosto pogumne, toda feminilne bojevnice ali pa tragične, prizemljene kmetice” (King, 2005: 2). Zanimivo je ravno nasprotje med upodobitvami *soldaderas* in njihovimi dejanskimi prispevki k revoluciji. Ob podrobnem branju fotografij, ki prikazujejo oborožene ženske in tako namigujejo na njihovo aktivno vlogo v boju, je vidno, da se glede na držo orožja večina žensk na fotografijah ni nikoli bojevala in da so bile z njim opremljene zgolj za fotografiranje. V drug sklop fotografij sodijo tiste, ki jih prikazujejo v vlogi “vojaških oskrbnic” oziroma “vojakovih žensk” (smatralo se je, da je prisotnost žensk v vojski vedno pogojena z njihovimi odnosi do vojakov, ki pa niso bili nujno intimne narave). Na teh fotografijah so ženske upodobljene pri tipičnih “ženskih opravilih”, kot sta pripravljanje hrane in medicinska oskrba, torej kot podporni mehanizem bojujočim se moškim. Te upodobi-



• Soldaderas

tve hkrati so in niso točne, saj so bile dejanske vloge revolucionark porazdeljene med vse zgoraj naštetе dejavnosti, odvisno od tega, kakšno stopnjo vključenosti so ženskam dovoljevali generali; npr. general Zapata je ženske vključil tudi v najvišje odločevalske kroge, medtem ko jih je general Pancho Villa omejil na podporne vloge.

“Fotografije in slike prikazujejo podobe močnih *soldaderas*. Toda ravno na podlagi teh vizualnih upodobitev tako obstajata dva glavna stereotipa *soldaderas*. Večina umetniških podob zmanjša prispevek *soldaderas* in pretvarja žensko participacijo v nenevarne stereotipe. Četudi so se nekatere ženske borile v vojski, je njihov prispevek v umetnosti zreduciran na simbolično raven. Skladno s (prvotno) nepravilno interpretacijo *soldaderas* kot pripadnic srednjega sloja, so oborožene ženske prikazane bolj kot duhovne bojevnice, kot pa dejanske vojakinje. To pripomore k ignoriranju težke realnosti mnogih *soldaderas* in v prvi vrsti podpira predobstoječe podobe *soldaderas* kot emblema mehiškega revolucionarnega duha in ne kot polnopravnih revolucionark. V primerih, ko so njihovi prispevki počaščeni v umetniških upodobitvah, so *soldaderas* omejene na vloge znotraj sfere doma /.../. Še vedno so obravnavne bolj kot reprezentativne figure in ne kot enakopravne sodelavke. /.../ Takšne upodobitve prezrejo ženske, ki so se borile in enakopravno sodelovale v vojni” (King, 2005, 11). Tiste upodobitve, ki so upoštevale raznovrstnost nalog, ki so jih ženske prevzele med revolucijo, so sicer do neke mere celo izživljale takratne spolne ideale, še posebej, kadar so izražale aktivno udeležbo pri oboroženih spopadih, bodisi s pozo, ki nakazuje pripravljenost na boj, bodisi s samo pozicioniranostjo glede na

moške soborce, če so bili tudi ti na fotografiji. Vendar so pogosto tudi te upodobitve vsebovale določene estetske popravke, s katerimi so se *soldaderas* približale zahodnim lepotnim idealom in posledično tudi alegoričnim upodobitvam. Prav tovrstni prikazi še dodatno utrjujejo reprezentacije ideala in spodjedajo upodobitve dejanskih zgodovinskih oseb.

Vloga *soldaderas* v mehiški revoluciji je tako hkrati priznana in prezrta. Na srečo so ohranjene tudi nekatere sicer redke nerežirane fotografije, ki vsaj delno pričajo o dejanski participaciji *soldaderas*.⁴ Pri vsem tem je pomembno predvsem dejstvo, da je bila večina danes znanih podob *soldaderas* in posledično tudi njim priznanega prispevka k revoluciji, skonstruiranih 'od zunaj' s specifičnim namenom, da spodbujajo narodno zavest, obenem pa tudi sporočajo o razponu razumevanja primernih vlog, ki jih lahko zavzamejo ženske v družbi, ne glede na to, ali gre za obdobje miru ali vojne (pogosto "znotraj tradicionalnega razumevanje tega, kar ženske lahko prispevajo k vojnim naporom" (King, 2005, 7.)). Od fascinacije z "ženskami, ki nosijo orožje" do zgolj "duhovnih bojevnic" in "požrtvovalnih skrbnic", ki so nastale kot učinki zrežiranih fotografij in podob – vse te podobe zaradi njihove zrežiranosti in specifične ideološke funkcije ne morejo zanesljivo poročati o dejanski vključenosti in enakopravnosti žensk v mehiški revoluciji. Služijo pa kot pomembno opozorilo temu, čemur se bom posvetila v nadaljevanju – poleg že omenjene ugotovitve, da izpostavljene podobe pogosto niso odraz dejanskega stanja, nam dejstvo, da so v medijski pa tudi do neke mere akademski krajini redke arhivske vire zasenčile zrežirane podobe, sporoča, da se v javnost in kolektivno zavest tako lahko prebijejo zgolj določene (sprejemljive) podobe, ki ustaljeni družbeni red sprevrtajo zgolj navidez.

Nenaravne upornice in upornice po naravi

Če se diskurz v revolucionarnih gibanjih oziroma širšem levem aktivističnem polju (v primeru, ki se mu bom posvetila v nadaljevanju, pa tudi v znanstvenih razpravah) o ženskah revolucionarkah ne vrti le okoli sporočilnosti vizualnih podob, temveč se dotika zgodovinskih okoliščin in dejanskih oseb ter s tem priznava, da so ženske, tako kot moški, aktivno sodelovale v revolucionarnih aktivnostih, trčim ob nov paradoks. V levih krogih se namreč pojavi vprašanje, kakšne vendarle morajo biti "te ženske", da so se sploh lahko znašle v takšni situaciji in takšnih vlogah? Kar je poprej veljalo za zaželeno stanje gibanj, ki si za cilj postavljajo (tudi) izboljšanje položaja žensk, naenkrat potrebuje tudi 'logično in razumljivo' razlago za žensko participacijo pri doseganju tega cilja; videti žensko sodelovati pri dejanjih, ki vključujejo revolu-

⁴ Nekaj primerov tako zrežiranih kot tudi nezrežiranih fotografij je mogoče najti tudi v citiranem članku v tem poglavju – King, C.B. (2005). Iconography and Stereotype: Visual Memory of the Soldaderas. *Michigan Journal of History*, L. III, zv. 1. Članek je dostopen tudi v digitalni verziji na spletni strani Michigan Journal of History.

cionarno nasilje (ali pa vsaj pripravljenost na njegovo izvajanje), očitno ni vsakdanji pojav, pa naj smo v preteklih zgodovinski obdobjih ali sedanjosti. Pri razlagi tega 'fenomena' se torej gibljemo med dvema argumentacijskima ekstremoma. Prvi, navidez pozitivni, revolucionarke idealizira in v njih vidi ženske z izjemnimi lastnostmi, ki 'ne morejo drugače, kot da se žrtvujejo za boljši jutri'; drugi jih slika kot deviantne, čustveno nestabilne, 'nore' ženske, ki 'ne vedo zares, kaj delajo'. Glede na prevladujoče razlage ekstremnih, nasilnih, 'neženskih' situacij, se tako zdi, da obstajata le ta dva 'tipa' žensk. Tovrstna argumentacija je najpogostejša v interpretacijah terorizma, še posebej samomorilskih terorističnih dejanj.

Za primer bom vzela teroristke v predrevolucionarni Rusiji. "Ne bi pretiravali, če bi rekli, da je terorizem omogočil ruskim ženskam /.../, da so bile politično aktivne v predrevolucionarni Rusiji. Brez kakršnih koli političnih pravic in tako brez drugih možnosti, da vplivajo na situacijo v državi, so ženske lahko delovale le ilegalno. To je številne potegnilo v vrste radikalnih izobčencev, kjer so jim bili njihovi moški tovariši pripravljeni dati večje pripoznanje, kot bi ga lahko pričakovale znotraj tradicionalne ureditve". (Geifman, 1993, 12, v Petrusenko, 2011, 135) Nadezda Petrusenko ugotavlja, da lahko v delih, ki obravnavajo ruske teroristke, najdemo na delu dva prej omenjena pristopa – idealizacijo in stigmatizacijo. "Prvi pristop, ta, ki glorificira teroristke, je njihova idealizacija. Avtorji uporabljajo veliko poetičnih opisov, da poudarijo edinstvene osebnosti teh žensk in njihove božanske lastnosti čistosti, lepote, pobožnosti in redke briljantnosti (Schweitzer, 2008, 132). Vse to pomaga kontekstualizirati odstopajoče vedenje junakinj (še posebej sodelovanje pri nasilju) v tradicionalnem spolnem redu. Teroristka je konstruirana kot nekdo, ki hkrati sprejema kulturno sprejete spolne norme in obenem izstopa iz njih – je skromna, vzdržna in varuhinja družinske časti v svojem zasebnem življenju, medtem kot je nasilna, pogumna in enaka moškim v imenu prepričanj (Ness, 2008, 22)" (Petrusenko, 2011, 136). Ob tem se poetični opisi tako na vizualni kot na osebnostni ravni pogosto približajo načinu dojemanja ortodoksnih ruskih ikon svetnikov in svetnic, zaradi česar opisi lepote dobijo dvojni pomen: gre tako za telesno, kot tudi duhovno lepoto. "To pomeni, da so bile reference na duhovno lepoto namenjene temu, da ustvarijo svete podobe teh žensk s tem, da jim dodelijo status svetnic, analogen idealu ortodoksnih ikon. /.../ V številnih primerih avtorji pišejo o "lepih" ali "nežnih" dušah teh žensk. To je še posebej relevantno v primeru Frume Frumakine (op. ena izmed pogostejše obravnavanih ruskih teroristk), ki glede na vse (op. omembe) avtorjev, ni premogla telesne lepote, temveč je bila namesto tega človek z lepo dušo" (Petrusenko, 2011, 137). Poleg tega, da naj bi številne ženske, ki so se pridružile terorističnim aktivnostim, imele izjemne talente, je njihova odločitve za takšno dejanje razložena tudi z razlogi, ki ne presegajo tradicionalnih pričakovanj in predpisanih vlog za osebe ženskega spola: z njihovo neizmerno "ljubeznijo do preprostega ljudstva kot tudi sovraštvom in besom do političnega režima v državi" (cit!), ki naj bi botrovala njihovi odločitvi, da žrtvujejo celo dve "najpomembnejši ženski vlogi in dolžnosti: biti žene in matere" (cit!). S tem postanejo teroristke na nek način žene in matere celotnemu ljudstvu, za katerega se želijo žrtvovati in zanj skrbeti. Gre torej za idealna človeška bitja, za 'dobre ženske' s stališča predpisanega družbenega koda, obenem pa posedujejo tiste lastnosti, ki so ponavadi značilne za 'normalne' pogumne moške.

Drugi pristop k razlagi 'fenomena' teroristk implicira, da so razlogi, da ženske vstopijo v teroristično organizacijo, predvsem osebne narave in imajo malo ali nič opraviti z njihovimi

političnimi preferencami ali ideološkimi prepričanji. "Materinska zgodba opisuje žensko nasilje kot potrebo po pripadnosti, potrebo po negi in kot način, da ženske skrbijo za moške in so jim vdane." (Sjoberg & Gentry, 2007, 12–13, v Petrusenko, 2011, 139) V sklopu tovrstne razlage je torej vsaka priključitev žensk teroristični organizaciji zgolj izpolnjevanje vloge matere in/ali žene: ženske naj bi tja sledile svojemu ljubimcu ali možu ali morda očetu ali kateremukoli drugemu moškemu članu družine. Obratna situacija pa seveda ni dojeta kot mogoča – moški naj bi se pridružili terorističnim in podobnim organizacijam izključno iz ideoloških prepričanj. V takšnih pripovedih se interpretacija zgodovinarjev in drugih piscev, ki se posvečajo ruskim teroristkam, odnosa žensk do njim predpisanih vlog spremeni, in sicer "če ima teroristka zgodovino neuspelega izpolnjevanja dolžnosti biti mati in žena, to postane dovolj dober razlog za trditev, da želi to kompenzirati s terorističnimi dejavnostmi. Podoben razlog stoji za idejo, da se ženske včasih zatečejo k terorizmu iz čistega dolgočasje (Nacos, 2008, 229). Ker je kot hčerka, žena ali mati razočarana v svojem življenju, se predvideva, da to kompenzira s tem, da postane teroristka." (Petrusenko, 2011, 140) Če je prej veljala razlaga, da je odpoved vlogi matere in žene v intimni sferi in premestitev te vloge na ljudstvo posledica izjemnih osebnosti nekaterih teroristk, se pri tej razlagi terorizem ponuja kot 'popravni izpit za neuspeh pri ženskih vlogah'. "Samožrtvovanje v terorizmu tako proizvede pomirjujoč učinek za njihovo težko čustveno stanje in postane odgovor na bolečino, ki je ne morejo prenašati." (Schweitzer, 2008, 137, v Petrusenko, 2011, 140)

Ob iskanju vzrokov za priključitev žensk k terorističnim organizacijam pa se zgodovinarji seveda ne morejo izogniti prisposobi pošasti, saj ruske teroristke opisujejo kot čustveno nestabilne in depresivne – skratka nore.⁵ Odločitev za priključitev teroristični organizaciji se razume kot dokaz o njihovi pošastni in deviantni naravi. "Celo v primerih, ko teroristke niso neposredno oklicane za nore, so vzroki težav v njihovem profesionalnem življenju, ki so vodile do frustracij in depresije, zgodovinarji imeli za dovolj dober razlog, da so se pridružile teroristom. Teroristke so znotraj podobe pošasti pogosto predstavljene kot ženske, ki zanikajo svojo ženskost, /in potemtakem/ niso več ne ženske ne ljudje" (Sjoberg & Gentry, 2007, 13). "Njihovo zanimanje za nasilje je tako pojasnjeno z dejstvom, da niso zares ženske in tako /op. lahko/ sodelujejo v aktivnostih, ki so od nekdaj veljale za (op. del) moške domene (de Cataldo Neuburger & Valentini, 1996, 33)" (v Petrusenko, 2011, 142). Prav zato naj bi bile v svojih dejanjih še bolj krute, nasilne in brezčutne kot moški, saj njihova narava ni več človeška in zmožna sočutja. Pripovedi o pošastih in frustracijah se občasno pridruži še argument o kompenzaciji telesne neprivlačnosti in seksualne nepotešenosti – skoraj odveč je dodajati, da je to tudi ena izmed najpogostejše uporabljenih razlag za katerokoli žensko aktivnost, ki posega v domeno moških aktivnosti ali ruši ustaljeni spolni red.

⁵ Le en sam avtor, Oleg Budnitskii, ki opisuje ruske teroristke in ki je sicer sprejel dejstvo, da je bila duševna neuravnovešenost med njimi pogosta, je postavil vprašanje, ali je neuravnovešenost razlog za to, da nekdo postane terorist ali je neuravnovešenost prej posledica psihološko zahtevnega življenja teroristov. To je edini primer, kjer se podvomi v obče sprejeto mnenje, da so se teroristom pridružile le duševno bolne in depresivne ženske. Za več glej: Buditskii, O.V. (2000). *Terrorism v rossijskom osvoboditel'nom dvizhenii: ideologiya, etika, psikhologiya (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)*. Moscow: ROSSPEN in Budnitskii, O. (1996). *Zhenshiny-Terroistki: Politika, Psikhologiya, Patologiya*

Lepe duše, ki jih je potrebno braniti

Argumentacije za vključenost žensk v družbeno prevratniška dejanja, ki terjajo uporabo nasilja – z izjemo idealizacije – ženskam ne priznajo svobodne volje in zmožnosti racionalne izbire, še manj pa njihovih dosežkov. Obenem tudi diskurz idealizacije prezre dejstvo, da se morajo tudi 'idealne ženske' dokazovati in izkazati večjo predanost, pripravljenost na udejstvovanje, znanje ipd. kot moški, da bi jim bile zaupane pomembne(jše) naloge znotraj organizacije (njihova idealnost jih torej ne naredi imune na prej omenjene družbene zahteve, ki so jim v vsakodnevnem življenju podvržene tudi 'neidealne' ženske). Brez posedovanja "izjemnih lastnosti" ali popolnega žrtvovanja svojih lastnih želja in ambicij, bi bil njihov angažma kaj hitro podvržen kateremu izmed drugih dveh narativov.⁶

Podobne primere je moč najti tudi danes, pri čemer niti ni potrebno seči na področje terorizma: najdemo jih lahko na področju institucionaliziranih oblik nasilja, denimo v vojski. Četudi gre za področje, kjer ženska uporaba nasilja ni del "alternative", temveč nasilje tako rekoč dovoljuje obstoječi družbeni red, to ne pomeni, da so ostale ženske vloge bistveno drugačne glede na stopnjo emancipacije, ki jo omogočajo. In čeprav so "bile ženske kot vojakinja in borke vključene v večino velikih svetovnih konfliktov" (Sjoberg, 2010, 57), to dejstvo še vedno pogosto velja za unikatno moderen fenomen. "Četudi se ženske vse pogostejše bojujejo v vojnah, so pogosto ujete v spolno stereotipni "kavelj 22":⁷ nase prevzemajo enaka tveganja kot moški, a ne dobijo ne priznanja ne izmuzljivega statusa enakosti" (Sjoberg, 2010: 67–68). "Tudi v primeru, ko je žensko bojevanje pripoznano, je običajno dojeto kot specifično žensko bojevanje in ne kot bojevanje v istih vojnah in na enak način kot moški. Udeležbo žensk v vojskovanju se pogosto postavlja pod vprašaj; njihovo nasilje se povezuje z napakami v njihovi ženskosti, materinstvu, psihologiji ali seksualnosti. Vendar celo primeri, ki žensko vojskovanje zvajajo na napake v njihovi ženskosti, ohranjajo ključne elemente tradicionalnega narativa o "lepi duši", ki dokazuje, da ne glede na to, koliko so ženske vpletene v (vojne) konflikte, ostajajo do neke mere razumljene kot nedolžne" (Sjoberg, 2010, 58).

Tudi v vojski se pogosto izkaže, da je prisotnost vojakinj vse prej kot zaželena, saj velja, da so na vojnih področjih kot ženske izpostavljene posebnim tveganjem in tako potrebujejo posebno zaščito ali pa vsaj čim manjšo prisotnost v prvih bojnih vrstah. V interpretacije tveganj se ne bom spuščala, saj bi zahtevale samostojni prispevek. Kljub temu pa se zdi vredno omeniti

⁶ Primer slednjega so tudi "shakhdiki" oziroma čečenske bombne samomorilke. Te v gibanju predstavljajo večino in niso vpletene zgolj v konflikt med Rusijo in Čečenijo, temveč pogosto zavzemajo vodilne položaje. In vendar so v političnem, medijskem in akademskem diskurzu pogosto opisane kot nemočne, šibke in nedolžne. Ruska vlada jih je poimenovala "črne vdove", kar implicira, da so se za sodelovanje odločile, da bi masčevale smrt svojih bližnjih, ne pa zaradi svojih političnih prepričanj. Tudi v medijih so pogosto prikazane kot nezmožne lastne odločitve za sodelovanje v terorističnih dejanjih in vojni ter predvsem kot žrtve izsiljevanja, mučenja, ipd., da postanejo bombne samomorilke (povzeto po Sjoberg, 2010).

⁷ Kavelj 22 je izraz, ki označuje paradoksalno situacijo, ki je ni moč razrešiti zaradi nasprotujočih si pravil oziroma okoliščin. Izraz je prvi uporabil pisatelj Joseph Heller v istoimenskem romanu iz l. 1961, kasneje pa se je uveljavil kot frazem.

ugotovitev, ki jo podaja Laura Sjoberg (2010), da so “ženske objekt bojevanja in upravičen smoter vojne. So “lepe duše”, (zmotno) pacifistke, ker so naivne glede narave vojne. Pravični bojevnik se bori za ubranitev nedolžnosti in kvaliteto življenja “lepe duše”. Vojna je zato nujno potrebna, ker si je nemogoče zamisliti svet brez nedolžnih žensk. Ženski pristanek na te vojne ni samo nepomemben, temveč pravzaprav nezaželen; to bi pokvarilo njihovo nedolžnost. Narativ o “lepi duši” postavi ženske v vlogo nagrade v večini vojn” (Sjoberg, 2010, 55). “Če je torej narativ o “lepi duši”⁸ osrednjega pomena za vojno, in če je vojna osrednjega pomena za izgradnjo in vzdrževanje narativa o “lepi duši”, je spol temelj vojne in vojni sistem temelj spolne podrejenosti” (Sjoberg, 2010, 67).

Sodobna fascinacija z zgodovinskimi podobami in novodobna “pin-up dekleta vojne”

Čemu tako dolg ekskurz v različne argumentacije, ki pojasnjujejo odločitev ruskih žensk, da se priključijo terorističnemu gibanju, in čemu posvečanje pozornosti ostalim navedenim zgodovinskim primerom podob žensk v tem prispevku, če je ta v osnovi namenjen pretresanju stereotipov in podob žensk v sodobni revolucionarni ikonografiji? Razloga sta vsaj dva in sicer: 1. zaradi že omenjene pogoste uporabe zgoraj omenjenih podob (npr. fotografije Marine Ginestae ali Delacroixove upodobitve Svobode) in njim podobnim bodisi v prispevkih o ženski emancipaciji,⁹ bodisi kot način nagovarjanja žensk k sodelovanju v različnih gibanjih, organizacijah ali protestih; in 2. da poudarim, da se način percepcije in (do neke mere) diskurz, ki spremlja podobe žensk v sodobni revolucionarni ikonografiji bore malo spreminja (tudi na estetski ravni ni zaznati večjih sprememb).

Glede na pozornost, ki sem jo v prejšnjih poglavjih namenila obsežnemu naboru akademskih pojasnjevanj ženske udeležbe pri dejanjih, ki terjajo uporabo nasilja, bi se najprej želela posvetiti fascinaciji tako moških kot žensk nad uporabo ženskega nasilja. Številna dela o različnih načinih sodelovanja in vlogah žensk v revolucionarnih gibanjih kažejo ne le na številčnost sodelovanja, temveč tudi na veliko mero fascinacije nad tem dejstvom, ki – kot že ugotovljeno – kljub temu, da ženska participacija ni bila zgodovinsko nič nenavadnega, še vedno velja za izjemen po-

⁸ Narativu o “lepih dušah” se pogosto, še posebej pri primerih žensk, ki se priključijo terorističnim aktivnostim, pridruži tudi narativ o “obžalovanju”, da je konflikt prišel “tako daleč”, da morajo celo ženske “zapustiti privatno sfero, da lahko pariticipirajo, kar implicira, /.../ da bi pravična razrešitev konflikta omogočila ženskam, da se vrnejo nazaj k svojim mirnim, nedolžnim in naivnim življenjem doma” (Sjoberg, 2010, 65).

⁹ Predvsem na internetnih družbenih omrežjih in levičarskih in/ali feminističnih spletnih portalih – v slovenskem prostoru npr. na Facebook strani stranke Združena levica (četudi v času pisanja tega prispevka tega ni bilo več moč zaslediti), Inštituta za delavske študije, Študentskega društva Iskra (še pogosteje pa na pol-javnih Facebook profilih članov naštetih organizacij); drugje npr. na portalu ameriškega levičarskega časopisa Jacobin in Socialist Worker in portalu britanske marksistične organizacije Socialist Appeal.

jav. V navezavi na tovrstna dela je potrebno izpostaviti dva vidika: 1. globoko zakoreninjeno družbeno predstavo o ženskah kot krhkih, šibkih, nemočnih bitjih, ne le v smislu fizične (ne)moči, temveč tudi psihične 'nezmožnosti' dojeti nasilje in njegovo politično-ekonomsko ozadje na družbeno-sistemski ravni ter posledično (ne)zmožnost aktivnega odpora proti njemu; in 2. sprejemanje uporabe ženskega nasilja kot odraza njihove emancipacije in posledično progresivnosti organizacij in gibanj, ki žensko nasilje sprejemajo, celo pozdravljajo. Prvi vidik seveda ni nova ugotovitev, in vendar ga je potrebno izpostaviti, saj se pogosto zgodi, da številne levičarske organizacije in gibanja, kljub temu da so zmožna podati analizo patriarhalnega sistema in da zagovarjajo enakopravnost in emancipacijo žensk, ne zaznavajo, da njihova lastna fascinacija nad 'revolucionarkami' delno izhaja ravno iz nezdržljivosti stereotipne podobe ženske z aktivno družbeno participacijo. In četudi se podobe revolucionark uporablja za nagovarjanje celotne ženske populacije, so te podobe izbrane ravno na podlagi dejstva, da so na njih upodobljene 'izjemne posameznice', h katerim naj bi stremela večina 'povprečnih, še ne emancipiranih ali oza-veščenih' žensk. Podobno velja za drugi vidik: v številnih člankih in predvsem zapisih na družbenih omrežjih, ki omenjajo žensko emancipacijo v povezavi z zgodovinskimi primeri ženskih bork, je moč razbrati,¹⁰ da je nasilje razumljeno kot nekakšna metoda ženske emancipacije, sprejemanje ženskega nasilja pa je razumljeno kot pokazatelj 'resnične progresivnosti' organizacij in gibanj, ki proizvajajo te zapise, saj naj bi nakazovalo njihovo sposobnost sprejemanja žensk, ki se ukvarjajo z 'neženskimi' dejavnostmi. Zaradi tega lahko vidimo, kako globoko je zakoreninjena predstava o ženskosti, ki jo nasilje kot 'ultimativno nežensko' domnevno izniči in s tem ženske 'osvobodi'. Puško v roko in "puf!" – instant emancipacija je tu.

Posedovanje puške pogosto nastopa v duetu s podobami telesno privlačnih žensk, ki ustrezajo obstoječim družbeno sprejetim lepotnim idealom. Podoben mehanizem je na delu pri podobah *soldaderas*, katerih estetika je sicer delno preizkušala meje družbeno sprejemljivega za ženske, a še vedno pretežno v okviru družbeno sprejetih norm. Zanimivo pri tem je, da prisotnost puške in s tem namig na morebitno uporabo nasilja v sodobnih levičarskih diskurzih (predvsem v vejah sodobnega t. i. militantnega levičarstva) kljub naklonjenosti uporabi ženskega nasilja v imenu družbenih sprememb ne izniči 'ženskosti' upodobljenih žensk, temveč jo kvečjemu še okrepi in poudari.¹¹ 'Ženskost, združljiva z nasiljem' se pridruži naboru

10 V člankih je to manj neposredno in se bolj odraža v diskurzu, ki omenja "pogumne borke", ki so "zavoljo svobode (in zgodovinske nujnosti)" tudi same vzele v roke orožje. V bolj zasebnih zapisih pa se pogosteje najdejo izrazi navdušenja nad "emancipiranimi ženskami" na podobah, še pogostejše pa, po mojih izkušnjah, na dejanskih srečanjih gibanj in pogovorih izven družbenih omrežij.

11 Morda ne ravno najbolj posrečen, a vendar zanimiv primer je objava treh fotografij *soldaderas* na Facebook strani Študentskega društva Iskra. Objavljene so bile kot spremne fotografije ob obeležitvi 106. obletnice mehiške revolucije. Vse tri fotografije prikazujejo ženske, ki bodisi nosijo orožje bodisi imajo opasane pasove, polne nabojev. Vendar objavljeni tekst niti z besedico ne omeni ženskih akterk (omenjena pa sta dva znamenita "ljudska junaka" mehiške revolucije – Pancho Villa in Emiliano Zapata) – prav tako jih ne omenja članek, ki je tu omenjen v povezavi. Pri uporabi teh podob predpostavljam možna branja: 1. uporabljene so zgolj kot alegorija revolucije, 2. njihova uporaba deluje kot opomba: "oh, in tudi ženske so bile zbrane," kar lahko beremo bodisi kot spregled vloge žensk v revoluciji bodisi kot pripoznanje njihovega sodelovanja, ki pa se dokazuje zgolj z izborom fotografij, kjer ženske nosijo orožje (torej orožje kot dokaz, da so se borile), 3. privlačnost deklet na fotografijah in njihove poze ter obrazne grimase, ki ustrezajo stereotipnemu izražanju revolucionarnega duha (npr. mrki pogled, stisnjene pesti), služijo zagotavljanju večje pozornosti prispevku (tj. nagovorile naj bi potencialne revolucionarje in revolucionarke).

sprejemljivih družbenih podob ženskosti, ki pa imajo bore malo opraviti z dejanskim družbenim položajem žensk. Skladno z levičarsko zavezanostjo enakopravnosti ženske revolucionarne zbujačo odobravanje, dokler ostajajo v okviru idealiziranih podob; na praktični ravni pa se zdi, da se moški del levice ne želi zares odreči privilegijem, utemeljenim na njihovem spolu, in dejansko sprejeti nove (družbene) naloge, ki bi jih uresničevanje idej, ki jih te podobe reprezentirajo, v vsakodnevem življenju prinesle s seboj. Tako alegorije revolucije nadomestijo podobe seksualnih fantazij: novodobna "pin-up" dekleta za levičarje.¹² Ker pa te podobe ne zbujačo fascinacije le med moškimi, temveč tudi med ženskami, ki se deklarirajo za levičarke/feministke, bom kot razlog za to postavila sledečo hipotezo: nemara se da v teh podobah razbirati tisti *želeni* trenutek, ki naj bi ženske (domnevno) čakal v komunizmu, in ki se jim ga lažno obljublja v trenutni družbeni ureditvi. Četudi se ta trenutek gradi na poenostavljenem spreverčanju spolnega dualizma (nasilje-moški + lepota-ženske = emancipacija), vseeno služi kot mehanizem motivacije in kot odraz upanja v možnost temeljnih družbenih sprememb v prid ženski enakopravnosti, ki se jo da v danih podobah brati le s 'priprtimi očmi in veliko domišljije'.

S spolnimi fantazijami gre pogosto z roko v roki tudi prikriti (včasih pa tudi precej odkriti) orientalizem, ki pride do izraza predvsem v sodobni fascinaciji nad kurdske gverilkami oziroma pripadnicami "Ženskih obrambnih sil (YPJ), ki so jih v sirskem Kurdistanu kot avtonomno žensko vojsko ustanovili leta 2013" (Frelih, 2015). 40 let pred njimi je podobno doživljala Leila Khaled,¹³ znana tudi kot "pin-up" dekle palestinskega oboroženega boja in "glamurno dekle mednarodnega terorizma" (Nacos, 221, v Lisiak, 2014, 3). Khaled, ki je večji del svojega življenja posvetila prizadevanju za svobodno Palestino, je bila v enem izmed intervjujev vidno užaljena ob dejstvu, da je bolj poznana kot seksualni simbol in ne kot izobrazena ženska, ki je politično ozaveščena in (tudi vojaško) aktivna pri odpravljanju krivice, ki je bila storjena Palestini. Danes se podobna vloga dodeljuje kurdske gverilkam. Na to opozori tudi Polona Frelih (2015) v krajši kolumni za spletno Delo, v kateri med drugim citira Dilar Dirik, znano kurdske aktivistko: "Fotografija kurdskega dekleta v vojaški uniformi, ki v eni roki stiska avtomat, z drugo pa s prsti kaže V, simbol za zmago, ni postala samo simbol junaške obrambe kurdskega mesta Kobani, ampak

12 Na javnih kanalih, ki jih uporabljajo levičarske organizacije in gibanja, je sicer relativno težko zaslediti eksplicitno seksualno fascinacijo. V tem vidiku so te organizacije dovolj previdne, da se izognejo vidno seksualiziranim podobam ali seksualnim tonom v morebitnem spremljevalnem besedilu ob podobah. Ta fascinacija je bolj očitno izražena na poljavnih profilih članov levičarskih gibanj ali internih skupinah na družbenih omrežjih, kjer je navdušenje nad temi podobami lažje izraziti, ali kot že omenjeno v eni izmed prejšnjih opomb, v skupnih pogovorih na srečanjih. Iz njih sem izluščila občutek, da si "ženske z orožjem" zaslužijo pozornost zato, ker "ne nosijo tipičnih ženskih oblačil in make-upa" (ker se torej ne pustijo "preslepiti" v interpelacijo v subjekte ženskega spola, četudi največ pozornosti dobijo ravno tiste podobe, ki poleg "neženskih" oblačil vsebujejo vsaj en kos oblačila ali drugi estetski element, ki jasno nakazuje na njihovo "ženskost") in ker naj bi s tem, ko so v roke prijele puško, "premagale žensko naravo" ter se dokazale kot res "vredne tega, da zasedajo mesto v revoluciji" (vse navednice v tem odstavku so moje).

Med priljubljenimi podobami se po mojih osebnih izkušnjah trenutno najpogosteje znajdejo podobe kurdske gverilke, o čemer spregovorim v nadaljevanju prispevka. Za primere fotografij glej Facebook stran "The Women's Revolution in Rojava".

13 "Leila Khaled je morda ena izmed najbolj mitologiziranih zagovornikov političnega nasilja. Čeprav njena politično nasilna dejanja niso primerljiva z dejanji Carlosa the Jackala ali Osama bin Ladena, je uvrščena med njiju ravno zaradi svojega spola. Toda miti, ki obdajajo njena dejanja, je ne prikazujejo kot osebo, ki je pripravljena iti v ekstreme zavoljo lastnih prepričanj; namesto tega jo miti prikazujejo bodisi kot lepoto kraljico, bodisi kot osebo, ki je izdala svoj lastni spol" (Gentry, 2011, 129).

oboroženega upora kurdskih žensk proti skrajnejšem Islamske države nasploh. Nasmejeno dekle, ki je menda pokončalo več kot sto islamskih skrajnežev, je na družbenih omrežjih zaslovelo pod imenom Rehana. Ko je bila rojena legenda, je postala – Angel iz Kobanija. “Namesto, da bi poskušali celovito razložiti fenomen oboroženih Kurdinj, so zahodni mediji z zanje značilno kratkovidnostjo sledili svojim senzacionalističnim ciljem. Poročevalci so izbirali najbolj atraktivne borke in jih predstavljali kot nevarne Amazonke. O oboroženih Kurdinjah se piše poenostavljeno, mizoginistično, orientalistično in pokroviteljsko,” je kurdska aktivistka Dilar Dirik zapisala v obsežnem komentarju Zahodna fascinacija s “strašnimi” kurdske ženskami. Skoraj vsi svetovni mediji so letos objavili najmanj eno fotoreportažo o kurdske gverilkah. V ospredju so bile glamurozne fotografije, kakršnih smo navajeni v modnih revijah. /.../ “Ne želimo si, da bi nas svet poznal zaradi naših pušk, ampak zaradi idej,” je bila jasna borka za neodvisnost zahodnega Kurdistan. “Že res, da je z orientalistične perspektive odkritje ženske revolucije med Kurdi zelo fascinantno, vendar so vsaj za mojo generacijo vojskujoče se ženske neodtujljiv del naše identitete,” opozarja Dirikova.”

Ker zahodni svet dojema obstoj revolucije med Kurdi kot fascinanten fenomen, vključnost žensk vanj pa skoraj kot čudež, so ženske borke še toliko bolj deležne fascinacije in v kombinaciji z izpostavljanjem njihove telesne lepote postanejo popolna dekleta s plakatom za reprezentacijo progresivnih idealov levičarskih organizacij in gibanj. Namesto da bi njihova prizadevanja služila kot povod za prevpraševanje stanja ženskih pravic in vlog tako znotraj širše družbe kot znotraj samih levičarskih organizacij (precej Kurdinj je namreč članic PKK oz. Turške delavske stranke, ki ima za eno izmed prioritet svojega delovanja žensko emancipacijo), so ženske borke in njihove podobe uporabljene kot nekakšni paradni konji levice. Rečeno drugače in namerno karikirano: namesto, da bi si postavili vprašanje, kako je mogoče, da medtem ko se aktiven boj za žensko emancipacijo odvija z vso resnostjo in na vseh ravneh družbe v domnevno tako patriarhalnem in nerazvitem delu sveta, kot je ponavadi prikazan Kurdistan, in v tako neugodnih razmerah, kot je vojno stanje, sami pa nismo v ‘civiliziranem svetu’ zmožni biti bolj dosledni in aktivni v svojih prizadevanjih, se obstoj oboroženih Kurdinj dojema kot nekakšen skupinski uspeh svetovne levice, predvsem pa kot zgled vsem družbeno angažiranim ženskam.

Podoben mehanizem lahko zasledimo pri uporabi podob partizank v slovenskem kontekstu. Čeprav je način idealizacije podoben kot pri uporabi drugih podob, se stvar zaplete pri morebitnem poskusu alegorizacije. Zgodovinski spomin na drugo svetovno vojno in dogajanje po njej je namreč še dovolj živ, in četudi partizanke in vloge žensk v vojni in povojnem obdobju v javnosti danes niso pogosta tema, se podob partizank ne da uporabljati enako ‘nevtralno’ kot ostalih podob žensk, ki sem jih obravnavala v tem prispevku. Če se osredotočim samo na podobe ‘pogumnih partizank’: glede na to, da je od približno 4-odstotnega deleža žensk v partizanskih enotah v letu 1941 (povzeto po Petrovič, 2003), nosilo orožje le 35-odstotkov žensk (povzeto po Vidrih, 2009), in da so jih njihovi soborci velikokrat zasmehovali in v partizanskem taboru potiskali v tipična ‘ženska opravila’, se zdi njihova glorifikacija vse prej kot lahka naloga, še posebej ob dejstvu, da se pravzaprav neposredno vprašanje, zakaj je bilo temu tako, lahko postavi še živečim borcem. Še vedno je bilo namreč bolj zaželeno, da ženske ostanejo doma in da so na voljo za redno oskrbo partizanskih čet na terenu. Če so se že pridružile četam,

pa so s tem 'kvarile' javno podobo partizanske vojske, saj je ta le s težavo pridobivala ugled v tradicionalnem okolju, kjer je bila uradna vojaška služba zelo spoštovana – in seveda rezervirana samo za moške (povzeto po Vidrih, 2009). Četudi so bile ženske torej postavljene v "aktivne, predvsem pa do tedaj neznane vloge" (Vidrih, 2009, 77), in so opravljale številne naloge, so še vedno pogosto ostajale "v okviru ženskega in ženstvenega. Partizanko bomo tako pogostejše zasledili pri obvezovanju tovariševih ran kot na čelu napada, /.../" (cit.). "Politične sile, ki so nasprotovale polnopravnemu vstopu žensk v sfero javnega, so bile leta 1945 poražene, a tudi v zmagovitem taboru se je še naprej ohranjal "večkrat komaj prikrit atavičen strah pred žensko prevratniško močjo in kvarnimi posledicami njenega delovanja v politiki" (Verginella, 1999: 73)" (Vidrih, 2009: 78). Verginella nadaljuje, da "ženska enakopravnost, pridobljena v izrednih razmerah vojne, /.../ ni dopuščala glasnih nasprotujočih odzivov, saj je bil boj proti okupatorju na prvem mestu, udeležba žensk pa je bila v njem nujna. Ženske so se odzvale, izkazale ter h končni zmagi partizanskega tabora prispevale velik in nenadomestljiv delež. Toda propagandni diskurz je takoj po vojni dobil izrazito pronatalističen prizvok. Čas pogumnih partizank je bil mimo in strani časopisov ter plakatov so zapolnile podobe mater. Socialistična mati sicer ostaja pogumna, trdna in opravlja številne nove vloge: aktivno sodeluje pri obnovi porušene domovine, se poklicno usposablja, izobražuje, razvija in udejstvuje v političnem in kulturnem življenju, toda oblasti ostaja poslušna in ubogljiva, njeno najvišje poslanstvo pa (p)ostaja vzgoja novega rodu. Kot taka je lahko največ prispevala k uspehu nove ljudske oblasti, hkrati pa predstavlja protiutež preveč samosvojim, ambicioznim posameznicam, ki bi utegnile v politiko vnesti meščanske, feministične tendence in s tem žensko vprašanje postaviti izven okvira skupnega boja in ciljev ljudske oblasti, česar se je KPS bala že pred vojno in imela do tega izrazito izključujoč odnos," (1999, v Vidrih, 2009, 77–78). Uporaba podob partizank v propagandnih materialih sodobnih levih gibanj je tako zaradi dvoumnega odnosa povojne oblasti do t. i. ženskega vprašanja precej spolzek teren; levica tako veliko raje posega po likovnem materialu iz propagandnih sovjetskih plakatov, ki prikazujejo zmagoslavje proletariata in začetek nove dobe ter z njo novih moških in žensk. Te podobe so (nam) zgodovinsko in kulturno ravno dovolj blizu in hkrati ravno dovolj oddaljene, da se slovenska levica z njihovo uporabo izogne nevalgičnim točkam partizanskega gibanja, med njimi tudi vlogi žensk v vojnem in povojnem obdobju, obenem pa še vedno lahko širi lastne ideje in prepričanja.

Čeprav boljševiška revolucija s svojimi prizadevanji za temeljno družbeno preobrazbo in izboljšanje položaja žensk ostaja "avantgarda med revolucijami", lahko glede njenega propagandnega materiala trdimo podobno kot glede vseh podob žensk v revoluciji – razkorak med vizualnim in realnim stanjem je precejšen. Gisel Bock (2004, 297–304) navaja nekaj primerov, iz katerih je moč razbrati, da so boljševiki spremembe uvažali (pre)hitro, saj so v mnogih primerih obče predrevolucionarno razumevanje ustroja sveta postavili na glavo, pri tem pa niso zagotovili primernih materialnih sredstev ali ustreznega načina implementacije reform. Naj navedem le nekaj reform ki so, četudi uvedene z dobrim namenom, prej poslabšale kot pa izboljšale življenja ruskih žensk: porodniški dopust za delavke od l. 1918 (8 tednov pred in po porodu), ki so ga zaradi povojne brezposelnosti in stiske lahko le redke uporabile; poskus osvobajanja žensk od gospodinjskega in drugega skrbstvenega dela v obliki otroških domov in javnih jedilnic, ki pa zaradi bornega stanja niso nikoli zaživele in kjer so v večini ponovno delale samo

ženske (če so se ženske uprle kolektivnemu gospodinjskemu delu v procesu kolektivizacije, pa jim je potencialno grozil kazenski pregon kot “sovražnicam ljudstva”); uvedba brezplačne ločitve l. 1917, kjer je zadoščalo obojestransko soglasje ali zgolj želja enega partnerja, je v mnogih primerih pomenila zgolj preložitve odgovornosti za skrb nad otroki izključno na ženske.¹⁴ Tako najdemo na eni strani domnevno zmagoslavje ‘naprednih’ idej, na drugi strani pa nove nevzdržne situacije, ki so prizadele (predvsem) ženske.

Plakatne podobe iz tega obdobja so v času svojega nastanka služile promociji implementacije reform in s tem utrditvi novega političnega režima. Zaradi eksplicitno propagandne narave lahko njihovi uporabi za propagiranje levičarskih idej celo priznamo nekaj ‘praktične smiselnosti’: če je uspelo v preteklosti, bo nemara tudi danes. Po drugi strani pa gre za podobe, narejene za določeno obdobje, družbeno situacijo in ciljno populacijo ter z določenim namenom, ki ga ni mogoče preprosto prenesti na današnjo situacijo ali jih uporabiti na način selektivnega izbora nekaterih elementov in zanikanja/prikrivanja drugih. Lahko bi celo rekli, da gre za površno in malomarno, predvsem pa v levičarskem kontekstu domala sporno taktiko, saj spominja na marketinško oglaševanje, ki kot mehanizem (ne)posredne promocije kapitalističnega sistema s spodbujanjem potrošnje v antikapitalističnih gibanjih nima kaj iskati. A v slovenskem prostoru so, kot že rečeno, te podobe pogosto učinkovite, saj zaradi zgodovinske izkušnje življenja v socializmu s svojo estetiko in slogani uspejo nagovoriti kolektivno zavest (in spomin). Popularnost teh podob danes pa nemara ne izhaja zgolj iz nekakšne (kvazi)nostalgije, temveč je tudi posledica dejstva, da uspejo (če gre za bolj ali manj individualne upodobitve) pri sodobnih levičarjih in levičarkah – ki kljub predanosti ideji kolektivnega boja in solidarnosti niso imuni na mehanizme subjektivacije v poznem kapitalizmu – vzbuditi občutek, da so lahko oni tisti izjemni posamezniki in posameznice, ki se v ‘prvi bojnih vrstah borijo za najboljšega izmed možnih svetov’. A k temu se še vrnem.

14 “Alimenti, ki jih je moral otrokov oče plačevati otrokovi materi, če jo je kot partner pustil na cedilu, so pogosto ostali na papirju /.../. *De-facto*-zakonsko zvezo so izkoriščali zlasti moški, večinoma delavci, račun zanje pa so morale plačevati ženske; zapuščene in obubožane /.../. V mestih niso bili redki zakoni, ki so trajali en dan, en teden ali mesec; starost ob prvi spolni izkušnji se je dramatično znižala, posledica tega pa je bila – kot se je izrazil neki tuji novinar – “enakost, svoboda, materinstvo”. /.../ Tema deerotizacije je zaznamovala tudi podobe “nove ženske”. /.../ Preigrali so tako rekoč vse plati “seksualne revolucije”, bodisi le v teoriji ali tudi v praksi. Kar pa je manjkalo vsem podobam, predlogom in reformam, so bili ukrepi proti spolnem nasilju /.../” (Bock, 2004: 300–301).

“Revolucija bo feministična ali pa je ne bo”?

“Leto 2011, pogosto slavljen kot leto globalnih protestov, je bilo preplavljeno z revolucionarnim podobjem. Mestni trgi in parki so bili polni prepevajočih množic, šotorskih mest, barikad, kartonskih napisov, ki so naštevati zahteve in pritožbe, gest solidarnosti in ljubezni, gest odkritega upora in jeze, stisnjenih pesti, kamnov in molotovk, ki so leteli skozi zrak, zamegljen zaradi solzivca, zamaskiranih in polzamaskiranih obrazov, od bolečine zviti obrazov, od evforije žarečih obrazov, smrtno resnih obrazov, obrazov, ki pravijo: dovolj. Podobe revolucije – oziroma, kot predlaga Ariella Azoulay, “univerzalni jezik državljanstva in revolucije”, so se razvile kot odgovor na “univerzalni jezik moči” (2011,3), ki se je izražal v ekstremni obliki policijskega in vojaškega nasilja” (Lisiak, 2014, 1). A četudi se zdi, da je bilo leto 2011 presenečenje tako za sistem globalnega kapitalizma kot za aktivistične skupine in levičarska gibanja, je največje presenečenje očitno zbujała številčnost žensk, ki so se teh aktivnosti udeležile. To opazata tudi Agata Lisiak (2014, 5): “O ženski participaciji v nedavnih in še trajajočih protestih se je na široko in navdušeno razpravljalo v popularnih medijih in akademskem svetu. V prodajni uspešnici *It's Still Kicking Off Everywhere* (2013) je Paul Mason navdušeno oznanil, da je “arhetipski” vodja protestov, organizator, posrednik in (tiskovni) predstavnik danes mlada izobraženska ženska” (272). Začuda se zdi, da je vključenost žensk v revolucionarna gibanja širše dojeta in označena za čudež, za nenaden, nepričakovan preboj. To še posebej drži za diskurze o ženskah v tako imenovani arabski pomladi – kot sta opazili Lila Abu-Lughod in Rabab El-Mahdi (684), so bili narativi, ki so spremljali poročanje o protestih l. 2011 v Severni Afriki in na Bližnjem vzhodu, prežeti z vzdihi presenečenja ne le zaradi ženskega aktivizma, temveč že zaradi njihove prisotnosti v javnem prostoru”. Na srečo obstajajo tudi – sicer manj slišani – glasovi razuma, ki nas opozarjajo, da gre za “glasove in podobe, kultivirane v javni sferi desetletja in stoletja”, za katerimi stojijo ure in ure neopaznega, “nenehnega in neutrudnega dela, ki je tem ženskam in dekletom omogočilo, da pokažejo svoj pogum, domišljijo in predvsem vso drznost, da pridejo na ulice zahtevati svoje pravice” (Dabashi, 2012, str. 189, v Lisiak, 2014, 5).

Na žalost pa ni moč opaziti bistvenih razlik med pozicijami, ki so jih ženske zavzele v revolucionarni ikonografiji zgoraj obravnavanih zgodovinskih obdobj (francoska revolucija, mehiška revolucija, predrevolucionarna in postrevolucionarna Rusija, druga svetovna vojna na Slovenskem) in med vlogami, dodeljenimi ženskam v protestniški ikonografiji, ki je spremljala vstaje in proteste v letu 2011. Še vedno jim je namreč dodeljena vloga utelešanja tako trenutkov največje revolucionarne vznesenosti kot največjih neuspehov. Če zgolj na hitro omenim nekaj primerov za obe vlogi, namenjeni ženskam, lahko za prvo vlogo izberem podobo češke “herojske skavtinje”, ki med protestnim kaosom mirno zre v oči pripadniku neonacističnega gibanja (Brno, maj 2017), podobo temnopolte Tesse Asplund, ki pred množico 300 neonacistov na njihovem zborovanju v zraku odločno drži stisnjeno pest (Borlänge, maj 2016) ali pa podobo Saffiyah Khan, ki se med protestom smehlja v obraz pripadniku angleške desničarske skupine *English Defence League* (nasmeh spominja na Marino Ginestà) (Birmingham,

april 2017).¹⁵ Vse tri so hitro postale simbol levega in feminističnega odpora proti desničarskim in drugim podobno mislečim skupinam. Kot primere za drugo vlogo lahko izpostavim t. i. “dekletke v modrem nedrčku”, ki jo je na tla pobila in delno razgalila ter jo kasneje pretepla policija (Tahirski trg, Kairo, januar 2011) ali “damo v rdeči obleki”, v katero je vojaško oborožena policija pravkar namerila in ‘izstrelila’ oblak solzivca (park Gezi, Istanbul, 2013). Tudi ti dve podobi sta se hitro razširili, tokrat kot podobi žrtev revolucije – kot ‘lepi duši’, ki ju je potrebno zaščititi. Ob tem pa nas hkrati opominjata na nadvse pomembno dejstvo, da “ženske niso (op. bile) zgolj v prvih bojnih linijah revolucionarnih vstaj. (op. bile) so tudi prve in največje žrtve – prve tarče brutalne represije tistih na pozicijah moči, proti katerim so bile usmerjene vstaje” (Dabashi, 2012, 186, v Lisiak, 2014, 6). “Podoba ženske kot simbola revolucije, ne glede na to, ali vabi ljudi k uporabi ali zbujajo ogorčenje zaradi njenega trpljenja pod rokami zatiralskega režima, vidno deluje /.../ kot del vizualnega jezika revolucije, ki ga govorijo po vsem svetu.” (Lisiak, 2014, 9)

“Mesto ženske je v revoluciji,” se glasi na steno naslikan napis, ob katerem stoji mlada deklica¹⁶ z dvignjeno pestjo in širokim nasmehom na obrazu.¹⁷ Gre za še eno izmed razširjenih fotografij neznanega izvora, ki je požela odobravanje. Variacije te podobe pa so preplavile tudi različne dogodke, družbena omrežja in grafitne podobe. Opirajoč se na zgornjo razpravo lahko postavim nekaj hipotez o vzrokih za popularnost te podobe. Prvič, popularnost te fotografije nemara izhaja iz nasprotja med feminilnostjo deklice in njenim poskusom posnemanja protestniške ikonografije dvignjenih pesti kot znamenja upora in pripravljenosti nanj. Morda pa vzrok njene popularnosti tiči v mladosti dekleta, ki aludira na nenehno revolucijo in upanje, da se stvari dejansko premikajo, da prihajajo generacije, borbene in pripravljene na samožrtvovanje za višje ideale. Naposled pa bi popularnost te podobe lahko pripisali ‘progresivnosti napisa’, ki je navdahnili njeno gesto dekleta – kar kaže na to, da ženska družbeno-politična aktivnost še vedno zbujajo presenečenje. Ne glede na to, kateri razlog je ‘pravi’ – in najbrž so ‘pravi’ kar vsi hkrati – se zdi, da se na koncu vedno znova najdemo pri alegorijah in simbolih, ki nimajo nič in hkrati vse opraviti z realnim stanjem. Tako imamo na eni strani še vedno opraviti z dejstvom, da idealizirane podobe revolucionark ne odražajo dejanske ravni emancipacije žensk, po drugi strani pa vseeno vsaj do neke mere uspejo svetu sporočiti nekaj, na kar ta svet

15 V prispevku z naslovom “*Photo of Czech girl Scout standing up to skinhead goes viral*” objavljenem na spletni strani BBC (4. 5. 2017) si je moč ogledati vse tri navedene podobe, med drugim tudi “damo v rdeči obleki”, ki je omenjena v naslednjem stavku. Za posamezne primere priporočam internetne prispevke: “*Czech Scout on her viral fame: it's important to fight against fascism*” (5. 5. 2017, The Guardian) – v prispevku izstopa citirani tweet, ki pravi, da je ta podoba “čista umetnost”; “*The moment one woman stands up to more than 300 Nazis and refuses to let them pass: Activist deemed a hero in Sweden for 'iconic' defiant gesture in front of fascist march*” (3. 5. 2016, Mailonline) – v prispevku izstopa presenečenje nad tem, da si je nekdo iz množice opazovalcev shoda drznil storiti kaj takega, in to povzru vsega še ženska; “*Photo of Saffiyah Khan defying EDL protester in Birmingham goes viral*” (10. 4. 2017, The Guardian) – v prispevku že iz podnaslova lahko razberemo, da je njena podoba postala simbol (!) za birminghamski upor proti desnim skupinam.

16 Agata A. Lisiak (2014) trdi, da v sodobni vizualni kulturi podoba revolucionarne ženske nadomešča podoba upornega dekleta(c)a. Začetek procesa preobražanja revolucionarnega podoba postavi v zgodnja devetdeseta, kar sovpada z vzponom tretjega vala feminizma. In res podobe iz sodobne revolucionarne ikonografije, ki sem jih našla v zadnje poglavju, dejansko v večini prikazujejo dekleta.

17 Podobo si je moč ogledati na spodnji povezavi, kjer so na ogled tudi nekatere druge podobe, ki jih omenjam v članku: <http://girltalkhq.com/womans-place-revolution-powerful-images-around-world-throughout-history-prove/>

neprestano pozablja – da se ženske nenehno, tudi brez junaških podob, prepoznavajo kot ‘subjekti revolucije’, da se aktivno borijo tako za svoje pravice kot tudi za odpravo vseh ostalih oblik neenakosti, ki jih prepoznavajo leva gibanja v trenutnem družbenem redu. Obenem pa opozarjajo na to, kako hitro se pripoznanje njihovega sodelovanja in aktivnosti ponovno vpreže v ohranjanje obstoječega sistema, ko njihovo delovanje postane predmet patriarhalne fetišizacije, viktimizacije, demonizacije ipd.

Če je mesto ženske torej v revoluciji, kaj (nam) je storiti z vsemi temi podobami, ki nas obdajajo? Jih lahko zavrremo, ali pa so do neke mere dejansko potrebne zato, da se družbena aktivacija žensk sploh zgodi, da se ženske v njih prepoznajo kot “bodoče revolucionarke”? Jim lahko služijo kot navdih za nove boje, tudi če so podobe še tako stereotipne in ne prevprašujejo obstoječih patriarhalnih družbenih razmer? So lahko te podobe nekaj več kot zgolj prostor za fantazme in romantiziranje revolucije in nas samih kot njenih subjektov? Po morebitni odgovor se vračam na začetek, torej k Marini Ginestà in njeni ikonični fotografiji. “Pravijo, da imam na fotografiji iz (hotela) Colón očarljiv nasmeh,” je zaupala v svojem zadnjem intervjuju, ko je bila že v svojih poznih osemdesetih letih. “To je možno, saj smo bili takrat vsi potopljeni v misticizem proletarske revolucije in hollywoodskih podob Grete Garbo in Garyja Cooperja” (The Telegraph, 2014). Marinin stavek na poenostavljen, a hkrati točen način pokaže na apropiacijo podob in s tem tudi na elemente, ki tem podobam zagotavljajo ‘uspeh’. Kot zapiše Harriet Fitch Little ob pogovoru z aktivistkami v parku Gezi l. 2013: “‘To je samo oglaševanje,’ mi je zaupala po videzu sodeč izčrpana snemalka, “in (za) oglaševanje (se) vedno uporabi lepe ženske.” Njena prijateljica ji je nonšalantno pritrdila: “Najbrž vsako gibanje potrebuje (svoje) simbole”. Ko beremo ta dva stavka skupaj, lahko v njiju najdemo podatek, ključen za iskanje morebitnega odgovora na zgornja vprašanja: za uspeh revolucionarne ikonografije pri vzdrževanju občutka o nujnosti boja in prepoznavanju čim številčnejših ljudi kot subjektov revolucionarnega boja je nujno, da obuja in spodbuja trenutke (revolucionarne) vznesenosti in ekstaze. Ker se slednjemu ni moč izogniti, saj gre tako rekoč za eno izmed esencialnih sestavin revolucionarnega boja samega, se je pri iskanju odgovora ali pa vsaj smeri odgovora na problematiko, opisano v tem prispevku, potrebno zavedati trojega.

Prvič, upoštevajoč zakonitosti učinka in namena revolucionarnih podob, potencialna rešitev ne bi mogla biti nov nabor podob, ki bi natanko ustrezal resničnim zgodovinskim dejstvom, torej nekakšen revolucionarno estetski socialni realizem. Ravno iz podob, ki so se v zadnjem času prebile v ospredje, je razvidno, da jim njihova realističnost ni pomagala pri tem, da bi se izognile alegorizaciji in fascinaciji. Drugič, ko imamo opraviti z revolucijo, imamo opraviti tudi z veliko investicijo libidinalne energije (“misticizem proletarske revolucije”), ki se usmeri vanjo in ji tako sploh zagotavlja potencial družbene transformacije. Seksualiziranje revolucije oziroma seksualni naboj revolucije je kompleksno področje, ki se ga ne da preprosto zavrni v imenu depatriarhalizacije revolucionarnega boja, saj poganja revolucijo samo. Zato nemara del problema leži tudi v dejstvu, da se transformativni potencial revolucionarne oblike libidinalne energije izgublja s tem, da se reprezentacije revolucije vkaluplja v stereotipne podobe ženskega telesa in že pripravljene obrazce na škodo potenciala, ki ga lahko predstavljajo vstaje in druge oblike upora za preobrazbo medspolnih odnosov. In tretjič, skladno z nalogo ohranjanja revolucionarne vznesenosti je potrebno za simbole vedno poiskati podobe izjem-

nih posameznic (in posameznikov), za katere se predpostavlja, da so se bile sposobne dvigniti nad ljudsko povprečje, prepoznati nujnost boja in ga po možnosti tudi voditi. Posameznica, ki jo te podobe nagovorjajo, pa naj bi se v jeziku in estetiki podob prepoznala za nekakšno 'izbranko zgodovinske nujnosti', eno izmed redkih zmožnih, ki lahko opravijo 'zgodovinsko nalogo celovite preobrazbe družbe'. Četudi se jezik levice trudi biti univerzalen in dostopen čim večjim množicam, se zdi, – glede na zgoraj opisano konstrukcijo podob revolucionarnih žensk – da je v resnici tako danes kot v zgodovini namenjen predvsem srednjemu razredu – razredu, ki se dojema kot razred 'izjemnih posameznic in posameznikov'.

Zato si drznem za konec trditi, da imajo kljub stereotipnosti podobe žensk v revolucionarni ikonografiji danes še vedno veliko moč anganžirati množice, četudi se pri ženskah to ne redko odraža v mešanici ozaveščenosti te stereotipizacije, 'revolucionarnega entuziazma' ter (podzavestne) želje po identifikaciji z reprezentacijami 'revolucionark'. Kot sem nakazala v zadnjem delu članka, problem stereotipizacije podob zato nemara ne leži zgolj v njihovi patriarhalni zasnovi in interpretaciji ali zgolj v tem, da obstaja velik razkorak med idejo, ki jo podobe reprezentirajo, in dejanskim uresničevanjem teh idej za osebe, ki naj bi jih te podobe nagovarjale. Prav gotovo leži problem tudi v razrednem značaju podob in s tem omejeni možnosti, da resnično nagovorijo revolucionarni potencial žensk – in množic. Zato se zdi, da se tega problema nikoli ne bo zares dalo rešiti s posegi in premiki na ravni estetike, temveč predvsem na ravni osvoboditve od pričakovanj, ki jih trenutne podobe predpostavljajo za udeležene v boju. Kaj pa bi to pomenilo za levičarsko (estetsko) politiko in navsezadnje prihodnje revolucije, pa je že drugo vprašanje.

Viri literature

- Abu-Lughod, L. & El-Mahdi, R. (2011). Beyond the 'Woman Situation' in the Egyptian Revolution. *Feminist Studies* 37.3, 683–69
- Azoulay, A. (2011). Language of Revolution – Tidings from the East. *Critical Inquiry*. Pridobljeno s http://criticalinquiry.uchicago.edu/the_language_of_revolution_azoulay/
- Bock, G. (2004). *Ženske v evropski zgodovini*. Ljubljana: Založba *cf.
- Dabashi, H. (2012). *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*. London: Zed Books
- Frelih, P. (16.08.2015). Zahodna očaranost z Amazonkami. *NeDelo*. Pridobljeno s <http://www.delo.si/nedelo/zahodna-ocaranost-z-amazonkami.html>
- Gentry, E.C. (2011). The Comitted Revolutionary. Reflections on a conversation with Leila Khaled. V Sjoberg, L. in Gentry, E.C. (ur.) (2011). *Women, Gender and Terrosism*. (str. 120–130). Athens: University of Georgia Press
- King, C.B. (2005). Iconography and Stereotype: Visual Memory of the Soldaderas. *Michigan Journal of History*, Vol. III, Issue 1
- Kundera, M. (1985). *Neznosna lahkost bivanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga
- Landes, B.J. (1992). Representing the Body Politic: The Paradox of Gender in the Graphic Politics of the French Revolution. V Melzer, E.S. in Rabine, W.L. (ur.) (1992). *Rebel Daughters. Women and the French Revolution*. (str. 15–38). New York: Oxford University Press

- Lisiak, A.A. (2014). Women in Recent Revolutionary Iconography. *What Do Ideas Do?*, ed. A. Lisiak, N. Smolenski, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, L. 33.
- Little, F.H. (19. 6. 2013). The women of Gezi Park are protesters, not pin-up girls. *The New Statesman*. Pridobljeno s <https://www.newstatesman.com/world-affairs/2013/06/women-gezi-park-are-protesters-not-pin-girls>
- Moghadam, M.V. (1997). Gender and Revolutions. V Foran, J. (ur.) (1997). *Theorizing Revolutions*. London: Routledge
- Nacos, L.B. (2008). The Portrayal of Female Terrorists in the media: Similar Framing Patterns in the News Coverage of Women in Politics and in Terrorism. V Ness, D. C. (2008). *Female Terrorism and Militancy: Agency, Utility, and Organization*. (str. 217– 235). London; New York: Routledge
- Ness, D. C. (2008). *Female Terrorism and Militancy: Agency, Utility, and Organization*. London; New York: Routledge
- Norberg, K. (1992). "Love and Patriotism": Gender and Politics in the Life and Work of Louvert de Couvrai. V Melzer, E.S. in Rabine, W.L. (ur.) (1992). *Rebel Daughters. Women and the French Revolution*. (str. 38– 54). New York: Oxford University Press
- Petrusenko, N. (2011). Women in the World of Gender Stereotypes: The Case of the Russian Female Terrorists at the Beginning of the 20th Century. *International Journal of Humanities and Social Science*, L., 1. št. 4, 135– 146
- The Telegraph. (08. 01. 2014). *Marina Ginestà – obituary*. Pridobljeno s <http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/10559135/Marina-Ginesta-obituary.html>
- Sjoberg, L. (2010). Women fighters and the 'beautiful soul' narrative. *International Review of the Red Cross*, L. 92, zv. 877 (Women), 53– 68
- Schweitzer, Y. (2008). Palestinian Female Suicide Bombers: Virtuous Heroines or Damaged Goods? V Ness, D. C. (2008). *Female Terrorism and Militancy: Agency, Utility, and Organization*. (str. 131– 145). London; New York: Routledge
- Petrovič, T. (2003). *Udeležba in promocija žensk v narodnoosvobodilnem gibanju v Sloveniji* (Diplomsko delo). Fakulteta za družbene vede, Ljubljana
- Verginella, M. (1999). Naše ženske volijo. V Antič Gaber, M. (ur.). (1999). *Naše žene volijo*. (str. 84). Ljubljana: Urad za žensko politiko
- Vidrih, V. (2009). *Vizualna reprezentacija ženske v partizanski in protirevolucionarni propagandi* (Diplomsko delo). Filozofska fakulteta, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana

Dodatni viri literature

- Bonnell, E.V. (1998). *Iconography of Power. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*. Berkely: University of California Press
- Hobsbawn, E. (1978). Man and Woman in Socialist Iconography. *History Workshop Journal*, L. 6, zv. 1, 121–138
- Reyes, N. (2016). Women and Terrorism: Challenging Traditional Gender Roles. *Undergraduate Journal of Political Science*, l. 1, št. 1, 119–124

Povzetek

Podoba ženske je že stoletja prisotna v revolucionarni ikonografiji kot alegorija revolucije in utelešenje njenih idealov. Žal pa te podobe lahko služijo kot kulisa realni izključenosti in pogosto neenakovredni obravnavi žensk v revolucionarnih gibanjih, kljub temu, da se ta gibanja ponekod zavzemajo za njihovo emancipacijo. Z vznikom protestniških gibanj od l. 2011 dalje opazamo nov porast podob revolucionark, ki pogosto celo nadomeščajo arhetipskega vodjo protestov – moškega. Četudi na prvi pogled večja vidnost žensk deluje emancipatorno tako pri “pretresanju” širše javnosti kot pri nagovarjanju posameznic k družbeni aktivaciji, ima ta pojav lahko tudi problematične učinke. Prispevek tako raziskuje: izvor vsebine teh podob, (ne)prevpraševanje družbeno skonstruirane podobe žensk in ženskosti, (seksualno) fascinacijo levice s podobami revolucionark ter vprašanje o potrebnosti konstrukcije revolucionarnega ženskega subjekta za vključitev žensk v revolucionarna gibanja. Namen prispevka je zlasti raziskati te točke, ker levičarska gibanja in stranke (v prispevku omejeno na Slovenijo) vse pogostejše uporabljajo podobe “revolucionark”, ter to uporabo postaviti pod vprašaj.

Summary

For centuries, women's images have served as allegories for revolution and the embodiment of its ideals. Yet they may also serve as a masquerade for the actual exclusion and often unequal treatment of women in revolutionary movements, even when these are committed to their emancipation. From 2011 onward protests have brought an increased usage of revolutionary women's images, which often replace the images of men as archetypal leaders. While the greater visibility of women seems emancipatory in terms of “shaking” the general public as well as appealing to individual women to become active, it may also have problematic effects. Therefore the paper focuses on: the historical origin of the content of these images, their (not) questioning the socially constructed image of femininity, the (sexual) fascination of the left with images of revolutionary women and questioning the necessity of constructing a revolutionary female subject to include women in revolutionary movements. The purpose is to study these points particularly in light of the increasing use of these images by contemporary leftist movements and parties (here restricted to Slovenia) and to question this use and its effects.

Ključne besede

revolucija, ženska, podoba ženske, leвица, feminizem, umetnost, ikonografija, estetika, revolucionarni subjekt, ženskost

Key words

revolution, woman, woman's image, leftist movement, feminism, art, iconography, aesthetics, revolutionary subject, femininity

Zgodovina medsebojnih naklonjenosti

Kronologije feminizmov

Ida Hiršenfelder

Zgodovina feminizma se odvija v dialektičnem razmerju med zgodovino kot serijo dogodkov in prakso zgodovinjenja feminizma, ki proizvaja reprezentacijske izjave o feminizmu. V prispevku želim prikazati, da zgodovinopisje feminizma ni mogoče brez filozofije feminističnega zgodovinjenja, kajti dogodkov ni možno obravnavati kot trdno določenih točk v kronološkem času, temveč kot dogodkovna združevanja, ki vznikajo in se razkrajajo v odnosu do jezikovnih konvencij, političnega konteksta in družbenega okolja.

Razmišljanje o različnih pojmovanjih časovnosti v kontekstu zgodovine feminizma prispeva tudi k obravnavi postopkov zgodovinenja na splošno, ki naj temporalnosti ne bi obravnavali zgolj z vidika svetovnega ali objektivnega časa, torej tega, kar kaže ura, niti z vidika subjektivnega časa, v katerem se posameznicam trajanje dogodka zdi bodisi hitro bodisi počasno, temveč z vidika, ki istočasno upošteva objektivni in subjektivni živeti čas. Če izhajam iz dogovora, da je epistemološka domneva, ki zgodovinopisje razume kot objektivno rekonstrukcijo soslednih dogodkov v preteklosti, neutemeljena, ker je reprezentacija dogodkov venomer podvržena sociopolitičnim in interpersonalnim odločitvam, potem se vprašam, kakšne metode ubiramo feministke za opisovanje in interpretacijo lastne zgodovine ter kako posamezne metode spreminjajo reprezentacijske modele in vplivajo na interpretacijo feministične zgodovine v razmerju do posameznih tematskih sklopov, ki jih obravnava feminizem.

Predstavljanje zgodovine feminizma v štirih valovih oziroma fazah je neustrezno,¹ ker je izluščeno iz ozkega konteksta tako imenovanega zahodnega feminizma. Ponuja prostorsko in kontekstualno omejeno in zato tudi napačno interpretacijo, ki umetno ustvarja krovno zgodovino feminizma in spodbuja antagonizme med herojskimi, a okostenelimi babicami ter naprednimi, a zanesenjaškimi sestrami. Poenostavljena zgodovina, ki se s pridom uporablja v izobraževalne namene, prvemu valu pripisuje prizadevanje za politično emancipacijo in pridobitev osnovnih človekovih pravic, drugemu valu prizadevanje za družbeno emancipacijo in razbremenitev od spon kulturne hegemonije patriarhata,² tretjemu valu prizadevanje za emancipacijo raznolikih socialnih in spolnih identitet³ ter četrtemu valu spodbujanje emancipacije od humanističnih postulatov s tehnološkimi in naravoslovnimi sredstvi, ki se v družboslovju manifestirajo kot posthumanistična teorija in praksa.⁴ Razločevanje med valovi privede do slepe pege, pri kateri zgodovinarkam uspe spregledati pomembnost dela feministk v vmesnih obdobjih. Eno temeljnih del feminizma *Drugi spol* Simone de Beauvoir je na primer izšlo v obdobju po drugi svetovni vojni, ko naj bi bil feminizem na Zahodu neizrazit. Hkrati pa je na praktični ravni geneologija teh štirih valov povsem neustrezna za obravnavo feminizma v nezahodnih kulturnih okoljih, kot je tudi nekdanji socialistični blok, kjer so se emancipacijski postopki dogajali v povsem drugih razmerah glede na razumevanje družbenih in političnih odonosov do javnosti in zasebnosti žensk.

1 O neustreznosti poenostavljenega predstavljanja sosledne razvojne zgodovine feminizma z metaforo valov so v zadnjih petnajstih letih pisale številne teoretičarke (Browne, 2014; Freeman, 2010; Grosz, 2005). Z vprašanjem valov se ukvarjajo predvsem zahodne feministke v odnosu do lastne zgodovine. Teoretičarke iz drugih okolij, pa se ukvarjajo z lastnim mestom v zgodovini, iz katerega je razvidno, da se ne ujema z zahodnimi časovnicami, ne da bi avtorice izrecno govorile o valovih (Cusicanqui, 2010; Jalušič, 2002; Spivak, 1999).

2 Formulacijo razlike med prvim in drugim valom feminizma v ZDA se pripisuje novinarki Marthi Weinman Lear, ki je leta 1968 v New York Times Magazine objavila prispevek z naslovom *Drugi val feminizma. Kaj te ženske hočejo?* / v izvirniku: *The Second Feminist Wave: What do these women want?*. Glej tudi Kristeva, 1981.

3 Termin "tretji val feminizma" se pripisuje ameriški pisateljici in aktivistki Rebecci Walker, ki je pri svojih 22 letih napisala manifestativno pismo, ki je klicalo k feminističnem aktivizmu, ki presega rasno razlikovanje ter k prizadevanju za kulturno transformacijo in vključitev feministične perspektive v vse pore življenja in doživljanja žensk (Walker, 1992).

4 O četrtem valu feminizma pišejo teoretičarke šele v zadnjem desetletju, med drugim ga je na primeru Velike Britanije opisala Prudence Chamberlain (Chamberlain, 2017).

Največja pomanjkljivost zgodovinenja s konstrukcijo feminističnih valov je sistemska, kajti zgodovino feminizma enači s hegemonim zahodnim feminizmom. Zgodovina pa bi morala biti vzpostavljena kot razvejana "matrica vseh diskurzov z zanikanjem, dovoljevanjem in proizvajanjem razlik", ki ne bi vključevala zgolj vidika dominantne zahodne kulture (Sandoval 2000, 42). Linearna zgodovina se vsiljuje tudi v obliki strupene in pokroviteljske kolonialne domneve, da je zahodnjaški feminizem "naprednejši" od feminističnih gibanj v drugih prostorih, da bodo "nazadnjaške" patriarhalne razmere v drugih okoljih morale slediti njihovemu vzoru ter da se bodo pri tem zagotovo soočale z istimi družbenimi spori. "Nizanje različnih feminizmov v zaporedne valove ali faze izraža mnenje, da je v določenem času možna samo ena oblika feminizma. Poleg tega predvideva, da starejše oblike teorije in prakse v časovnem sledju nujno postanejo zastarele" (Browne, 46). Ravno zaradi linearne zgodovine trčim ob izjemno iritantno zanikanje obstoja vselej nedokončanih projektov feminizma, ki postaja danes vse bolj očiten. Vselej nedokončani projekti emancipacije namreč v zavesti javnosti povsem preuranjeno končajo na smetišču zgodovine, kajti linearna zgodovina ne upošteva nedokončnosti feminističnih prizadevanj in njihovega neprestanega vračanja na agendo, kot so politične svoboščine, pravica do proste in varne souporabe javnega prostora, pravica do enakovredno plačanega dela, pravica do izobrazbe, pravica do svobodnega odločanja glede družinskih razmerij in lastnega telesa. Zaradi kompleksnih družbenih odnosov je tudi utopično pričakovati, da bi se feministični projekti kaj kmalu razrešili za vselej. Valovi politično enakopravnost na primer postavljajo daleč v zgodovino, čeprav je iz empiričnih podatkov o udeležbi žensk v sistemih političnega odločanja razvidno, da je politična enakopravnost projekt, ki se vztrajno razteza v različnih oblikah v vseh časih in družbenih razmerah; prisotna je danes in se bo zagotovo nadaljevala tudi v prihodnosti. Hkrati posameznih vprašanj ni možno enačiti. Vsa feministična vprašanja so časovno prostorsko specifična, kar se je zelo jasno pokazalo pri vprašanjih, s katerimi so se ukvarjale jugoslovanske feministke in zahodne gostje na mednarodni konferenci *Tovarišica žensk. Žensko vprašanje – novi pristop?* / v izvirniku: *Drugarica žena. Žensko pitanje - novi pristup?* (skrajšano *Drug-ca žena*) leta 1978 v Beogradu. Problem enakopravnosti žensk v Jugoslaviji namreč ni bil niti političen niti pravni, kajti nekatere pravice, za katere so si prizadevale zahodne Evropejke, so bile Jugoslovankam bodisi zagotovljene bodisi so jih razumele s povsem drugega gledišča. Jugoslovanske feministke so se ukvarjale predvsem z vprašanjem gospodarske zaostalosti, verskih prepričanj in drugih konzervativnih predsodkov, ki so vplivali na družinsko življenje, pri čemer je ravno obremenitev žensk z družinskim delom preprečevala njihovo polno družbeno in javno življenje. V zahodni diskurz pa so socialistične feministke prinesle novo razumevanje partikularnosti ženskih vprašanj, ki je bil vezan na samoupravljanje, ki vsako partikularnost vključuje v širši emancipatorni kontekst.

V današnjem času je zastrašujoča grožnja retradicionalizacije in kratenja pridobljenih človekovih pravic ponovno bolj izražena predvsem v okoljih, v katerih je bila pred tem enakopravnost žensk vsaj na uradni ravni sorazmerno jasno izoblikovana. S tem mislim predvsem razmere v državah bivšega socialističnega bloka, kjer so po eni strani ponovno dobile politični zagon tradicionalno patriarhalne (religijske) institucije, po drugi strani pa sta se z odstranitvijo delavskega razreda iz javnega diskurza ponovno razrasla seksizem v delovnih razmerjih in ponovna domestifikacija žensk, ki je bila pred tem vsaj na formalni ravni nesprejemljiva, čeprav nerazre-

šena.⁵ Vprašnje učinkov hegemonne zgodovine feminizma se razgrne ravno pri preučevanju ženskega emancipacije, ki ga je oblikovala jugoslovanska vladajoča struktura. Odnos socialistične Jugoslavije do ženske emancipacije se po svoji strukturi ne razlikuje od razvojne taksonomije, zaobjete v zahodnjaški formulaciji feminističnih valov, ker obe postavljata hegemonno razvojno metastrukturo. Na ravni pripovedovanja sicer nimata nič prav posebej skupnega, ker jugoslovansko stališče prezira zahodnjaški buržoazni feminizem, zahodnjaško pa popolnoma zanemari obstoj jugoslovanskega stališča. "Stikata se v konceptu procesualnosti: obe domnevata, da je vse možno misliti in upoštevati v odnosu do procesov, ki se ne ukvarjajo s posameznimi entitetami ali individualnimi pojavi ter njihovimi ločenimi vzroki. Ključni besedi modernega zgodovinskega sta bili /.../ 'razvoj' in 'napredek', ki sta bili hkrati tudi ključni besedi tedaj novih vej naravoslovja /.../' (Arendt, 61), kar jima je dalo pečat naravnosti in logičnosti – tako sta lahko delovali kot nadomestek za moralo (Arendt, 62). Pri tem se je vztrajno spregledalo, da "ideja procesualnosti v sebi ne vsebuje objektivnih kvalitete niti za zgodovino niti za naravo; kajti procesualnost je neizogibno rezultat človeškega delovanja" (Arendt, 62). Za vladajoči razred, ki je sebe videl kot ideologijo, usmerjeno v svetlo socialistično prihodnost, se je emancipacija "jugoslovanske ženske" rešila s sprejetjem ustave 31. januarja 1946, ki je na nominalni ravni izrekala družbeno enakopravnost žensk.⁶ Ženske so bile prisotne v javnem govoru tako z obliko vsakodnevnega naslavljanja "tovariši in tovarišice" kot tudi z vztrajnim poudarjanjem vloge žensk kot delavk pri izgradnji nove povojne države, čeprav so bile izjave pogosto nasičene s patriarhalnim pokroviteljstvom.⁷ Hkrati so bili ženskam kot delavkam dodeljeni nižji položaji in s tem nižje plače, saj so bile v povprečju kljub formalni enakosti plačane 20 odstotkov nižje kot moški, vendar se o tem v javnosti ni razpravljalo (Jalušič, 24). Sarajevska umetnica Adela Jušić je na podlagi raziskave *Kaj nam je prinesla naša borba?*, ki jo je opravila v sodelovanju z Andrejo Dugandžić v okviru Društva za kulturo in umetnost Crvena, zasnovala *in-situ* prostorsko instalacijo *Ženske prihajajo!* (Jušić, 2015), v kateri predstavlja del arhiva o delovanju Protifašistične fronte žensk (AFŽ) med letoma 1942⁸ in 1953. Instalacija vsebuje vizualno gradivo iz arhiva in nekatere izjave, ki so ženskam namenile točno določeno mesto v družbi, ki je bilo po eni strani uperjeno proti patriarhalnemu odnosu do žensk, na primer pri promociji opismenjevanja žensk,⁹ po drugi strani pa je patriarhalnemu odnosu vzdrževalo, ker znotraj hegemonne strukture ni dopuščalo odpiranja novih vprašanj, na primer vprašanja o neplačanem gospodinjanskem delu oziroma dvojnem obremenjevanju žensk z mezdnim in gospodinjanskim delom (Jalušič, 193). Tovrstna emancipatorna

5 Ženske so imele pravico in družbeno dolžnost do meznega dela, poleg tega pa so opravljale vsa gospodinjanska dela. Vprašanje neplačanega in nevidnega dela je bilo povsem zamolčano.

6 Napis v instalaciji Adele Jušić: *Žene dolaze!*, večmedijska prostorska postavitev, 2015; v izvirniku: "Vaša je ravnopravnost zbrinuta i ona se podržava."; prevod: "Vaša enakopravnost je zagotovljena in se podpira."

7 Napis v instalaciji Adele Jušić; v izvirniku: "Neke grane tekstilne radinosti ne mogu se zamisliti bez žena. One za taj rad imaju više smisla nego muškarci."; prevod: "Nekatere veje tekstilnih obrti se ne morejo misliti brez žensk. One imajo za to delo več smisla kot moški /.../'"

8 Slovenska protifašistična ženska zveza je bila ustanovljena leta 1943.

9 Napis v instalaciji Adele Jušić; v izvirniku: "Progovoriće, progovoriće ona. Niko joj više neće reći 'Čuti, ko tebe pita!';", prevod: "Spregovorila bo, ona bo spregovorila. Nihče ji več ne bo rekel 'Tiho bodi, kdo te je kaj vprašal!'"

vprašanja je lahko aktivno postavljala na politično agendo AFŽ na čelu z Vido Tomšič kot predsednico, kar so patriarhalne strukture v partiji zaznale kot nevarnost, zato so leta 1953 zvezo ukinili, češ da bi bilo ločeno delovanje žensk neskladno z enotnostjo delavskega razreda, dejansko pa je bil to formalni izgon ženskih vprašanj iz politike v področje sociale in pedagogike. Istega leta je bila ustanovljena Zveza ženskih društev, ki je delovala do leta 1962 ter je bila sestavljena iz stalnih komisij: za varstvo matere in otroka, za pomoč družini, za šolske kuhinje, za gospodinjstvo šolstvo in gospodinjstvo poklice, za delo s študentkami, za propagando in za tisk (Adamič, 93–96). AFŽ je bilo politično feministično telo, Zveza ženskih društev, ki se je po letu 1962 preimenovala v Zvezno konferenco za družbenopolitično aktivnost žensk pa je bil geto, v katerem se je žensko delovanje v javnosti reduciralo na gospodinjstva opravila. Izključevanje žensk iz političnega diskurza se je dogajalo tudi z nedoslednostim naslavljanjem v frazi “bratstvo in enotnost”, ki je bil etični imperativ tedanjega vladujočega razreda.¹⁰ To je tudi razlog, da sistematično izključevanje nekaterih tem pripisujem ravno napačnemu pojmovanju zgodovine in še posebej zgodovine emancipacije v kontekstu socialistične Jugoslavije.

Povsem razumljivo je, da so feministke, ki so začele konec sedemdesetih v Jugoslaviji vse glasneje problematizirati tovrstno formalizirano osvoboditev žensk (enkrat za vselej), gledale na “uradni feminizem”¹¹ z veliko mero odklonilnosti in odpora, čeprav je v izgradnji nove perspektive potekal določen dialog s staro perspektivo, predvsem na ravni konfrontacije idej, na podlagi katerih je novi feminizem artikuliral svoj položaj – na primer v odnosu do mirovnega gibanja, militarizma in maskulinih institucionalnih struktur, spolne usmerjenosti (Jalušič, 37–46). Zastavlja se mi vprašanje, kako bi v tovrstnem antagonističnem razmerju feministke vpeljale nove ideje in pristope brez zanikanja dosežkov iz preteklosti? Prekinitev novih feministk s starimi idejami in pristopi je bila vpisana v novovalovski odnos do kritike birokratizirane socialističnega aparata države. Feministke so sebe imenovalle kot nove feministke,¹² kar je v tedanjem kontekstu pomenilo nujno razlikovanje od okostenele Zveze ženskih društev.

Ceprav niso imele “posebnih iluzij o tem, da je zgodovina sploh mogoče pisati, saj je zgodovina kot ‘celota’ družbe/nega, še posebej v nacionalnem okviru, zmeraj že ‘neobstoječe obstoječe’ /.../ Kar je mogoče zapisati, ne da bi se podvrgli tej imaginarnosti, je splet dogodkov in ob njih individualnih pričevanj, opis mreže človeških razmerij, ki so lahko zgodovina samo v pomenu zgodb, njenih in njegovih. (Jalušič, 16) Najprej so si ustanovile lastne prostore javnega delovanja, potem so zastavile vprašanja, ki so bila do tedaj povsem zamolčana: vprašanja ne-

10 Izključenost žensk in različnih spolnih identitet v javnih diskurzih ter problematičen patriarhalen, mačistični govor v času Jugoslavije lucidno prikaže črnogorski umetnik Dante Buu, z umetniško instalacijo v obliki rdečega protestniškega transparenta z napisom: “Brat ti si moja sestra!” / v izvirniku: “Brate ti si moja sestra!”.

11 Vlasta Jalušič opozarja, da niti besedna zveza “uradni feminizem” niti “žensko vprašanje” nista ustrezna, kajti “žensko vprašanje /so/ kot nasledek marksistične emancipacijske teorije /.../ proglasili za nekaj, česar v socializmu ni, feminizem kot meščansko gibanje pa v socialističnih razmerah kot odvečen in škodljiv” (Jalušič, 24). Jugoslovanske oblasti so feminizem zaničevale kot vznik buržoaznega, individualističnega in separatističnega delovanja, ki ne sledi socialističnim vrednotam kolektivnosti in enakopravne vključenosti žensk v družbene procese.

12 Nove feministke niso bile združene v enotno organizacijo, kajti tudi med njimi je prihajalo do različnih idejnih pristopov. Nekatere, predvsem mlajše, so se usmerjale v aktivizem (SOS telefon), starejše pa so bile bolj etablirane ženske akademičarke, novinarke (Jalušič, 141–142).

plačanega gospodinjskega dela, strukturnega nasilja in militarizma, seksizma na delovnem mestu in na ulicah, užitka in spolnosti, ekologije (Jalušič, 54–55). Vprašanje novega pri novih feministkah je nekakšna metafora za v prihodnost usmerjeni zdaj, kar vzpostavlja geneološko razmerje do preteklosti. Morda bi veljalo omeniti, da si ženske v vseh obdobjih poskušajo oblikovati novo podobo o sebi in lastnem feminizmu,¹³ čeprav pomena “novega” v različnih obdobjih nikakor ne gre enačiti. Rada bi samo nekako razprla zavedanje, da govor o novem zahteva svojo pasliko, torej staro, kar pomeni, da predvidi nek napredek, kar pa utegne proizvesti nasprotno učinke, če bi bile pri potrjevanju novega preveč dosledne. V slovenski državi se na primer nasprotni učinek na področju reproduktivnih pravic ni udeležil, ker so se prav te iste feministke, ki so se uprle socialistični determiniranosti emancipacijskega procesa, odločno postavile po rabu tudi pritiskom tradicionalnih struj v začetku devetdesetih (Jalušič, 72–79; 168–176; 181; 210–213, 251).¹⁴ Če se je osamosvojiteljski konstrukt nacionalne identitete v Sloveniji oblikoval v kontekstu civilnih iniciativ,¹⁵ se je Poljska nacionalna identiteta v osemdesetih oblikovala s protisovjetskim gibanjem Solidarnost,¹⁶ ki je bilo tesno povezan z Rimskokatoliško cerkvijo. Doslednost Poljakov pri izpolnjevanju novosti in radikalna prekinitev s sovjetskim režimom je privedla do nasprotnega učinka pri vprašanju reproduktivnih pravic, ko so poljske ženske s sprejetjem ustave leta 1993 izgubile pravico prostega dostopa do medicinske pomoči pri prekinitvi nezaželeni nosečnosti. Za to odtegnjeno pravico se poljske ženske bojujejo še danes.

Gojenje antagonizmov v reviziji feminističnega gibanja lahko privede do nasprotnih učinkov, vendar tudi iskanje kontinuitete tam, kjer ne obstaja, je nevarno, ker nas pripelje bližje enotni in enodimenzionalni zgodovini. Kronologija je polna prelomov, vrhuncev in izpustitev. Zdi se mi, da smo tudi danes na eni od takšnih prelomnic, ko generacije feministk, rojene pred drugo polovico osemdesetih, ne razumejo mlade generacije milenijskih feministk. Ravno mlada generacija uvaja nove paradigme v pristopu do grajenja polifonega hipertekstualnega arhiva, ki ga starejše bolj strukturalno usmerjene feministke težko razumemo in mu pripisujemo pomanjkanje jasnosti, kritičnosti, političnosti. Kaj torej lahko naredimo, da bodo različni pogledi na feminizem plodno iskali skupne mobilizacijske možnosti?

Victoria Browne, ki v svoji analizi časovnosti predlaga štiri možne vstopne skozi “čas sledi”, “pripovedni čas”, “koledarski čas” in “generacijski čas”¹⁷ (Browne, 47), za oblikovanje zgodovin-

13 Sufražetke so v kontekstu spreminjajočih se družbenih razmerij govorile o “novi ženski”.

14 Grožnja po odvzemu reproduktivnih pravic se sicer v valovih vrača v javno razpravo v Sloveniji, pri čemer je treba vedno znova artikulirati, zakaj je pravica, ki so jo izbirale AFŽ-jeve, temeljna svoboščina, ki ženski omogoča enakovredno ter telesno in mentalno neogroženo bivanje. Kljub temu je bil čas potrjevanja in oblikovanja Slovenske ustave tisti ključni trenutek, ko bi lahko ženske izgubile to svoboščino. Spreminjanje ustave pa je pravno zapleten postopek. Ustava pravico ne samo ščiti, temveč tudi preprečuje morebitne zahteve po njeni spremembi.

15 Jalušič sicer opozarja, da je slovenska nacionalistično obarvana osamosvojiteljska rekonstrukcija nacionalne zgodovine praviloma izbrisala prizadevanja za demilitarizacijo v zadnjih letih Jugoslavije in prvih letih Slovenije, ki so bila del programa feminističnih skupin v navezavi z mirovnimi skupinami, zamolčala je tudi raznolikost civilnih (ekoloških, gejevskih in lezbičnih) iniciativ, ki niso bila v skladu z enodimenzionalno interpretacijo zgodovine (Jalušič, 11–14).

16 Solidarnost je Neodvisni samoupravni delavski sindikat, ustanovljen leta 1980, v katerega so se vključili milijoni Poljakov.

17 Pri tem opozori, da so možni tudi drugi vstopi v razumevanje časa, na primer “biološki, geneološki in astronomski čas ter tehnološki in digitalni čas” (Browne, 47).

ske časovnosti predlaga pluritopično¹⁸ hermenevtiko, ki dopušča zaznavanje razlik v zgodovinskih časovnostih, kakor tudi možna medsebojna prekrivanja in prehajanja (Browne, 91). Tovrsten "pluritopični pristop nam pomaga pri uglasitvi z relacijsko politiko pripovednih konfiguracij, ker poudarja 'kraj izjavljanja' ter družbene in človeške interese v dejanju pripovedovanja zgodbe kot politične intervencije" (Mignolo 1995, 15–17 v Browne, 91). Vlasta Jalušič v že večkrat omenjeni publikaciji *Kako smo hodile v feministično gimnazijo* uporabi prav metodo pripovedovanja zgodb kot načina za oblikovanje kolektivne politične zavesti v svoji večplastnosti, večsmernosti in politemporalnosti. Pri oblikovanju feministične zgodovine s pomočjo pripovedovanja trčimo tudi ob podobno zagato kot v antropološki metodi, ki bi bila v idealnem razmerju v časovni soskladnosti med raziskovalko in raziskovano osebo, vendar prihaja pri postopku interpretacije do nujne oddaljitve in posledično objektivizacije raziskovane osebe. Feministke so pri lastni zgodovini vpeljale nekatera jezikovna orodja, ki so namenjena premoščanju tovrstnega postopka: uvajanje fragmentiranih izjav, dopuščanje poetičnih tropov, osebnih in interpersonalnih izpovedi, prvoosebne govora ter dvoma in negotovosti pri lastnem pripovedovanju. V narativnost feministične zgodovine je tako že vpisana tudi refleksivna obravnava tega, kar naracija povzroča. V pripovednost zgodovine je že vpisana medosebna izkušnja, oziroma jo je možno prepoznati v načinu govora, kadar ta ni izrečena eksplicitno. Tovrste postopke feministke vpeljujejo tudi pri "kontrapunktnem branju, ki prepoznava, da so zgodovinske pripovedi odvisne od intersubjektivnih srečanj in odnosov, kar pomeni, da bodo neizogibno izražale raznolikost vidikov in izkušenj, tudi kadar dajejo videz enotnosti in notranje usklajenosti (Browne, 95). Pripovedovanje je tudi metoda, s katero vidimo zgodovinski čas ne kot nekaj, kar se je nekoč zares zgodilo, temveč kot proces, ki se je dogajal in se razteza kot časovna dimenzija v vse smeri od dogodka.

Pri iskanju alternativnih načinov zgodovinj, ki se ne bi podrejali linearnim in gospodovalnim modelom nizanja zgodovinskih dejstev po časovni premici, si je najtežje zamisliti potek časa, ki ne bi bil zavezan koledarskemu času, kajti ravno koledarski čas se zdi kot nekaj povsem zunanjega in naravnega, nekaj čemur ni možno oporekati. Pri tem ne mislim predlagati, da je navajanje letnic ali konkretnih datumov nepotrebno ali banalno, kajti zgodovina se ne sestavlja iz nekih nadčasovnih dimenzij na ravni vsebinskih abstrakcij. Ravno nasprotno, ker je datumska oziroma dogodkovna razsežnost feminističnega gibanja tako zelo pomembna za razumevanje lastne zgodovine, je treba vprašanje koledarskega časa preveriti s toliko več resnosti. Morda se zdi na prvi pogled popolnoma nesmiselna trditev, da je koledarsko leto zgolj družbeni proizvod (Browne, 100), kajti koledar in linearni potek časa je tako zelo ponotranjen, da ga je na prvi pogled težko misliti izven matematičnih in fizikalnih predikatov. Navidežno "naravnost" koledarskega časa lahko zelo hitro ovržemo s sila preprostimi dokazi. Spreminjanje zimskega in letnega časa dokazuje, da je ura v dnevu povsem podrejena družbenemu dogovoru. Takšna je tudi uporaba različnih koledarskih let v določenih kulturnih okoljih. Na primer, v kitajskem kulturnem okolju enakovredno upoštevajo lunarni in gregorijanski koledar, kar povzroči, da je ista oseba

18 Predlagam izraz "mnogoprostorsko" kot slovensko ustreznico za "pluritopično".

stara bodisi 25 bodisi 27 let, odvisno od konteksta, v katerem je vprašana po svoji starosti. Uporaba gregorijanskega koledarja v tem primeru pokaže tudi, da je vsaka časovnost odraz razmerij političnih in kulturnih moči. Koledarska časovnost s petdnevnim delovnikom in vikendom, ki jo živim, je odraz krščanskega kulturnega okolja in ne univerzalna danost. "Koledarski čas in ura sta bila aktivno skovana v odgovor na logistične zahteve časovnih pogojev v spreminjajočih se socio-ekonomskih pogojih" (Browne, 102) kapitalističnega načina produkcije in meznega dela. Dodatno oviro za nezmožnost pogleda preko koledarskega časa postavlja šolska izobrazba, ki gregorijanski koledar zavajajoče predstavlja kot najbolj racionalno in dovršeno obliko zapisovanja časa, ki je najbolj zvesta astronomskemu času. Verjetno mi ne bi bilo treba niti omeniti, da je pri tem na delu ideologija vladajoče, kolonizatorske kulture, pa tudi linearne in razvojnega pogleda na zgodovino, ki opravičuje nadvlado trenutno vladajočih z utemeljevanjem lastne večvrednosti. Ravno zaradi tovrstnega vzorca razvojne tvorbe zgodovine je toliko pomembnejše, da feministična zgodovina ne zapade enakim večvrednostnim kompleksom v odnosu bodisi do preteklosti bodisi do različnih družbenih in kulturnih okolij.

Premostitev koledarskega časa kot linearne premice je možna s kopičenjem kakovosti in ne količin. V zdajšnjosti je oseba potopljena v dogodek. Ko postavim datum, napravim redukcijo tiste zdajšnjosti, ki se je dogajala v kontekstu nekega dogodka. V koledarski čas je vpisana pozaba, ker ne upošteva relacijskega in subjektivnega časa, v katerem je bil na primer en večer Skupine Lilit neskončno dolg in se razteza kot živ dogodek še danes.¹⁹ Če bi dogodek omejile zgolj na kronološki čas, bi ga s kvantifikacijo osiromašile njegovih kakovostnih razsežnosti. Browne po Heideggerju povzema, da ima čas v količinskem smislu zgolj datacijsko pomenljivost za sobivanje, ki še ne vzpostavlja skupnega javnega prostora in časa v skupni rabi (Browne, 107), v katerega vsi soudeleženci vstopamo z lastne lokacije in konteksta.

Na tem mestu se mi zdi smiselno vprašati, kako lahko razumem temporalnost feminizma v odnosu do *zdajšnjosti*, da bi se izvlekla iz antagonizmov med starim in novim. Če zdajšnjosti pripišem vlogo locusa, iz katerega govorim, potem namesto ideje o nezmožnosti zaznave dogodka v sedanjosti (Banfield, 77–79) dobim centralistično oziroma koncentrično predstavo o času (prim. Belting, 2014), pri kateri je celotna zgodovina preplavljena z *zdajšnjostmi*, proti katerim se preteklosti in prihodnosti približujejo in oddaljujejo. Če razumemo čas koncentrično, potem bi bil slogan iz spletnega mema: "Ne morem verjeti, da moram še vedno protestirati za to jebeno sranje,"²⁰ ki se je pojavil na družbenih omrežjih v znak podpore poljskim protestnicam na črni ponedeljek, 3. oktobra 2016,²¹ nekoliko drugačen. Če razumemo, da so vsa feministična vprašanja venomer prisotna hkrati kot spomin, kot trenutna realnost, kot napovedana prihodnost z vidika venomer prisotne *zdajšnjosti*, potem bi se slogan glasil: "Vedno bom prote-

19 3. aprila 1985 je Skupina Lilit v Klubu K4 organizirala prvo samo žensko javno prireditev po drugi svetovni vojni, ki je bila odkrito feministična. Ponovno navajam točen datum, ker je prireditev naredila vidno zarezo v času (Jalušič, 31).

20 V izvirniku: "I can't believe I still have to protest this fucking shit!" Vira za *mem* ne navajam, ker se na podlagi različnih fotografij na spletu ne morem odločiti, če gre nemara za fotomontažo. Hkrati se mi verodostojnost fotografije ne zdi pomenljiva, ker za doseženi učinek (protesta) ni bistveno, ali je med poljskim protestom po ulicah dejansko hodila neka babica s tem napisom ali ne.

21 Točno koledarsko datacijo uporabljam zgolj takrat, ko se mi nek dogodek zdi kot ostra zareza v času.

stirala za to jebeno sranje!” Empiristične feministke²² bi najverjetneje nasprotovale tovrstni sočasnosti vseh feminističnih vprašanj, ker se jim zdi nesprejemljivo vztrajanje pri nekaterih negativnih vidikih predstavljanja žensk kot žrtev oblastniških razmerij. Na podlagi empiričnih podatkov in ponovnega preverjanja statistik na primer ponovno preverjajo število žrtev družinskega in partnerskega nasilja ter ugotavljajo, da bi morale biti feministke bolj dosledne in manj negativno nastrojene, da bi se feminizem moral rešiti lastne teže. To brskanje po poziciji empiristk, ki so se izoblikovale pred slabimi tremi desetletji ter zelo dobro plujejo po populističnih vodah družbenih omrežij, osvetljuje zgolj toliko, da bi naredila razliko s svojim opažanjem glede feministične pozicije, ki se oblikuje pri nekaterih pripadnicah milenijske generacije, ki se ji prav tako očita nekakšen lahkotnejši pristop do feminističnih vprašanj. Vendar njihove navidezne lahkotnosti nikakor ne gre vzporejati s težnjami empiristk, ki med drugim težijo k “objektivnemu” preverjanju znanstvenih raziskav. Pri ženskah iz milenijske generacije prepoznavam pristop, ki ni odraz pomanjkanja kritičnosti, temveč umik cinizma iz družbenopolitičnega diskurza. Cinizem in zagrenjenost je zamenjalo tvorjenje jasno formuliranih izjav ter pripravljenost na dialog; intersubjektivna omikanost, ki hkrati upošteva več protislovnih mnenj, ne da bi se ji neskladja zdela iritantna. Domneva, ki sem jo predlagala v začetku besedila, da bi bila za oblikovanje kronologije feminizmov ustrezna politemporalnost, ki točko aktualnega trenutka, kakor tudi vsakega drugega trenutka, gleda v dialektični napetosti med ponavljanjem in razliko, napredovanjem in nazadovanjem, vidnostjo in nevidnostjo, privlačnostjo in odbojnostjo, negotovostjo in gotovostjo, morda ni najbolj ustrezna. Kajti pozicija milenijscev je povezana s hipertekstualnostjo okolja, ki ne teži k sintezi heterogenosti, ki bi oblikovala enotne naracije (Browne 93) v dvosmernih napetostih. V vsako hipertekstualno pripoved je že vpisana nedokončnost, necelost oziroma delnost, nezaključenost, razdrobljenost, hkrati pa je vsak od teh delčkov povezan tudi z drugimi delčki. Pri tovrstni naraciji ne govorim o dopolnjevanju naracije, ki bi v idealizirani formi dokončala neko totalnost, temveč o večnem obračanju razdrobljenih pripovedi, ki niso nepomembne, kajti njihov pomen in zgodovinska relevantnost se vzpostavlja v odnosu med posameznimi zgodbami.

Sodobna digitalna kultura se pogosto povezuje z upadom zgodovinske zavesti in kulturno pozabo, ker je spomin premeščen na digitalne nosilce. Hkrati so ravno nove tehnologije v primerjavi s prejšnjimi obdobji neprimerljivo razširile dostop do zgodovinskih informacij, do organizacije arhivov, možnosti širšega vključevanja arhivskih materialov in programskega povezovanja s hipertekstualnostjo, označevanjem, naprednim iskanjem. Tehnološka orodja so preoblikovala način, na katerega razumemo dogodke in miselne postopke, s katerimi urejamo dogodke za nazaj. Kot pravi Derrida: “Tehnična struktura arhiva, ki določa strukturo arhiviranih vsebin, jih določa celo tedaj, ko se dogodek šele odvija ter tudi v odnosu do prihodnosti.” (Derrida, 1996, 16–17) Digitalna orodja in medijska arheologija določajo načine, na katere razumemo in oblikujemo zgodovinski čas v postinformacijski dobi. Novi mediji niso zgolj nadomestili predhodnih postopkov zapisovanja časa, ponudili so nam genealogijo medsebojnih na-

²² Feministični empirizem, kamor štejemo med drugim tudi Camille Paglia, zavračajo obravnavo žensk kot žrtev. Proti tovrstnem empirizmu nastopa Donna Haraway, ki dvomi v možnost feministične intervencije v maskulino tradicijo empiričnih dejstev in znanstvene retorike.

klonjenosti. Tehnološka orodja omogočajo vzpostavljane nelinearnih, večsmernih tokov informacij. Spletni arhivi, odzivni in interaktivni mediji ponujajo nešteto možnosti za premeščanje homogene in linearne zgodovine. Zgodovina postaja proces odkrivanja številnih nedokončanih zgodb, ki jim bralka ni zavezana. Vanje je povabljen kot sooblikovalka vsebin, pa tudi kot selektorica, ki lahko vsebine briše.²³ S pomočjo tehnoloških orodij in postopkov so feministične zgodovinarke razvile tudi orodja za kreativno grajenje arhivov,²⁴ ki včasih zbirajo na videz vsakdanje dogodke, da bi jih obravnavale kot enako pomembne in s tem zmanjševale moč velikih zgodovinskih prelomnic, kajti zgodovina ne obstaja kot ena velika pripoved o preteklosti, temveč kot zdajšnjost, ki je obkrožena s kompleksnimi simboli, sledmi, razpoloženji. Zato pravim, da je feministična zgodovina zgodovina medsebojnih naklonjenosti.

Literatura

- Adamič, Marjeta: *Gradivo Antifašistične fronte žena Slovenije po letu 1945 v arhivu Inštituta za zgodovino delavskega gibanja v Ljubljani*, Arhivi VI, Ljubljana 1983, 93–96
- Arendt, Hannah: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin, 2006 (1961).
- Browne, Victoria: *Feminism, Time and Nonlinear History: A Polytemporal Approach*, New York: Palgrave Macmillan, 2014. (Knjižna zbirka: Breaking Feminist Waves).
- Banfield, Ann: *The Phantom Table: Woolf, Fry, Russell and the Epistemology of Modernism*, Cambridge: University Press, 2000.
- Belting, Hans: *Antropologija podobe*, Ljubljana: Studia humanitatis, 2004
- Chamberlain, Prudence: *The Feminist Fourth Wave: Affective Temporality*, London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Cusicanqui, Silvia Rivera: *The Notion of "Rights" and the Paradoxes of Postcolonial Modernity Indigenous Peoples and Women in Bolivia. Toward Planetary Decolonial Feminisms*, (special issue of Qui Parle – Critical Humanities and Social Sciences; 2010, Vol. 18 No. 2 Summer-Spring, 2010), Ur. Marcelle Maese-Cohen. Durham: Duke University Press, 2010, 29–54.
- Deleuze, Gilles: *Razlika in ponavljanje*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011.
- Derrida, Jacques: *Archive Fever: A Freudian Impression*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Freeman, Elizabeth: *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*, Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Grosz, Elizabeth: *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Durham and London: Duke University Press, 2005.
- Haraway, J. Donna: *Opice, kiborgi in ženske*, Ljubljana: ŠOU, Študentska založba, 1999. (Knjižna zbirka Koda).
- Haraway, J. Donna: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham and London: Duke University Press, 2016

²³ Potrebo po pozabi prepoznavna kot način za odgovorno ravnanje z osebno zgodovino na spletu, ki bi lahko postala predmet tržnih manipulacij. Milenijska generacija je v zadnjih letih množično migrirala iz arhivskih spletnih omrežij v samoukinitveno obliko spletnih objav, ki se izbrišejo v 24 urah od trenutka, ko je bilo gradivo posneto.

²⁴ Arhivsko razstavni feministični skupinski projekt Red Min(e)d Living Archive (2011–2015) kustosinji Danijele Dugandžić Živanović, Katje Kobolt, Dunje Kukovec in Jelene Petrović je bil na primer poskus oblikovanja feminističnega arhiva s praktičnimi razstavnimi in teoretskimi orodji.

Hvala, Tea: *"Tritantno": ločeno delovanje žensk v novem feminizmu osemdesetih. Osemdeseta o osemdesetih*, Ur. Bojana Piškur. Ljubljana: Moderna galerija, 2017.

Jalušič, Vlasta, *Kako smo hodile v feministično gimnazijo*, Ljubljana: Založba /*cf., 2002. (Lila zbirka).

Jušič, Adela: *Žene dolaze!*, večmedijska prostorska postavitev, 2015

Kristeva, Julia: *Women's Time*, v: *Signs*, Vol. 7, No. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, 13–35.

Mignolo, Walter D.: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Michigan: Michigan University Press, 1995.

Sandoval, Chela: *Methodology of the Oppressed*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2000.

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

Walker, Rebecca: *Becoming the Third Wave*, New York: Ms. New York. Liberty Media for Women (39–41). 1992.

Povzetek

Zgodovinsko zapisovanje feminističnih vprašanj poteka v različnih taktih in časovnih zankah glede na jezikovne konvencije, politične kontekste in družbena okolja. Namen prispevka je preveriti pojmovanje zdajšnjosti z vidika različnih oblik feminističnih kronologij, ki so se kljub težnjam po večsmerni in problemski obravnavi feminizmov pogosto naslanjale bodisi na sprejeto razvojno razvrščanje linearnega poteka časa bodisi na oblikovanje dominantne osrednje feministične zgodbe, ki sprejema izključevalne postopke zgodovinjena.

Summary

A historical recording of feminist issues occurs place in various rhythms and time loops according to linguistic conventions, political contexts and social environments. The purpose of this paper is to examine the notion of "the now" from the perspective of various forms of feminist chronologies, which often adopt either the conventional developmental taxonomy of the linear construction of time or the formation of a dominant metanarrative of feminist history that accepts exclusionary historiographic processes, despite the tendencies of multidimensional and thematic treatment of feminisms.

Ključne besede

feminizem, časovnost, zgodovina, feministični valovi, več-časovnost, pripovedovanje

Keywords

history, feminism, temporality, feminist waves, polytemporality, narration

RAZPRAVA

Deklina zgodba

Tina Poglajen

Kanadska pisateljica Margaret Atwood je napisala že nekaj romanov, med njimi *Na površje* in *Preročišče*, zbirki kratkih zgodb in pesniških zbirk, ko je leta 1985 objavila *Deklino zgodbo*,¹ ki do danes ostaja njeno najbolj znano delo. Roman je zasnovan kot zapis ustne pripovedi protagonistke Odfrede, ki naj bi nastal po tem, ko je bila Odfreda ujetnica zatiralskega totalitarnega režima v Gileadu. Po okoljski katastrofi, zaradi katere večina žensk postane neplodnih, verski skrajneži v ZDA namreč organizirajo državni udar in vpeljejo teokracijo, v kateri ženskam odvzamejo večino pravic (do lastnine, prostega gibanja ipd.). Tiste posameznice, ki lahko še vedno zanosijo, postanejo “Dekle” – živina za razplod: postanejo last države in prisilne nadomestne matere. Roman *Deklina zgodba* pa lahko beremo tudi na metatekstualni ravni kot premislek o določeni metazgodovini – zgodovini feminističnega gibanja.

¹ Pri nas je bil roman objavljen v odličnem prevodu Miriam Drev – vsi prevodi, uporabljeni v tem članku, so njeni. Glej: Margaret Atwood. *Deklina zgodba* (prevedla Miriam Drev). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.

Kritičarka Emily Nussbaum piše,² da je bil čas, v katerem je nastala *Deklina zgodba*, v smislu spolnih in seksualnih politik “*silno perverzen*”: le deset let pred tem so ženski lahko zahtevek za kreditno kartico zavrnil, če ob sebi ni imela moškega, ki bi se podpisal kot njen porok, leta 1985 pa so mediji že izjavljali, da je s feminizmom konec, “*saj lahko ženske v odvetniških podjetjih zdaj na delo pridejo v športnih copatih*”. In res: v osemdesetih je feminističnemu gibanju drugega vala sledila “protireakcija”; če je do sredine osemdesetih feministične cilje podpiralo rekordno število mladih žensk, so ravno takrat mediji začeli naznanjati, da je feminizem le še moda sedemdesetih. Na vrsti naj bi bil “postfeminizem” z novo generacijo žensk, ki naj bi se ženskemu gibanju le še posmehovale.³ “Postfeminizem” je tako postal priljubljena fraza, ki naj bi označevala “*veselo osvoboditev iz ideoloških okov obupno zastarelega feminističnega gibanja*”;⁴ vzpostavil naj bi se kot ironična, psevdointelektualna kritika feminizma, ne pa kot gibanje, ki bi bilo do njega odkrito sovražno. Kljub temu da “postfeminizem” ostaja izraz, ki “*ga nikoli ni nihče definiral/... in/ ostaja rezultat domnev*”,⁵ naj bi se postfeministične razprave v grobem vrtele okrog treh vprašanj: viktimizacije žensk, njihove avtonomije in odgovornosti. Podoba “občutljive ženske” iz petdesetih, ki se je je žensko gibanje poprej želelo otresti, naj bi se po mnenju določenih avtoric in avtorjev⁶ vrnila, po njihovem prav zaradi feministk, ki so – denimo – organizirale gibanja proti spolnemu nadlegovanju.⁷

Roman *Deklina zgodba*, ki je nastal v takšnem vzdušju, tudi neposredno obravnava nekatere izmed teh polemik. Med režimi in političnimi okoliščinami iz resničnega življenja, ki so navdih-nile Atwoodin distopični Gilead, so nemški tretji rajh, savdski vahabizem, vzhodnonemška država nadzora, pa tudi puritanstvo Nove Anglije. Roman je v distopijo prelił bojazni in skrbi ti-stega časa: ustroj reaganovsko-thatcherjanskih osemdesetih in novo postfeministično dejan-skost. Vendar pa – kar večina površinskih kritik izpusti – roman nemara proti pričakovanjem pokaže distopično zrcalo tudi – po mnenju avtorice – do skrajnosti prignanim načelom femi-nizma drugega vala (kot jih interpretira sama), predvsem tistim, ki jih pod vprašaj v istem času postavljajo tudi t. i. postfeministična besedila. Dober primer je gibanje proti pornografiji, ki ga je v drugi polovici sedemdesetih in v začetku osemdesetih posebljala Andrea Dworkin. Ta je por-nografijo povezovala s posilstvom in drugimi oblikami nasilja nad ženskami. V avtoritarnem Gi-leadu v *Deklina zgodbi* so ženske “varne” pred tovrstno eksploatacijo in nasiljem. Pornografije namreč ni več, ni niti podob žensk, na katerih bi bile te zgolj spolni objekti, in čeprav morda zveni protislovno, je v tem smislu za Atwood Gilead torej družba, ki je uresničila enega izmed femini-

² Emily Nussbaum. “A Cunning Adaptation of ‘The Handmaid’s Tale’”. *The New Yorker* [online], 22. maj 2017 [25. septem-ber 2017]. Dostopno na spletu.

³ Glej Sarah Gamble. Postfeminism. V: *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism* [ur. Sarah Gamble]. Lon-don: Icon Books Ltd, 1998, str. 38.

⁴ Sarah Gamble. Postfeminism. V: *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism* [ur. Sarah Gamble]. London: Icon Books Ltd, 1998, str. 36.

⁵ Coppock, Haydon in Richter, citirano prav tam.

⁶ Glej npr. Katie Rophie, *Morning After: Sex, Fear and Feminism*. Boston: Back Bay Books, 1993 ali Rene Denfeld, *The New Victorians: A Young Woman’s Challenge to the Old Feminist Order*. New York City: Grand Central Publishing, 1995.

⁷ Npr. Take Back the Night, gibanje, ki je bilo še posebej močno v Kanadi v sedemdesetih in osemdesetih.

stičnih ciljev. Pisateljica je na vprašanje, ali so kakšni deli gileadske družbe pozitivni, odgovarjala, da so, saj “*ženskam na cesti ne žvižgajo, moški pa sredi noči ne plezajo na njihova okna. Ženske so ‘zaščiteni’*. Če na to pogledamo ironično, so ulice v totalitarnih režimih na splošno veliko bolj varne.”⁸ Zdi se torej, da je kljub temu, da je *Deklina zgodba* največkrat označena za feminističen roman, njegova avtorica (ki je to oznako konsistentno zavračala) do feminizma, ali vsaj do nekaterih njegovih delov – morda v skladu z javnimi diskurzi tistega časa, ki feminizem pogosto vidijo v popreproščenih okvirih – nekoliko bolj ambivalentna.

V Rdečem centru, kjer trenirajo in indoktrinirajo Dekle, jim Tete prikazujejo stare video-posnetke sadističnih pornografskih filmov iz Združenih držav Amerike, iz časa pred vzpostavitvijo gileadskega režima: “*Postavite stvari na tehcnico, ‘je rekla teta Lidiya. Zdaj vidite, kako je bilo prej? Tako so takrat mislili o ženskah.*”⁹ Odfreda se spominja, da je šla v zgodnjih sedemdesetih kot otrok na sežiganje knjig s svojo materjo in drugimi feministkami, in kako so jo te spodbujale, naj na ogenj tudi sama zaluča pornografsko revijo. Na dogodek se spet spomni prav v trenutku, ko ji Poveljnik posodi revijo Vogue, ki je sicer ilegalna (saj naj bi tovrstne tiskovine Gileadovci zažgali v imenu spodobnosti); kar pomeni, da roman odgovornost za gileadsko družbo delno nemara pripisuje tudi feminističnemu gibanju. Zanimivo je, da je tudi sicer utelešenje delnega zadoščenja feminističnim zahtevam v romanu prav Teta Lidiya – ena izmed tistih, ki zakone novega, represivnega režima uveljavljajo, še posebej v ideološkem smislu. Njene besede namreč pogosto spominjajo na feministične slogane (“*generacije, ki bodo sledile, bodo dosti na boljšem. /.../ Ženske bodo živele skupaj v slogi, vse v eni družini /.../ Ženske, združene v imenu skupnega cilja! Ki druga drugi pomagajo pri vsakodnevnih opravilih ...*”¹⁰), v nekem trenutku pa celo reče, da bi morali zaradi nekaterih zamisli “*Neženskam*” (kot zaradi političnih prepričanj, ki so v temelju nasprotna gileadski ureditvi, imenujejo feministke iz časa pred nastopom režima) celo dandanes pogledati skozi prste. Ženske v Gileadu naj bi bile po njenem “*svobodne pred nečim*”, kar je vredno prav toliko, kot če bi zanje obstajala “*svoboda za nekaj*”.¹¹ Odfreda pomisli na svojo mater: “*Hotela si žensko kulturo. Tu jo imaš. Ni sicer takšna, kakršno si si predstavljala ti, obstaja pa vendarle.*”¹²

Glede na to, da pozicija romana *Deklina zgodba* in njegove avtorice glede feminizma torej ni tako preprosta in jasna, kot se ji pogosto pripisuje, je zanimivo, da je televizijska serija *Deklina zgodba* (*The Handmaid's Tale*, Hulu), nastala po knjižni predlogi, v letošnjem letu v okvirih popularnega feminističnega gibanja zanj privzela skoraj emblematično vlogo. Še več: če se je filmska

⁸ Citirano v Fiona Tolan, *Margaret Atwood: Feminism and Fiction*. Amsterdam, New York: Editions Rodopi B.V, 2007, str. 150.

⁹ Atwood, str. 122.

¹⁰ Atwood, str. 164.

¹¹ Atwood, str. 32.

¹² Atwood, str. 130.

priredba *Dekline zgodbe*, nastala leta 1990, torej le pet let po izidu romana, feminizma izvirnika bolešno sramovala,¹³ potem je *Deklina zgodba* v 2017 zavestno feminističen televizijski tekst. Premierno so jo predvajali konec aprila 2017, vendar je na spletu in v medijih veliko zanimanja požela že v času svojega nastajanja. Pravzaprav bi si ustvarjalci serije zanjo težko izbrali boljši trenutek – kar lahko vidimo po tem, da je bila že pred prvim predvajanjem označena za feministični popkulturni tekst, še več, za prelomen televizijski dogodek.

Pri tem je gotovo imelo veliko opraviti dejstvo, da je serija nastala v zelo drugačnih družbeno-političnih okoliščinah kot njena knjižna predloga; na nek način bi lahko celo trdili, da je tudi sodobni feminizem v svoji pop različici “*perverzen*”, kot pravi kulturna kritičarka Emily Nussbaum, ki pri tem misli na razmah popfeminizma, ki postaja prodajno blago in s tem najverjetneje izgublja tudi nekaj politične ostrine, kot bomo poskušali pojasniti v nadaljevanju, in to predvsem zato, ker je bila že pred prvim predvajanjem označena za feministični popkulturni tekst, še več, za prelomen televizijski dogodek.

Deklina zgodba je nastala v prvem letu Trumpovega predsedovanja ZDA, – ki je za Američanke pomenilo splošno krčenje ženskih zdravstvenih in reproduktivnih pravic (denimo z ukinitvami financiranja za organizacije, kot je Planned Parenthood), razmeroma kmalu po Brexitu, v času neprestane grožnje terorizma in hujskaštva v zvezi z migracijami in begunstvom, ki ju Trumpova politika izkorišča za svoj uspeh in vpeljevanje novih oblik represije, ter v času vzpona nove skrajne desnice (t. i. alt-right). Po drugi strani je *Deklina zgodba* v serialni obliki nastopila tudi kmalu po vrhuncu priljubljenosti prve “resne” predsedniške kandidatke v ZDA, Hillary Clinton, v času, ko se za feministke prvič razglašajo ženske in moški na vseh vrstah javnih položajev – od zvezdnic in zvezdnikov, umetnic in umetnikov do političark in politikov. Gre za čas, ko so feminizmu (vsaj nominalno) zavezani vsi progresivni mediji; ko se (vsaj domnevno) feministična literatura uvršča med največje prodajne uspešnice, ko so v filmih in na televiziji nasploh ženske v vseh vlogah zastopane bolje in bolj večplastno kot kadarkoli doslej, in ko lahko – konec koncev – majice, kape, torbe, pisala in drugo robo z napisom “*Feminist*”, s katerim lahko izrazimo svoj politični nazor, kupimo že skoraj v vsaki trgovini.

Nenazadnje bi lahko zasluge za bistveni del uspeha in ugleda, ki ga uživa televizijska serija *Deklina zgodba*, pripisali prav novemu konservativizmu in njegovemu utelešenju, Donaldu Trumpu v vlogi predsednika ZDA. Liberalni ameriški kulturni publicisti in publicistke so v en glas zatrjevali, da je serija morasta vizija prihodnosti, ki je kot po meri za novo patriarhalno dobo, ki jo napoveduje Trumpovo predsedovanje. Zveneči naslovi člankov so oznanjali, da “O Deklini zgodbi razpravljamo, dokler še smemo brati”¹⁴ in celo, da “*Deklina zgodba prinaša nove dokaze za*

13 Videti je celo kot da bi se film *Deklina zgodba* (The Handmaid's Tale, 1990, Volker Schlöndorff) na vsak način želel otresti feminističnega slovesa knjižne predloge, saj zgodbo oblikuje v ceneni erotični triler, prežet z moškim pogledom (dober primer sta na primer že sama oprava Dekel, ki v filmu postane žgečkljiv erotični kostum, ali državno predpisano obredno posilstvo, ki je uprizorjeno na eksploativni, kvazierotični način). Film je nastal v režiji Volkerja Schlöndorffa in po scenariju Harolda Pinterja (!), a vseeno bolj kot na umetniški izdelek spominja na film B-kategorije. Schlöndorff je roman Margaret Atwood menda sovratil, tako da rezultat morda niti ni presenetljiv. Ob svojem izidu sicer takšna upodobitev ni bila nič posebnega: film je gotovo odražal pričakovanja, če že ne zahtev množične kulture tistega časa.

14 Laura M. Browning, Caitlin PenzeyMoog in Laura Adamczyk, “We discuss The Handmaid's Tale while we're still allowed to read”. *The A. V. Club* [online]. 5. 3. 2017 [15. 10. 2017]. Dostopno na spletu.

to, da so moški pošasti".¹⁵ V odgovor na fotografije izključno moških ameriških politikov, ki v Beli hiši razpravljajo o javni ureditvi materinstva, je nastala spletna oznaka #Gilead, v Teksasu so proti razpravi o omejevanju splava ženske protestirale v rdečih ogrinjalih in belih pokrivalih s plašnicami, ki jih v romanu in seriji nosijo Dekle. Na protestu proti razglasitvi Trumpa za predsednika, t. i. Women's March, so protestnice nosile transparente z napisi, ki so omenjali zgodbo Margaret Atwood. Serija *Deklina zgodba* med drugim torej danes pripoveduje tudi o lažnih novicah, o sodobnih političnih travmah, o normalizaciji abnormalnega – za kar je med drugim dobila celo vrsto emmyjev, najprestižnejših televizijskih nagrad.

Problematičnost *Dekline zgodbe* kot televizijske serije, ki ji pripisujejo predvsem zasluge za to, kako kritično nagovarja sodobne družbene dejanskosti,¹⁶ delno naznanja sprememba v tonu same pripovedi; če je v romanu Margaret Atwood grozljivo tudi to, kako zelo je Odfreda otopela in vdana v usodo, potem televizijska serija zahteva bolj dinamično strukturo pripovedi, ki vključuje tudi dejavno, podjetno junakinjo. Scenaristi so to rešili tako, da so pripoved iz alarmistične zasnove počasi preoblikovali v trendovsko zgodbo o upor: ko Odfredo za kazen, ker je poskusila pobegniti, pretepejo, ji druge Dekle ob postelji pustijo darilca; v naslednjem prizoru, veliko pozneje, druga ob drugi, z ramo ob rami v počasnem posnetku hodijo po cesti v svojih rdečih haljah. "Prizor zazveni znano vsakomur, ki je že kdaj videl kakšen Tarantinov film /.../: pripravlja se k nevihti, ekipa je zbrana. /... Odfredin/ notranji monolog privzame ključbovalnost oglasa za Nike: 'Dekle smo. Nolite te bastardest carborundorum, bitches.'" ¹⁷ S tem seveda nočemo reči, da je upor sam po sebi nekaj "trendovskega", niti da pripovedi z aktivno delujočimi junaki in junakinjami ne morejo imeti družbenokritičnega učinka. Zagotovo pa si je nekje v času finančne krize in gibanj Occupy podobe množic, ki protestirajo in se upirajo na druge načine, prisvojil tudi kapitalistični sistem: o tem pričajo denimo številni filmi o uporih zatrtih, ki so ravno v tem času Hollywoodu prinesli ogromne zaslužke – na primer franšiza *Igre lakote* (Hunger games) ali pa podobe množičnih protestov in "revolucije" v televizijskih oglasih, kot jih je uporabljal denimo tedanji Si.mobil. Prav tako je neizpodbitno res tudi, da pripovedi s klasično pripovedno strukturo, ki vključuje tudi aktivno delujočega junaka ali junakinjo (denimo v smislu junaka Josepha Campbella), filmske, televizijske ali književne tekste naredijo dostopnejše širšemu krogu gledalcev ali bralcev; zgodba junakinje, s katero se lahko poistovetimo, pa omogoča, da ob tem, ko jo gledamo ali beremo, tudi čustvujemo, kar proizvede osnovni užitek v gledanju – kar je za televizijsko serijo, ki se mora vseskozi boriti za visoko gledanost, ključnega pomena.

Serija torej Odfredino zgodbo spremeni v nekaj, kar je bolj navdihujoče, manj psihologistično – "manj groze, več napetosti".¹⁸ Nelagodje, ki smo ga v prvih nekaj delih serije še občutili, postaja znosnejše, pripoved pa bolj konvencionalna; naslovili bi jo lahko kar "*Pobeg iz Gileada*".¹⁹

¹⁵ Beth Elderkin, "The Handmaid's Tale Gives More Proof That Men Are Monsters". *Gizmodo* [online]. 5. 3. 2017 [15. 10. 2017]. Dostopno na spletu.

¹⁶ Alison Herman, "The Bumpy Telling of 'The Handmaid's Tale'". *The Ringer* [online]. 15. 6. 2017 [15. 10. 2017]. Dostopno na spletu.

¹⁷ Nussbaum.

¹⁸ Prav tam.

Zgodba se ne konča pesimistično kot v romanu, s ciničnim komentarjem profesorja iz daljne prihodnosti, ki priča o tem, da tudi po odpravi avtoritarnega patriarhalnega režima seksizem ne izgine, temveč se prelevi v junaško pripoved, ki se bo nadaljevala v naslednjih sezonah – pač, dokler bo zanjo zanimanje. *Deklina zgodba* torej dokončno postane blago, tekst, ki je prvenstveno namenjen užitku ob gledanju ('feel-good') kritični učinek pa je ob tem neizogibno drugotnega pomena –, ki proizvaja dobiček, še posebej dobro (vključno z uspehi na emmyjih) pa se prodaja ravno zaradi svoje oznake feminizma, ki je vsaj v svoji depolitizirani različici postal tudi sam blago.

Takšen "popfeminizem" naj bi bil po mnenju najbolj črnogledih avtoric celo razveljavljanje feminizma: četudi popfeminizem v družbo in politiko vpeljuje elemente feminizma, kot so "svo-boda", "izbira" in "opolnomočenje" in četudi gre za na videz poučen pristop z dobrimi nameni, pa za njim pogosto ostajajo le motivi. Mediji in popularna kultura jih pogosto uporabljajo predvsem kot (prazne) nadomestke za feminizem, s čimer gibanje vsaj delno depolitizirajo in onemogočajo nadaljnji razvoj novega ženskega gibanja,²⁰ saj popfeminizem namesto konkretnega družbenega udejstvovanja in političnih akcij pogosto igra vlogo označevalca identitete.. Če nekoliko pesimistično povzamemo Adorna in Horkheimerja, kapitalistična produkcija in njena kulturna industrija svojih proizvodov ne označujeta toliko glede na tematiko ali zvrst, temveč po tem, kako lahko razvrstita, organizirata in označita njihove kupce; zagotavljata namreč nekaj za vsakogar, uiti ne more nihče; kar je videti kot pomenljivo, je v resnici le povabilo v marketinško nišo.²¹

Lahko bi ugovarjali, da so prav dogodki, kot so protesti proti krčenju reproduktivnih pravic žensk v opravah Dekel dokaz, da tovrstna "gibanja" vendarle so politična – navsezadnje dejstvo, da se v iskanju feminističnih del ni treba več nujno ozirati izven meja osrednje kulture, filma, televizije, k alternativnim, eksperimentalnim praksam popkulturnega obrobja, kot je veljalo v preteklosti, ne more biti izključno slabo – in seveda delno tudi so. Jill Dolan piše, da je "*ključna sprememba sloga feminizma tretjega vala premik na mesto, ki je očitno vpeto v kapitalizem in dominantno ideologijo*", in da je ta premik lahko tudi blagodejen za feminizem, saj opušča idealistično verjetje, da lahko feministične prakse – ali druga gibanja upora – ostanejo izven dosega kapitalističnega sistema,²² s čimer ta lahko postane bolj samorefleksiven. Vendar je težava tudi v tem, da je političnost takšnih popkulturnih fenomenov (in dejstvo je, da ti še vedno v veliki meri nastopajo v okviru prebivalstva belih, premožnih, zahodnih žensk) pogosto omejena zgolj na soočanje s problematikami izpred pol stoletja, iz časa "*nedotaknjene nuklearne družine in ultra-tradicionalnega, patriarhalnega reda*."²³ Četudi so te problematike še danes vsekakor prisotne marsikje, tako na Zahodu kot drugje po svetu, pa današnji boj vseeno ni več tako preprost, kot so bili boji kulturnih revolucionarjev šestdesetih,²⁴ nenazadnje tudi zato, ker se v "tekoči moderni",

19 Prav tam.

20 Angela McRobbie, citirano v Elke Zobl in Rosa Reitsamer (z Stefanie Grünangerl), *Feminist Media Production in Europe: A Research Report. V: Feminist Media: Participatory Spaces, Networks and Cultural Citizenship*. Ur. Elke Zobl, Ricarda Drüeke. Bielefeld: transcript Verlag, 2012, str. 44.

21 Theodor Adorno in Max Horkheimer. *The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception* [1944.]. *Marxists.org* [online]. [15. 10. 2017]. Dostopno na spletu.

22 Citirano v Elaine Aston in Geraldine Harris, *A Good Night Out for the Girls: Popular Feminisms in Contemporary Theatre and Performance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013, str. 4.

kot to poimenuje Bauman, tradicionalne družbene strukture raztapljajo in izginjajo, ker ni več lahko določiti ene same rigidne strukture, proti kateri bi se lahko uprli, temveč je v okviru fluidnih družbenih odnosov breme odgovornosti položeno na posameznika.²⁵

Dober primer je ravno druga stran reproduktivnih pravic. Ne le v ZDA, temveč predvsem v državah, kot je Slovenija, težava velikega števila žensk denimo ni, da bi jih represivni sistem silil v to, da bi imele otroke. Pogosta težava mladih odraslih, o kateri se veliko redkeje piše, je, da otrok kljub temu, da bi si jih morda želeli, zaradi veliko bolj neoprijemljivih razlogov ne morejo imeti (med njimi sta predvsem prezaposlenost in prekarizacija, a oboje je nekaj, kar je predvsem posledica oz. simptom sistemskih in strukturnih problematik, ne pa nekaj, proti čemur bi se dalo jasno in preprosto boriti, tako kot bi se bilo morda mogoče proti gileadskemu režimu), če pa jih že imajo, se pogosto soočajo z raznimi finančnimi in socialnimi težavami.²⁶ Seveda še zdaleč ne gre za edino težavo sodobnih žensk – tudi v Sloveniji glede reproduktivnih pravic žensk v zadnjem času denimo opazamo zaskrbljujoče prakse novega konservativizma, ki so utemeljene predvsem z religioznimi doktrinami (kot na primer: izvajanje pritiska in neposredno nadlegovanje žensk, ki splavijo, pred kliničnim centrom, javna predvajanja videoposnetkov proti splavu, pobude za plačljivo kontracepcijo itd.). V okvirih popfeminizma se o ekonomskih dejanskostih (prekariziranih žensk) veliko redkeje piše; denimo o tem, da v odraslost (ne le v smislu starševstva, temveč tudi finančne, stanovanjske ... neodvisnosti) še vedno ne morejo stopiti, četudi se hkrati že bližajo koncu telesno najugodnejših let za materinstvo; da so prisiljene v prekarne zaposlitve “za nedoločen čas”, v trajno nabiranje izkušenj za CV, ki ne pelje nikamor. “*Odločitev za ne imeti otrok, tako kot za materinstvo, pač ni svoboščina, če nimaš izbire.*”²⁷; Morda se ne piše tudi zato, ker bi takšna kritika morala delovati moteče na sam sistem, v okviru katerega popfeminizem deluje.

Roman Deklina zgodba kljub vsem svojim protislovjem ostaja eden izmed najodličnejših primerkov feministične književnosti, prav tako pa je nedvoumno, da je v smislu ekranizacije tudi televizijska serija opravila dobro delo (zagotovo pa najboljše doslej). Če popfeminizem, v okviru katerega si na tem mestu razlagamo tudi Deklino zgodbo v televizijski obliki, predvsem pa velik del medijskih in spletnih diskurzov, ki se nanjo nanašajo, v svojem osredotočanju na boj proti tradicionalizmu spregleda problematičnost ekonomskih dejanskosti današnjih žensk, to seveda še ne pomeni, da opozarjanje na tovrstne težave ni pomembno – dejstvo pa je, da je potrebno kritično obravnavati tudi to, da je pri tem izpuščena vrsta prav tako ključnih problematik.

Nenazadnje sta roman in televizijska serija Deklina zgodba dva zelo različna teksta, ki sta nastala v zelo različnih zgodovinskih trenutkih in družbeno-političnih okoliščinah – in ju torej ne moremo brati, kot da lahko enako uspešno obravnavata tudi dve povsem različni družbeni dejanskosti.

23 Angela Nagle, *The Market Theocracy*. *Jacobin* [online]. 5. 10. 2017 [15. 10. 2017]. Dostopno na spletu.

24 Prav tam.

25 Glej Zygmunt Bauman, *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba / *cf., 2002.

26 Prav tam.

27 Prav tam.

Povzetek

Deklina zgodba Margaret. Atwood je izšla leta 1985, v času pojava t. i. postfeminizma. Disto- pično družbo v njenem romanu navdihujejo represivni režimi, določene oblike feminizma dru- gega vala, ki so v romanu označene kot skrajne. Televizijska serija Deklina zgodba iz leta 2017 je nastala v času novega konservativizma in hkrati vzpona popfeminizma in so jo že pred premier- nim predvajanjem razglasili za prelomen televizijski dogodek, ki naj bi še posebej obravnaval aktualno družbeno dejanskost. Ob podrobnejšem pregledu ugotovimo, da serija nelagodje izvir- nika preoblikuje v prijetnejšo zgodbo o upor in s tem postane del poblagovljenja (pop)femin- izma. Četudi je takšno gibanje na površju lahko politično, se v obliki, ki jo navdihujejo serije, kot je Deklina zgodba, ukvarja z dejanskostjo izpred desetletij, in s tem spregleda druge bistvene pro- blematike, ki zadevajo ženske danes – predvsem tiste, ki so ekonomske in ne tradicionalistične.

Summary

The Handmaid's Tale by Margaret Atwood was published in 1985, during the emergence of so-called post-feminism. The dystopian society in her novel is inspired by repressive regimes and by forms of second wave feminism, which are characterized as extremist in the novel. The television series The Handmaid's Tale from 2017 was created during a period of new conservatism and at the same time the rise of pop feminism, and even before its premiere it was hailed as a groundbreaking television event that specifically addressed current social reality. Upon closer examination we find that the series reshapes the discomfort of the origi- nal into a more pleasant story about resistance and thereby becomes part of commodified (pop)feminism. Although this movement is superficially political, in the form in which it is in- spired by series such as The Handmaid's Tale, it deals with a reality from decades ago and in so doing overlooks the essence of the problems concerning women today – especially those that are economic and not traditionalist.

Ključne besede

Margaret Atwood, Deklina zgodba, feminizem

Key words

Margaret Atwood, The Handmaid's Tale, feminism

RAZPRAVA

Ne se zaljubiti v lastno drugost!

Možnosti feminizma
po njegovi dekonstrukciji

Katja Čičigoj

Leta 2014 je družbeno omrežje Facebook naznanilo, da bo uporabnikom na voljo 50 različnih opcij pod rubriko “spol” – sicer zgolj uporabnikom iz ZDA (Griggs, 2014). Nemčija je kot prva evropska država od l. 2013 dovolila odsotnost zaznamka “spol” na osebnih dokumentih oseb, ki ob rojstvu niso bile klasificirane pod ženski ali moški spol. Ko je transspolna skupnost opozorila na diskriminatornost prakse, ki za razliko od moških in žensk zgolj nebinarnim osebam odreka oznako spola, je l. 2017 Nemčija uvedla oznako “tretji spol” (Vilorio, 2013). Trenutno 10 držav dovoljuje izbiro kategorije X ali neznano ali drugo ali tretji spol na osebnih dokumentih (med prvimi Avstralija od l. 2003, od 2013 pa za vse osebe po lastni izbiri, ne glede na klasifikacijo ob rojstvu; sicer pa še Kanada, Danska, Nemčija, Malta, Nova Zelandija, Pakistan, Indija, Irska in Nepal) (Owen 2017).

Preludij

Če razumemo zakonske uredbe glede klasifikacije spola kot odsev družbenih premen oz. spreminjenega pomena, ki ga imajo spolne delitve v družbi danes – ali bi lahko iz tega sklepali, da je s spolom (in spolno diskriminacijo) danes (vsaj v določenih zahodnih in nekaterih drugih državah) domala konec, da smo že “onkraj nje in njega” oz. “beyond he or she”, kot se je glasila razvpita naslovnica revije Time, posvečena prav fenomenu rahljanja binarne logike spoljenja (Marec 2017)? A četudi je ponekod možno izbrati opredelitev, ki presega binarno moško-žensko, pa prav vse države zahtevajo opredelitev spola na osebnih dokumentih (in drugje, denimo v zdravstvenih certifikatih, cenzusih prebivalstva in demografski statistiki, vseh pravnih dokumentih in obrazcih).

Poleg tega, kot opozarjajo tudi nekateri transaktivisti, je sistem, ki spolno nebinarne osebe druži v eno odstopajočo kategorijo, diskriminatoren: tretji spol, X ali “drugo” se vselej pojavlja v odnosu do binarne določitve moški/ženska, kot deviacija in odstopanje (Viloria, 2013). Če je torej Simone de Beauvoir ugotavljala, da so ženske definirane kot Drugi, odklon od moške norme (1999, 14), lahko rečemo, da je “drugi” ali X spol definiran kot odklon ali deviacija od binarne spolne norme. Lahko bi torej rekli, da tovrstna rešitev v nekem smislu priznava obstoj družbenega antagonizma med binarno (ali cis-) spoljenimi osebami in tistimi, ki od te logike odstopajo; ne predstavlja pa utopične, dokočne rešitve problema spola kot mehanizma družbene diskriminacije in dominacije. Obenem ne gre pozabiti – in to je pomembno – da so znotraj tovrstnega sistema spoljenja osebnih dokumentov ženske še vedno označene kot ženske – in kot take, pogosto tarča diskriminacije, zatiranja in nasilja.

V letu 2016 je Maria Miller, vodja komiteja britanskega parlamenta za Ženske in enakost, v intervjuju za dnevnik Times predlagala, da bi označbo spola povsem izpustili iz potnih listov in osebnih dokumenov (The Guardian 2016). Neformalni predlog (še) ni dobil legalne udejanitve. Vseeno pa je vredno premisliti o tovrstni navidez radikalno egalitarni strategiji, saj nas vodi prav v osrčje problema zatiranja žensk in zatiranja ostalih družbenih skupin, obenem pa tudi do širšega vprašanja odnosa med kritičnim in utopičnim v političnih bojih. Če bi predlog prišel v veljavo, bi na pravno formalni ravni “igra bila izenačena,” kot je rekla zgoraj navedena predstavnica komiteja; dosegli bi liberalni ideal nezaznamovanosti, na videz odstranili oviro (v javnem življenju, na delovnem mestu, potovanjih in drugje, kjer so osebni dokumenti v rabi), ki jo za mnoge (ženske in druge) predstavlja spolna klasifikacija. Vendar ne smemo pozabiti, da bi ta možnost v trenutnih družbenih razmerah utegnila biti prav tako izključujoča, kot je liberalna maksima “enakih možnosti in pravic” tedaj, ko jo skušamo misliti na deskriptiven, namesto na preskriptiven način: kot opis stanja, in ne kot normo političnega delovanja, ki bi v razliki s seboj naredila materialne neenakosti vidne in prispevala k njihovemu odstranjevanju. Drugače povedano: v družbi, ki je še vedno, tudi na domnevno liberalnem “Zahodu” močno patriarhalna in heteronormativna – in seveda rasistična, eksploatacijska, ableistična in še marsikaj – bi se ukinjanje določitev, ki zaznamujejo podrejene družbene skupine in s tem naredijo vidne obstoječe družbene antagonizme, utegnila hitro izteči v pometanje družbenih neenakosti in razmerij moči pod preprogo. Iz anket o načinu življenja prebivalstva, ki ne bi vključevale spol-

nih opredelitev in bile tako idealno formalno "egalitarne", denimo ne bi več pridobili podatkov o spolni delitvi dela v gospodinjstvu ali o nižjih plačah in poklicnih pozicijah žensk, kot tudi ne o manjših možnostih zaposlitve in večji nevarnosti revščine za transosebe. Kako krmariti med (realutopično) željo po radikalno egalitarnih odnosih, ki bi odpravili vsakršno družbeno hierarhično razlikovanje, vključno s spolnim, in potrebo po prepoznavanju tovrstnih hierarhij in družbenih skupin, ki jih te zaznamujejo, da bi se tem hierarhijam zoperstavljali? Kako narediti vidne družbene antagonizme, ne da bi opustili prakse, ki našo družbo delajo (vsaj formalno) bolj egalitarno?

Ta kratek oris vprašanja o spolnih opredelitvah na osebnih (in drugih uradnih) dokumentih in drugih družbenih okoliščinah naj služi kot ozadje za premislek o odnosu med dekriptivno in preskriptivno, kritično in utopično razsežnostjo političnih bojov in kritičnih teorij, ki jih spremljajo in sotvorijo. V nadaljevanju bom premislila različne teorije o spolni kategoriji ženske oz. specifično ženski drugosti in kritične teorije, ki enotnost kategorije ženske postavljajo pod vprašaj, in skušala pokazati, da je še vedno nujno razmišljati o ženski drugosti kot o specifični kategoriji, ki označuje družbeno skupino, podvrženo specifični obliki sistemskega nasilja. Nujno pa ravno zato, da bi omogočili mišljenje o možnostih njenega preseganja. In obratno: skušala bom pokazati, da je misliti o možnostih preseganja specifično ženske drugosti nujno prav za samo razumevanje te kategorije kot specifične oblike zatiranja in podrejanja. Še drugače, skušala bom pokazati, da je misliti o utopičnem stanju radikalne enakosti, ki ljudi ne bi ločevala po spolih (dveh, treh ali 50) kot cilj feminističnih in sorodnih emancipatornih bojov in kritičnih teorij – ne pa kot ustrezeni opis dejanskega stanja, kar vsekakor ni – pogoj za razumevanje specifičnih oblik podrejanja, ki jih označuje spolno razlikovanje. In seveda obratno: misliti o vsaki spolno zaznamovani drugosti kot specifični obliki podrejanja na podlagi spolne diferenciacije je pogoj za politično delovanje, ki bi pripomoglo k izgradnji resnično egalitarne skupnosti (na množstvo družbeno-politično nezaznamovanih načinov) enakih-drugačnih.

Težave s spolom 2.0¹

Deontologizacija subjekta politike spola. V devetdesetih letih je nova generacija izšla prav iz identitetnih gibanj, pričela redefinirati boje in meje "feminističnega" in "homoseksualnega" političnega subjekta. Na ravni teorije je ta razkol dobil podobo, v kateri so ameriške lezbijke in postfeministke, ki so se opirale na Foucaulta, Derridaja in Deleuza, kritično obravnavale feminizem. . Z afirmiranjem postfeministične ali kvirovske orientacije so se Teresa de Lauretis, Donna Haraway, Judith Butler in Judith Halberstam v ZDA, Maire Hélène Bourcier v Franciji, pa tudi chicana lezbijke, kot je Gloria Andaluza, ter črnske feministke, kot Barbara Smith in Audre Lorde, zoperstavile naturalizaciji pojma ženskosti, ki je v začetku služil koheziji subjekta feminizma. Radikalna kritika enotnega, kolonialnega, belega subjekta feminizma, ki izhaja iz višjega srednjega razreda in je deseksualiziran, je bila na pohodu. (Preciado 2003)²

"Politika kvirovskih multitud", ki jo artikulira Paul B. Preciado v zgodnjem spisu z istim naslovom, je politika deidentifikacije ali dekonstrukcije identitet: "deontologizacija subjekta politike spola", ki pa izhaja "prav iz samih identitetnih gibanj" – tistih, ki so radikalno postavila pod vprašaj "enotni, kolonialni, beli subjekt feminizma, ki izhaja iz višjega srednjega razreda": iz črnkega feminizma in postfeminizma, *chicana* feminizma in kvirovskih gibanj. Tovrstni pristopi so pomembno prispevali k razmahu in širjenju t. i. intersekcionalnega feminizma.³ Ta opozarja na nelegitimne posplošitve izkušenj pretežno belih, zahodnih, heteroseksualnih žensk srednjega višjega razreda znotraj feminističnih teorij in gibanj, ter na potrebo po širjenju horizonta problematizacije patriarhalnih razmerij tudi onkraj teh privilegiranih enklav, kjer dobijo ta razmerja specifični način delovanja (Crenshaw 1989). S tem intersekcionalni feminizem sicer širi domet feministične teorije in gibanja, vendar ju obenem postavlja pred nove, nemara nove-stare zagate, če namreč vztraja pri zanikanju kakršnekoli enotnosti subjekta feminizma oz. kategorije žensk in zanikanju specifičnosti ter relativne splošnosti sistemskega nasilja, ki so ga *kot ženske* deležne. Na eno teh zagat sem opozorila zgoraj: ali z legalnim izbrisom spolne določitve ne pometemo oblik diskriminacije, vezanih na spol, pod preprogo, namesto da bi jih *de facto* odpravili? Ali lahko mislimo patriarhalne mehanizme pordrejanja na sistemski, in ne le individualni, v neskončnost specificirani ravni? Emancipatorna teorija, ki želi kritično obravnavati različne oblike dominacije, mora biti sposobna misliti specifično naravo teh oblik dominacije in priznati relativno splošnost kategorijam, ki jih te oblike dominacije zadevajo. Če denimo zanikamo specifično, sistemsko in relativno splošno naravo

¹ Gre za variacijo na naslov razvpite knjige Judith Butler *Težave s spolom* (2001). Prvi del te knjige je posvečen prav dekonstrukciji "enotnega ženskega subjekta" po osi rase, razreda, spolne usmerjenosti idr., ki sledi črnemu feminizmu, pa tudi gejevskim in lezbičnim gibanjem in teorijam – dekonstrukciji, ki gre po Butler z roko v roki z denaturalizacijo spola in spolne usmerjenosti. Danes sorodno kritiko možnosti enotnega ženskega subjekta nadaljujejo določene kvirovske in dekolonialne teorije in gibanja ter transfeminizmi, kot piše tudi Preciado (2003).

² Vse citirane odlomke, z izjemo tistih, vzetih iz Malabou (2011) in Woolf (1998), je prevedla avtorica prispevka.

³ Danes nemara najbolj razširjen pristop k analizi spola, ki o slednjem vselej misli v intersekciji z raso, razredom, spolno usmerjenostjo, etično pripadnostjo in drugimi kategorijami družbenega razlikovanja, je med drugimi uvedla Kimberlé Crenshaw (1989).

dominacije nad ženskami, ali ne tvegamo, da zanikamo legitimnost emancipatorne teorije in politične prakse (tj., feminizma), ki bi se tovrstni obliki dominacije zoperstavljala?

Filozofinja Catherine Malabou v knjigi *Changer du differance* (od katere je v slovenščino prevedeno zadnje poglavje v izboru besedil *Bodi moje telo!*), opozori na podobno zagato za feminizem na polju filozofije in teorije: na bližino teoretske "geste deesencializacije ženske" v dekonstrukciji, študijah spola in queer teoriji (specifično v delu Derridaja, Butler in Preciada) z oblikami vsakodnevne nasilja nad ženskami. Malabou zapiše:

Za kaj takega je najustrezneje izpostaviti točko, kjer se srečata priznani gesti odprave esencializacije 'ženske': prva, ki jo udejanja dekonstrukcija, sodi v red filozofije, druga, ki jo uresničujeta gender studies in queer theory, sodi v red kritike in pragmatike. /.../ Seveda je treba odločno razglasiti, da operacije odprave ontologizacije, ki je na delu v teoriji in filozofiji, ni mogoče zvesti na kakršnokoli obliko ustrahovanja. Toda kljub vsemu se ne smemo izogniti, četudi samo zato, da ga zavrnamo, vprašanju o določenem pajdaštvu med nasiljem v družini in družbi, ki ženskam odreka določeno mesto, in teoretskim nasiljem, ki ženskam odreka bistvo. (2011, 158)

Sopostavitev dekonstrukcije enotnosti in univerzalnega dometa kategorije 'ženske' v filozofiji in teoriji z vsakodnevnim nasiljem, ki ga doživljajo ženske – in Malabou začne svoj spis prav z navedbo statistik spolnega in fizičnega nasilja, pa tudi ekonomske diskriminacije in neplačanega gospodinjanskega dela, ki so mu podvržene ženske na Zahodu in drugje (prav tam., 153–154) – se na prvi pogled utegne zdeti neupravičena retorična inflacija, ki teoriji in filozofiji pripisuje prevelik pomen in učinek. Nemara pa ta sopostavitev "materialnega" in "teoretskega" ni povsem arbitrarna: če razumemo družbena gibanja in teorijo ter (politizirano) filozofijo v odnosu povratnega medsebojnega informiranja, kot nakazuje tudi zgornji navedek Praciada, če torej mislimo o teoriji kot o nečem, kar lahko potencialno sooblikuje usmeritve družbenih gibanj, obenem pa iz njih vzraščajo, lahko vidimo, čemu Malabou zanikanju možnosti mišljenja ženskega "bistva", ženske drugosti oz. specifične oblike nasilja, ki so ji podvržene ženske v teoriji in filozofiji, sopostavlja oblikam diskriminacije, eksploatacije in podrejanja žensk v vsakdanjem življenju. Z zanikanjem obstoja spola kot družbene kategorije, ki izhaja iz specifične oblike podrejanja, z zanikanjem legitimnosti mišljenja ženske drugosti kot specifične, in obenem relativno splošne drugosti (specifične, če gre za obliko dominacije, ki zadeva ženske na specifičen način; in relativno splošne, če zadeva ženske onkraj ostalih družbenih delitev, ki notranje diverzificirajo to kategorijo), bo tudi podrejanje žensk zanikano, nevidno, neobravnavano, prepuščeno inerciji nadaljevanja ali ojačanja. Z zanikanjem specifičnosti in relativne splošnosti nasilja nad ženskami se približamo nevarnosti delegitimacije njegove kritične analize – nevarnosti delegitimacije feminizma (v politiki in teoriji). Malabou zapiše: "Kako zagovarjati specifičnost, četudi nestabilno in celo relativno, nasilja nad ženskami, če je sam pojem 'specifičnosti' podrejen nasprotnemu nasilju neke nenehne depropriacije?" (prav tam., 159).

'Specifičnost' Malabou razume kot nekaj, kar pritiče 'bistvu' – denimo 'bistvu ženske' – in izpostavlja politični problem, ki se pojavi, ko to specifiko, ali to 'bistvo', zanikamo v imenu teoretskega antiesencializma (kakor ga oriše in afirmira med drugimi tudi Preciado) (prav tam). Preden se vrnem k Malabou, bi želela še opozoriti na notranje protislovje, v katero se zapletejo

kritični pristopi, ko ženskam zanikajo specifično obliko nasilja in torej z besedami Malabou 'bistvo,' z zanikanjem legitimnosti govora o relativno splošni specifikki (nasilja in njemu podvržene družbene kategorije) – protislovje, ki ga Malabou ne omeni. S tem želim pokazati na pot iz omenjene zagate, ki ne zapusti feminizma, a prav tako ne kvirovske teorije (in drugih kritičnih pristopov k feminizmu). Medtem ko torej zgoraj omenjeni pristopi pogosto zanikajo možnost mišljenja specifičnosti nasilja, ki so mu podvržene ženske, in relativne splošnosti kategorije žensk, pa se zdi, da nimajo posebnih težav z mišljenjem specifične narave nasilja, ki so mu podvržene denimo črnske ženske, lezbijke ali spolno nekonformne osebe, kot tudi nimajo težav z mišljenjem relativne splošnosti in ontološke realnosti tovrstnih kategorij (kritične) družbene analize. Podobno lahko rečemo za Precaida: medtem ko zanika specifikko nasilja nad ženskami in relativno splošnost ter ontološko realnost pojma 'ženske' ("spolna razlika ne obstaja"), pa afirmira relativno splošnost in ontološko realnost pojma 'kvirovske razlitute', tj. spolno nekonformnih oz. nebinarnih oseb, subjektov 'politike kvirovskih multitud' ("obstaja zgolj multituda razlik"); prav tako se zdi, da priznava legitimnost analize specifične oblike poredjanja in nasilja, ki so mu podvržene 'kvirovske multitude' (stigma "monstruoznosti", izključenost iz "strejt seksopolitičnih epistemologij" in režimov politične reprezentacije), ne priznava pa legitimnosti obravnave specifične oblike nasilja, ki so mu podvržene ženske. V istem pisu Preciado zapiše:

Politika kvirovskih multitud izhaja iz kritičnega pozicioniranja glede na normalizacijske in disciplinske učinke vseh identitarnih formacij, iz deontologizacije subjekta identitetnih politik: ni naravne osnove ('ženska', 'gej' itd.), ki bi lahko legitimirala politično delovanje. Predmet oz. cilj politike kvirovskih multitud ni osvoboditev žensk od 'moške dominacije,' kot to velja za klasični feminizem, saj se ta politika ne zanaša na 'spolno razliko' kot na sinonim najpomembnejše opresivne (nadkulturne, nadzgodovinske) delitve, ki naj bi izhajala iz naravne razlike in naj bi strukturirala politično delovanje. Pojem kvirovskih multitud se torej odločno zoperstavlja pojmu 'spolne razlike', kot so ga uporabljali tako esencialistični feminizmi (od Irigaray do Cixous prek Kristeve) kot tudi strukturalistične in/ali lacanovske variacije psihoanalitičnih diskurzov (Roudinesco, Hérítier, Théry ...). Zoperstavlja se paritetnim politikam, ki izhajajo iz biološkega pojma 'ženske' ali 'spolne razlike'. Zoperstavlja se univerzalističnim republikanskim politikam, ki dovoljujejo 'pripoznanje' in zapovedujejo 'integracijo' 'razlik' znotraj Republike. Spolna razlika ne obstaja, obstaja zgolj multituda razlik, transverzalnost odnosov oblasti, razlikovanje življenjskih moči. Teh razlik ni mogoče 'reprezentirati', saj so 'monstruozne' in prav zato postavljajo pod vprašaj same režime politične reprezentacije ter sisteme produkcije znanstvene vednosti 'normalnih'. V tem smislu se politike kvirovskih multitud zoperstavljajo ne le tradicionalnim političnim institucijam, ki se imajo za suverene in univerzalno reprezentativne, temveč tudi strejt seksopolitičnim epistemologijam, ki še vedno gospodujejo znanstveni produkciji. (2003)

Sledeč Preciadau torej ni legitimno misliti žensko "kot tako," saj tako posplošeni pojem zbrisuje pomembne (hierarhične) razlike med ženskami; obenem pa se zdi legitimno misliti o "kvirovskih multitudah" kot takih, ali pa o črnskih ženskah kot takih, ali pa neevropskih ženskah kot takih, ne da bi zapadli lažnim generalizacijam in univerzalizacijam in zakrili pomembne razlike (moči) med kvirovskimi osebami ali črnskimi ali neevropskimi ali drugimi ženskami. Ali nismo s tem prišli do protislovja? Zaradi tega se zdi, da bi morali zavreči vsakr-

šno generalizacijo, zanikati ontološko realnost, specifičnost in relativno splošnost vsakršne družbene kategorije in legitimnost možnosti analize specifične oblike nasilja, ki ji je podrejena, ter se sprijazniti s podjetjem neskončne specifikacije oblik nasilja (po razlikovalnih oseh razreda, spola, spolne usmerjenosti, rase, etnične pripadnosti, religije.... itd.). S tem naposled pridemo do ravni posameznice_ka: sistemske narave nasilja ne moremo (ne smemo) več videti, analizirati in se ji zoperstavljeti, nasilje vsakogar je povsem specifično in ireduktibilno na kakršnekoli družbene kategorije in razrede. Ali s tem ne zanikamo prav prispevka emancipatornih teorij in dolgoletnih bojev (identitarnih ali ne) proti različnim oblikam sistemskega – spolnega, rasnega, heteronormativnega, etničnega, ekonomskega – nasilja? Prispevka, ki temelji prav na predpostavki več-kot-individualne, tj. sistemske, kolektivne narave različnih oblik dominacije?

Lahko pa se tudi sprijaznimo s potrebo po določeni stopnji generalizacije v analizi družbenih skupin in oblik dominacije, ki so jim podvržene. Nedvomno bojo tovrstne generalizacije iz svojega dometa izpušile kak vidik posameznice_kove družbene identite; saj generalizacija nastane prav z zanemarjanjem določenih specifik. Nedvomno je potrebno vseskozi opozarjati na zgodovinske spreglede preteklih generalizacij, preteklih pojmovanj “političnih subjektov” vsakokratnih bojev in na nujnost, da ta pojmovanja dejansko vključijo probleme tistih, o katerih govorijo – denimo “žensk” vseh razredov, spolnih usmerjenosti in etničnih pripadnosti. Kot bom nakazala v nadaljevanju, lahko kritične odzive na pretekle femistične teorije in gibanja razumemo prav v tem smislu: kot kritike nelegitimnih generalizacij in univerzalizacij in klice k bolj ustreznim pojmovanjem družbenih skupin, političnih subjektov in oblik zatiranja, ki ne bi izključevale sistemskih problemov določenih žensk. A prav tako, kot potrebujemo relativno splošen pojem ‘kvirovskih multitud’ (ali spolno nebinarnih oseb), da bi govorili o specifični obliki nasilja (heteronormativnosti), ki so jim podvržene, tako potrebujemo relativno splošen pojem ‘žensk’ (Malabou bi rekla: ‘bistva’ žensk), da bi govorili o specifičnosti (patriarhalnega) nasilja, ki so mu podvržene ženske. In da bi se obema – in še marsikaterim – oblikam nasilja zoperstavljali z emancipatorno teorijo in političnim delovanjem.

‘Multitudo razlik’ oz. ‘razlikovanje življenjskih moči’, tj. odpravo binarnih spolnih razlikovanj (kar vključuje tudi spol ‘X’ ki je definiran negativno, na način deviacije od binarnih kategorij) je torej potrebno misliti kot cilj feminističnih in tudi kvirovskih bojev, ne pa kot že doseženo stanje: mnoštvo razlikovanj brez političnih in družbenih konsekvenc, ki lahko vznikne zgolj v dejansko egalitarni družbi, kot zapiše Christine Delphy (1993, 8). V boju za tovrstno radikalno egalitarno odpravo hierarhičnih razlikovanj, ki bi omogočala dejansko proliferacijo s hierarhičnimi razmerji moči nezaznamovanih singularnih razlik, pa je potrebno priznati kot dejansko obstoječe in teoretsko pertinentne prav kategorije, ki jih hierarhična razmerja moči proizvajajo: med njimi tudi ‘žensk’ in, če si sposodimo formulacijo Preciada, kvirovskih multitud kot tistih nereprezentabilnih znotraj obstoječih epistemologij in sistemov politične reprezentacije, na katere se pripenja označevalec ‘monstruozno’ oz. kategorija ‘X’. “Deontologizacijo subjekta identitetnih politik”, o kateri piše Preciado, je torej nemara bolj produktivno razumeti kot cilj identitetnih politik, ne pa kot že obstoječe stanje, ki bi te politike naredilo redundantne. Kot nakazano zgoraj, če to deontologizacijo razumemo kot že doseženo stanje in na liberalen način pravno formalno (in prav tako v teoriji in političnem delovanju) odpravimo

spolna razlikovanja, utegnemo zgolj prikriti in sankcionirati obstoječa razmerja neenakosti, namesto da bi jih kritično obravnavali. Mišljenje določene 'identitete', 'specifike' ali z Malabou 'bistva' družbenih skupin je tako potrebno prav zato, da bi te identitete kot označevalce družbeno-političnega hierarhičnega razlikovanja, v končni fazi dosežene enakosti (ne glede na to, ali jo razumemo kot dejansko možno ali zgolj kot regulativno idejo) odpravili.

Pri Preciadu lahko seveda najdemo tovrstno negativno in politizirano pojmovanje 'kvirovskih multitud' kot subjekta kvirovske politike: "Teh razlik ni mogoče 'reprezentirati', saj so 'monstruozne' in prav zato postavijo pod vprašaj same režime politične reprezentacije ter sisteme produkcije znanstvene vednosti 'normalnih'" (prav tam). Kvirovske multitudine, o katerih piše, lahko razumemo kot relacionalno entiteto, kot "deviacijo" ali "monstruoznost", proizvedeno z razmerji dominacije, ki drugost kot razliko od norme šele proizvajajo: vsako obliko družbene "drugosti", kot jo pojmuje tudi Christine Delphy (2008, 26).

Da bi se ognili starim esencializmom, pa tudi radikalni dekonstrukciji ženskega subjekta, potrebujemo prav tovrstno negativno, relacionalno pojmovanje 'bistva ženskosti', kot ga denimo, vsaj delno, razvija Malabou. Potrebno je poudariti, da 'kvirovska multituda' kot antagonistični politični subjekt vznikne šele tedaj, ko ji ne pripisujemo več statusa imanentno realizirane politične utopije. Drugače: pojem 'multituda' utegne biti zavajajoč. Ta pojem namreč napotuje na razumevanje upora v postmarksistični oz. postoperaistični italijanski levi teoriji ki, v spinozističnem branju Marxa in/ali opirajoč se na Deleuza, Guattarija in Foucaulta, temelji na družbeni ontologiji. Ta upor pojmuje kot imanenten oblasti: zelo poenostavljeno rečeno, konec kapitalizma naj bi bil imanenten zgodovinskemu razvoju kapitalizma, prinesla pa naj bi ga 'multituda' (avatar za politični subjekt, ki nadomesti pojem ljudstva), s svojim imanentnim potencialom spremembe družbenih razmerij.⁴ Prav tako Preciado 'kvirovskim multitudam' pripiše sorodni ontološki status upornosti, ki je oblasti imanentna. V spisu 'Pharmakopornographic politics: Towards a New Gender Ecology', Preciado zapiše:

To telo ni le učinek farmakopornografskega sistema kontrole; najprej in predvsem je materializacija 'puissance de vie', 'moči življenja' ki stremi k prenosu na vsa telesa. Farmakopornografski subjekt paradoksalno uteleša silo globalne spremembe tehnokulture. (2008)

To nas pripelje do nove zagate: če mislimo tovrstno mnoštvo razlikovanj "moči življenja" kot ontološko danost, in ne kot politični projekt ali cilj, nevarno pomešamo kritično in utopično, deskriptivno in preskriptivno raven analize – logična konsekvenca tega pa je lahko zgolj zanikanje potrebe po političnem boju, ki bi mnoštvo spolno nezaznamovanih "moči življenja" šele proizvedlo. Ali drugače: če ni več žensk in moških, če kategorizacija 'deviantnih' ni več razumljena kot 'učinek farmakopornografskih sistemov kontrole', ampak kot nosilec mnoštva spolno nezaznamovanih "moči življenja" – čemu bi se potem borili proti heteropatriarhalnim

⁴ V ta sklop leve teorije se uvrščajo Antonio Negri, Maurizio Lazzarato, Franco Berardi-Bifo, Paolo Virno, Mario Tronti idr. V slovenskem prevodu je dostopna knjiga Paola Virna: *Slovnica mnoštva* (2003), ki filozofsko-antropološke predpostavke avtonomistične misli kontekstualizira v odnosu do moderne evropske politične filozofije.

mehanizmom binarnega spolnjenja, spolno diferencirani vzgoji in spolni delitvi dela, proti režimu, ki definira 'kvirovske multitudine' kot 'mosntruozne'?

Da bi lahko mislili družbo uresničene enakosti kot možno in politično in etično nujno, je nemara potrebno opustiti tovrstne depolitizacijske imanentizacije in ontologizacije upora in subjektov upora. Kvirovske multitudine, razumljene na tovrsten, ontologiziran način (in ne več kot po definiciji antagonistični subjekt heteronormativnih družbenih razmerij), pravzaprav na svojevrsten način ponavljajo sorodno operacijo na delu pri "esencialističnih feminizmih," ki se jim zoperstavljajo (Preciado 2003). Prav feminizmi teh avtoric so namreč "žensko" in "ženstvenost" mislili kot domala permanentno, nadzgodovinsko obstoječo razsežnost, imanentno uporno falocentričnemu simbolnemu; kot permanentno izključeno razsežnost (iz zgodovine, družbe, filozofije ...), ki moti 'glavni (falocentrični) tok', a nikoli dovolj, da bi mu radikalno spremenil strugo. Kar Malabou zapiše o Irigaray, bi nemara lahko veljalo tudi za tako razumljene 'kvirovske multitudine':

L. Irigaray razume žensko kot ostanek filozofskega diskurza in temu diskurzu zoperstavlja, kot smo videli, neko telesno držo: to je posnemanje, simulaker, preobleko. S tem, ko žensko opredeli izključeno iz filozofemov, predstavi žensko spoznanje, negativno opredeljeno kot izključitev iz območja spoznanja. /.../ Zmeraj bo mogoče v nekem tradicionalnem filozofskem nauku v negativu odkriti praznino, ki jo je pustila odsotnost ženskosti. Toda to sistematično ravnanje izniči kritični domet, prav tako kot se dekonstruiranje prisotnosti konča s tem, da se izpolni in da sploh ni več kaj reči. (2011, 181)

Podoben ugovor bi nemara lahko veljal tudi 'kvirovskim multitudam', če jih enačimo z množtvom že obstoječih nenormativnih razlikovanj, namesto da bi slednje razumeli kot politični cilj, kvirovske multitudine (X, drugo, izključeno, 'monstruozno') pa kot antagonistični subjekt, ki k temu cilju stremi. Tako kvirovske multitudine, kot tudi žensko 'bistvo', je torej potrebno misliti negativno in relacionalno: kot dominirane družbene skupine, proizvedene prav v razmerjih dominacije (Delphy 2008, 26–27), kot antagonistične subjekte, ki se tem razmerjem zoperstavljajo – in ne kot nadčasovne, nadzgodovinske ontološke danosti, imanentno uporne, a nikoli revolucionarne. Nemara je tudi pomembno uvideti prav skupno naravo logike, ki proizvaja obe dominirani kategoriji: tako ženske kot 'kvirovske multitudine' lahko namreč razumemo kot proizvod heteropatriarhalnih družbenih razmerij, ki človeštvo spolijo na binaren način, tiste, ki pa – po lastni "izbiri" ali določitvi medicinske vednosti-oblasti – izstopajo iz režima binarnega spolnjenja, zaznamuje kot "monstruozne" in "deviantne". Gre za sopovezane oblike dominacije, ki z družbeno normativno zapovedjo heteroseksualnosti in njeno institucionalizacijo v nuklearnih oblikah družinskih skupnosti (idealno sancioniranih s poroko), omogočajo sistemsko izkoriščanje neplačanega reproduktivnega (ter gospodinjskega, spolnega, čustvenega in skrbstvenega) dela žensk v prid moškim; osebe, ki jih ni moč zajeti v to binarno logiko, pa so, kot piše Preciado, sistemsko izključene iz dominantnih heteronormativnih epistemologij, njihovo skupnostno življenje in reprodukcija slednjega pa je pogosto močno omejeno ali celo onemogočeno, saj predstavlja grožnjo heteropatriarhalnim oblikam reprodukcije v prid (heteroseksualnim) moškim na račun neplačanega dela žensk. Misliti patriarhalne družbene odnose kot heteronormativne in heteronormativnost kot notranjo logiko patriarhata je torej

nujno, če želimo radikalizirati antiheteronormativno politiko (z razgrinjanjem materialnih pogojev reprodukcije heteronormativnosti), ne da bi se odpovedali feminističnim bojem proti patriarhalnim družbenim razmerjem. Ali drugače: da bi razumeli materialne pogoje tako zatiranja žensk, kot tudi zatiranja neheteroseksualnih in spolno nekonformnih oseb in razvijali učinkovite strategije zoperstavljanja, moramo razumeti skupne vzvode obeh oblik zatiranja – kot so opozarjale tudi radikalne materialistične (pogosto tudi lezbične) feministke (Glej Jackson, Winter in Cordellier v Delphy in Chaperon, 2002). Kot zapiše tudi Malabou, 'kvirovske multitudine' in feminizem se ne izključujejo:

Biti ženska očitno še dandanes pomeni pripadati spolno, simbolno, družbeno, ekonomsko in kulturno dominirani kategoriji. /.../ Če je postalo nujno, da se v skladu z neko novo radikalnostjo preuči tako ontološki in politični kot biološki pomen besede 'ženska', potem drži, da je s to besedo bolj kot kdajkoli povezan zgodovinski načrt osvoboditve, ki je v teku, načrt specifične osvoboditve, ne povsem zamenljive z drugimi. Potemtakem si ni mogoče niti misliti, da bi za en sam trenutek, prav tedaj, ko se sprašujemo o identiteti 'ženske', pozabili na trdovratnost 'feminističnih' zahtev. Dekonstrukcija spolne identitete ne pomeni opustitve borbe za emancipacijo žensk. (2011, 155)

"Ali sploh so ženske?" (Beauvoir 1999, 9)

Vsaka odrasla Francozinja lahko voli, lahko je izvoljena in ima lastno bančno knjižico (spomnim se časa ko temu ni bilo tako za poročene ženske). /.../ V vsakem primeru pa lahko žensko, ki nadohaja delo Marie Curie, posilijo, ko se ponoči vrača domov iz laboratorija. (Le Doeuff 2007, 129)

V svoji diagnostiki stopnje emancipacije žensk l. 1989 v knjigi *Hipparchia's Choice*, Michelle Le Doeuff zapiše nekaj, kar se zdi domala nadčasno: vsako žensko, tudi izobraženo znanstvenico ali menedžerko, lahko ob odhodu z delovnega mesta (ali v domala katerikoli drugi situaciji, doma, v službi, šoli ali na ulici) posilijo. Kljub nedavno še razširjenemu postfeminističnemu konsenzu na Zahodu – konsenzu o doseženi emancipaciji žensk (ki nima veliko opraviti s "postfeminizmom" črnskih feministk osemdesetih), ki lahko bojda prosto izbirajo, ali bojo matere ali lezbijke, podjetnice ali gospodinje, in svobodno najamejo druge podplačane (rasializirane) ženske (pogosto migrantke), da skrbijo za gospodinjstvo "namesto njih", pa medije vse pogostejše zaposlujejo zgodbe o spolnih zlorabah in nasilju v osrčju "prvega sveta": na elitnih univerzah in kampusih v Veliki Britaniji in drugod (Batty, Weale, Bannock 2017), v Hollywoodu (Kramer, 2017), pa tudi pri nas (MMC 2016; Tancković in Ivetja 2016). Nobena ženska, prav kot ženska, ni imuna pred patriarhalnim nasiljem – kot zapiše Le Doeuff, so tudi kraljici Viktoriji očitali željo po rabi anestetikov ob porodu, češ da v Bibliji piše, da morajo ženske ob porodu trpeti; Virginii Woolf pa nihče ni omogočal študija in akademske kariere kljub dobro situirani družini, ki jo je sicer spodbujala (2006, 127). Tudi najbolj privilegirane ženske (po osi rase, razreda, etnične pripadnosti ...) so podvržene specifičnim oblikam patriarhalnega zatiranja, ker so ženske. Prepoznati realnost systemskega nasilja nad (vsemi) ženskami kot ženskami ne pomeni zanikati dejstva, da so manj privilegirane ženske podvržene še drugim oblikam nasilja ali specifično in še drugače podrejene prav kot ženske. In vendar je prepoznati realnost in

sistemske naravo – kar tu imenujem specifičnost in relativno splošnost – nasilja nad ženskami nujno, da ne bi zapadli antifeministični retoriki, ki bi denimo spolno nadlegovanje na delovnem mestu in omejevanje pravice do svobodnega rojstva otrok prikazovala kot “marnje” privilegiranih Zahodnjakinj, ki si otroke lahko privoščijo in ki ustvarjajo kariere na plečih podplačanih delavk v gospodinjstvu in skrbstvenih storitvah.

Kako torej misliti specifiko in relativno splošnost kategorije ženske ter nasilja, ki so mu podvržene, ne da bi zapadli v stare esencializme in lažne generalizacije, v nasilne univerzalizacije, ki prikrivajo specifično zatiranje rasializiranih, lezbičnih, proletarskih in drugih neheteroseksualnih, nebelih, neevropskih žensk? Malabou v svoji knjigi skuša razviti prav tovrstno negativno in aposteriorno pojmovanje ‘bistva’ ženske. Razvija ga na podlagi kritike razumevanja ‘bistva’ v dekonstrukciji in teoriji spolov ter kvirovskih teorijah. Oboji zavračajo pojem bistva kot hegemono operacijo heteronormativne ali pa “falologocentrične” tradicije; sledeč Malabou naj bi kvirovske študije “esencialističnim feminizmom” oporekale mišljenje spola kot statične, biološko ali družbeno determinirane kategorije (Malabou 2011, 158); sorodno naj bi dekonstrukcija ‘bistvo’ enačila s prezenco in tako dokazovala njegovo nemožnost s “permanentnim gibanjem dekonstrukcije,” razlike ali *differance*, ki razgrne odsotnost vsake prisotnosti in spremenljivost vsake substance (prav tam, 174). Nasprotno pa ‘bistvo’ v zgodovini filozofije, tako Malabou, ne označuje nujno statične, permanentno samoprezentne in nespremenljive biti. Bistvo, kot ga Malabou pojmuje po Heglu, lahko razumemo kot gibanje permanentnega samooblikovanja, kot sežetek preteklih dogodkov biti:

‘Esenca’: v resnici je zmeraj obstajal nekakšen nesporazum o tem izrazu, ki, kot pokaže Heidegger – pri tej točki sem že vztrajala –, ni pod kožo metafizike in kljub ontološkim dogmam nikoli označeval nič drugega kot spremenljivost bivajočega, nikoli njegove substancialne uravnoteženosti. Pravzaprav bistvo ne pojasnjuje prisotnosti, ampak vstop v prisotnost, se pravi izvirno gibanje, ki je – še enkrat – gibanje menjave ali izmenjave. Hegel je to že vedel, saj se v svoji Znanosti logike poigra z Wesen in Gewesen, ko izjavlja, da je ‘bistvo preteklost biti’, njen spomin, se pravi nekaj, česar pravzaprav ni več in kar meri prostor neke transformacije, ki jo Hegel po krivici ali po pravici misli kot dialektično delovanje, ki identitete nikoli ne pusti pri miru. (prav tam., 185)

Kathi Weeks v svojem branju J. Butler opozori na podoben problem: na nemožnost mišljenja “ontološkega residuuma” odnosov oblasti in njihove zgodovine; nemožnost mišljenja tega, kako se ti odnosi usidrajo v telo in subjektivnost, ju oblikujejo (1998, 132). S svojim pojmovanjem ‘bistva’ (ženske) ponudi Malabou prav tovrstno pojmovanje “ontoloških residuov” zgodovine nasilja kot realnih in upornih, a obenem inherentno spremenljivih:

Postavila bom minimalen koncept ženske, neki neizbrisljivi ‘ostanek’, po katerem ‘ženska’ označuje subjekt, ki je preveč izpostavljen določeni vrsti nasilja. To nasilje se v osnovi opredeljuje kot dvojna prisila ali shizoiden pritisk družbenega in gospodinjanskega dela. Ta minimalni koncept – prevelika izpostavljenost dvojnemu izkoriščanju – je žgoč in plastičen ostanek, s katerim moramo delati. (2011, 155)

Prepoznati sistemsko naravo specifičnega nasilja, ki so mu podvržene ženske, in realnost kategorije žensk kot družbene skupine, podvržene temu nasilju, je nujni pogoj, ničta točka fe-

ministrične politizacije in subjektivacije. Michelle le Doeuff v knjigi *Hipparchia's Choice* (ki je, tako kot *Changer du difference*, posvečena premisleku razmerja med ženskami in filozofijo, to-krat zlasti z branjem Simone de Beauvoir⁵) zapiše, da so ženske pred nastopom feminističnega gibanja, torej pred feministično subjektivacijo, sebe redko doživljale kot pripadajoče družbeni skupini specifično zatiranih:

Naše praprababice so redko imele priložnost misliti sebe kot ženske /.../ najprej so bile device, kar je nasprotno od žensk, in ko so naposled postale žene in torej ženske, je to bilo kot 'ženske-nekoga'. Biti zgolj tedaj, ko nekomu pripadamo, je ne-bit, ampak imeti status čutne kvalitete, kakor sladko po Platonu: 'Nemogoče je biti sladek, a sladek nikomur.' Začetki emancipacije v odnosu do družinskih struktur so ustvarili novo bitje na družbenem polju: postalo je mogoče biti zgolj ženska, ne da bi komu pripadala /.../ Med je še vedno sladek zgolj če obstaja nekdo, komur se zdi sladek, a biti ženska in pripadati nikomur je sedaj mogoče: premaknile smo se od statusa 'čutnih kvalitet' do statusa bitij. Kdo smo 'me'? (2007, 104, 106)

Če so torej ženske prej bile percipirane kot prilastek oz. dobesedno lastnina nekoga (v času sufražetk so ženske še vedno morale vse svoje zasluge izročiti očetu ali možu, otroci so bili prav tako moževa last), so se po nastopu feminističnega gibanja, ki je pokazalo, da je njihov drugorazredni, desubjektivirani položaj posledica sistemskega zatiranja, lahko prepoznale (onkraj vseh delitev) kot ženske, podvržene temu zatiranju. To pripoznanje je torej prvi korak k aktivni odpravi tega zatiranja:

Zatiranje žensk med drugim zaznamuje vdihovanje zraka, zasičenega s 'ti si', ti nisi' ali 'ti bi morala biti,' kar bolj ali manj prepreči, da bi same določile, kaj si želijo in kaj želijo biti /.../ Nekateri moški imajo dobro razvito 'samozavedanje' /.../ Medtem pa, ko se ženske ločijo od vseh tistih določil /.../, jim ostane veliki nič. Oz. jim je ostal veliki nič, vse do nedavnega /.../ Gibanje je vselej zaplovalo vprašanje konkretnega samozavedanja in na srečo ni nanj nikoli podalo dogmatičnega odgovora, ki bi ga vse sprejele. Onkraj vseh omenjenih odgovorov najdemo zgolj minimalen konsenz: ženske se spoznajo kot ženske zgolj tako, da so med drugimi ženskami in zaradi skrbi za druge ali za vse ženske /.../ zavedanje, da so ženske, ker želijo več svobode, boljše življenje in več dostojanstva za vse ženske. (2007, 104)

Reduciranje žensk na serijo prilastkov in pridevkov, na "biti nič" ali "nič biti," zanikati specifično žensko drugost, ki je drugost njihovega drugorazrednega statusa, je torej tudi po Le Doeuff dolgoletna oblika nasilja nad ženskamu, ki tem, kot bi rekla Beauvoir, ne prizna avtonomne subjektivitete, možnosti, da same definirajo svoje 'bistvo' (1999, 28). Zanikanje 'bistva žensk' kot ontološkega residuumu zgodovine nasilja v določenih oblikah kritičnih diskurzov – Malabou omenja dekonstrukcijo, kvirovske študije in študije spolov, Preciado pa še črnski feminizem, postfeminizem in *chicana* feminizem – torej dekonstruira prav politizacijske pogoje, ki so omogočili formiranje zavesti žensk o obstoju specifične oblike zatiranja, ki jih formira

⁵ Simone de Beauvoir pravzaprav pojmuje specifično drugost ženske zelo podobno, kot jo razvijam na tem mestu z Malabou in onkraj; žal pa podrobnejša navezava presega meje tega zapisa.

kot specifično druge. Obenem smo danes ponekod priča zaostrenemu poskusu razlašanja žensk, njihovemu ponovnemu spreminjanju v pri-lastke oz. lastnino nekoga – pomislimo samo na naraščajočo opozicijo pravici žensk do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, s katero si vsi mogoči akterji, od cerkve do medicinske oblasti, etičnih komitejev in države, lastijo njihove re-produktivne sposobnosti ter jih spreminjajo v družbeno zapovedane 'funkcije'. Zato moramo dobro premisliti, ali ne utegne biti pritrjevanje teoretskemu razlašanju ženske drugosti politično nevarno, če (kot trdi Malabou) sovпада s stoletnim razlašanjem žensk in (kot ugotovljamo) tudi s sodobnimi oblikami njihovega progresivnega razlašanja. To teoretsko razlašanje namreč utegne teoretsko delegitimirati zgodovino feminističnih bojov žensk za prilastitev njihovih teles in subjektivnosti. Zato lahko nemara razumemo na prvi pogled retorično prena-pihnjeno tezo Malabou:

Še enkrat, zdi se, da antiesencialistično nasilje in dekonstruktivistično nasilje hodita z roko v roki, da bi žensko izpraznila nje same, da bi ji na neki način razparala trebuh. V tem smislu sovpadeta z navadnim nasiljem. /.../ Ženska zagotovo ne bo nikoli postala nedovzetna za posilstvo ali nasilje. Zato je treba misliti možnost ženske, izhajajoč iz strukturalne nemožnosti, kjer se nahaja, da ji ne bi delali sile, pri njej doma in zunaj, povsod. (2011, 187)

Neuničljivost ženske uničljivosti?

Tu pa trčimo ob zagato, oz. ob mejo mišljenja o bistvu žensk, kot ga razvija Malabou. Če je namreč subjektivacija žensk, ki s feministično politizacijo prepozanjo lastno drugost kot ontološki residuum zgodovine patriarhalnega nasilja, prvenstveno namenjena prav zoperstavljanju temu nasilju, ki žensko drugost proizvaja kot *drugost* (kot zapiše Beauvoir: odklon od norme, relativno bitje; 1999, 14) – potem moramo biti sposobni misliti tudi možnost konca te drugosti. Če razumemo specifično žensko drugost kot rezultat zgodovine patriarhalnega nasilja, kako lahko trdimo, da "ženska zagotovo ne bo nikoli postala nedovzetna za posilstvo ali nasilje" (Malabou 2011, 187)? Ali ne pomeni to naposled afirmirati nemožnost konca patriarhalnih družbenih vezi, ki žensko delajo "dovzetno posilstvu in nasilju," ki proizvajajo žensko drugost kot posledico patriarhalnega nasilja?

Ali ni to pojmovanje, ki ženske predstavlja kot inherentno ranljive in zato potrebne zaščite, nevarno blizu pokroviteljski skrbi za ženske, ki tem odsvetuje ali prepoveduje izhode brez spremstva, ne problematizira pa družbenih odnosov, ki približno polovici človeštva sistematično kratijo pravico do svobodnega gibanja? Tovrstno razumevanje žensk kot inherentno potrebnih zaščite je zgolj druga, paternalistična in "benigna" plat "kulture posilstva", ki ženske predstavlja kot inherentno na voljo moški (spolni in drugačni) apropiaciji. Obe plati temeljita na razumevanju ženske "ranljivosti" ali "razpoložljivosti" kot "naravne danosti".

Ali Malabou žensko drugost – definirano kot ranljivost – res misli kot naravno danost? In vendar, kot pokaže v *Changer du difference*, je narava vsaj tako spremenljiva kot družba ali zgodovina (2011, 186; podobno je zapisala že Beauvoir 1999, 16; in sorodne materialistične feministke pojmujejo družbeno spremenljivost kot edino človeško “naravno” danost – glej Tabet v Adkins in Leonard, 1996). Malabou misli možnost spremenljivosti bistva ženske s pomočjo pojma *plastičnosti* (2011, 184): ta v nasprotju s “performativnim” pojmovanjem spola pri Butler (2001) omogoča mišljenje relativne stabilnosti in upornosti tega, kar je plastično (denimo ‘bistva’ ženskosti); omogoča mišljenje ontološkega residuuma zgodovine (nasilja), ki ne more biti preprosto drugače izvedeno/performirano, zavrnjeno ali izbrano ali pa dekonstruirano. In vendar če Malabou razvija pojem plastičnosti tudi v nasprotju z “nenehnim bežanjem dekonstrukcije” (2011, 174), ki se nikoli ne stara ali konča, mora plastičnosti kot paradigma immanentne spremenljivosti oblike (ali denimo ‘bistva’) omogočati tudi spremembo te oblike do brezobličnosti – in prav tako njen konec, kot piše v delu *Ontology of the Accident: an Essay on Destructive Plasticity* (2012).⁶ Če torej bistvo ženske definiramo kot “spomin” in “preteklost biti”, preteklost nasilja, ki so ga bila deležna bitja, ki so zaradi tega systemskega nasilja postajala ženske (od rojstva ali še pred rojstvom) – če je torej njihovo negativno ‘bistvo’ kot ranljivo in razpoložljivo, kot tako zgodovinsko proizvedeno, potem ne moremo konsekvntno trditi, da je njihova ranljivost ireduktibilna, nespremenljiva, neuničljiva. To bi pomenilo ne le zanikanje “plastičnosti” bistva ženske, kot ga pojmuje Malabou, ampak tudi afirmacijo za feminizem skrajno pesimističnega pojmovanja, ki patriarhatu dodeljuje nadčasovno, nadzgodovinsko naravo in neuničljivo moč.

In vendar se zdi razumevanje bistva, kot ga razvija Malabou, še bolj skrivnostno; četudi ženske definira negativno, s pomočjo patriarhalnega nasilja, ki so mu podvržene (torej v nekem smislu sorodno kot materialistične feministke: kot enega od členov patriarhalnih družbenih odnosov dominacije; 2008, 26), obenem zapiše, da je možno ženske misliti tudi “onkraj heteroseksualne matrice”:

Sama pa ugotavljam, da nikakor ne morem opustiti sheme ‘ženske’. Ne uspe mi, da bi jo razpustila v shemi družbenega spola ali ‘queer multitud’. Sebe še naprej mislim kot žensko. Zanesljivo vem, da je ta beseda plastična, da je ni mogoče konstituirati v ločeni stvarnosti, da, kot sem o tem pisala v ‘Pomen ‘ženskosti’’, ‘ni razloga, da bi dajali prednost ‘ženskosti’, da bi križišče ontično-ontološke izmenjave imenovali ‘ženskost’’, vem, da je ženskost eden od ‘prehodnih in presnovljivih krajev identitete’. Poleg tega mislim, da ima beseda ‘ženska’ pomen zunaj heteroseksualne matrice. (2011, 184)

In vendar, kako je možno bistvo ženske afirmirati kot pozitivno določitev ali identiteto “tudi onkraj heteroseksualne matrice,” če pa je bilo to bistvo definirano prav s to matrico, kot ontolo-

⁶ Prav v odgovoru na kritike, ki so njenemu razvijanju pojma plastičnosti očitali manko negativnosti, skuša Malabou misliti plastičnost tudi v njeni negativni razsežnosti: kot možnost radikalnega razobličanja oblike do točke njenega uničenja. Malabou tako misli tudi primere, kjer so identiteta in subjektivnost te podvržene radikalnemu samouničenju: demenca in druga degenerativna nevrološka stanja ki, tako Malabou, grejo onkraj Freudovega pojmovanja instinkta smrti (glej Malabou 2012). A če je identiteta neke subjektivnosti lahko podvržena tako radikalni spremembi, kot je samouničenje, potem mora biti tudi plastičnost spola dovzetna za radikalno samospremembo.

ški sediment zgodovine patriarhalnega nasilja, ki je, kot sem skušala nakazati zgoraj, vselej heteropatriarhalno nasilje? Ali ni, kot Malabou zapiše v zvezi z Irigaray, “vsak poskus shematizacije (v smislu oblikovanja) ženske specifičnosti nemudoma postal predmet tega suma,” suma esencializma (prav tam., 178)? Če skušamo misliti ‘bistvo’ ženske ne kot negativni residuum zgodovine nasilja, ampak kot pozitivno danost, ki je lahko določena s specifičnimi predikati (denimo “dovzetnosti za posilstvo in nasilje”, prav tam., 187) “tudi onkraj heteroseksualne matrice” (prav tam., 184), smo ponovno na mestu, kjer Malabou deklarativno (vprašanje pa je, ali tudi dejansko) želi zapustiti Irigaray: pri njenem poskusu, da bi “ženskost” vezala na določeno figuralno pojmovanje – (vaginalnih) ustnic, mehanike tekočin, mesa in mesenosti – neke telesne razsežnosti, ki bi lahko ušla falocentrični nravi simbolnega. Kar Malabou zapiše o Irigaray, bi tako lahko na tej točki veljalo njenemu lastnemu pojmovanju ‘bistva’ ženskosti, ki se ne more povsem iztrgati iz okov preveč določujočih, premalo negativnih in relacionalnih določitev: “Poskus, da bi teoretizirali ženskost, je tu spet osumljen esencializma,” (prav tam., 178).

Nujnost konca ženske drugosti

Zdi se torej, da Malabou v poskusu priznanja in definiranja “ontološkega residuuma” zgodovine patriarhalnega nasilja nad ženskami, ženskemu ‘bistvu’ pripiše presežek ontološke realnosti: preveč masivnosti in rigidnosti, preveč pozitivne določitve, presežek upora spremembi. Četudi misli bistvo ženske kot inherentno spremenljivo in plastično, pa ni sposobna misliti radikalne spremenljivosti tega bistva – do točke njegove (feministične) (samo)ukinitve.

V nekem smislu je seveda res, da “ženski ranljivosti nikoli ne bo konec”: če žensko definiramo negativno in relacionalno – kot nakazuje Malabou, kot je to storila Beauvoir (ženska je Drugo, relativno, odklon glede na normo, Absolutno, moškega; 1999, 14), pa tudi materialistične feministke (dominantni razred ustvari in označi drugost njemu lastnega, podrejenega drugega, kot zapiše Delphy; 2008, 26) – če torej ženske definiramo kot razred tistih, ki so podvržene moški dominaciji, potem po definiciji velja, da bojo ženske kot ženske – torej kot tiste, ki so dominirane – vselej ranljive (podvržene moški dominaciji). Če je torej nemara res, kot trdi Malabou, da “ranljivosti” žensk nikoli ne bo konec, pa je potem za feministično orientacijo nujno, da smo sposobni misliti konec ženskam (dominiranemu razredu znotraj patriarhalnih razmerij), seveda prav tako kot konec moškim (dominantnemu razredu) – tj., konec samim (heteropatriarhalnim) razmerjem dominacije, ki tovrstno ranljivost proizvajajo in ohranjajo (1993, 8).

Kot zapiše Christine Delphy, je utopično mišljenje pogoj možnosti vsake spremembe, vsakega novega odkritja na določenem znanstvenem polju, kot tudi razumevanja pogojev političnih sprememb. Ali drugače: sposobnost zamisliti si stvari drugače, kot jih trenutno vidimo, je predpogoj odkritja, da delujejo drugače, kot jih trenutno razumemo (1993, 9). To nedvomno velja tudi za spol: zgolj če smo si sposobni zamisliti konec spola tudi onkraj vtisa o njegovi nespremenljivosti tudi onkraj heteroseksualne matrice, lahko začnemo *razumeti* spol: mehanizme njegove produkcije in reprodukcije, mehanizme funkcioniranja spolne zaznamovanosti/vzpostavljanja spolne razlike v družbi, ki so naposled mehanizmi dominacije in podrejanja (prav tam).

Sklep: za resnično egalitaren, univerzalističen feminizem

Kot je zapisala Virginia Woolf "je za vsakogar, ki piše, usodno misliti pri tem na svoj spol. /.../ Za žensko je usodno, če tudi samo malce poudari svojo zamero; če se tudi povsem upravičeno poteguje za kakšno 'stvar'; če, skratka, zavestno govori kot ženska. In usodnost ni samo prisposoba; kar koli je zavestno napisano pristransko, je obsojeno na smrt." (1998, 105). In vendar se Woolf zaveda, da je v okoliščinah, ko je spol vir družbenih antagonizmov, tovrstno pisanje domala nemogoče (100). Kot trdi Beauvoir, ženske pri pisanju ne morejo *ne* misliti na lastni spol – ko začne pisati o sebi, mora napisati: "Ženska sem". Medtem moškemu ne bi prišlo kaj takega na pamet – samorazumljivo je, da je moški oz. človek (1999, 12). Ne misliti na lastni spol je torej privilegij, privilegij osvoboditve od družbenih spon, ki jih za določene ljudi pomeni spol – zgolj tedaj lahko pisanje, tako tudi Woolf, vsebuje "svobodo in mir" (1998). Če je ta privilegij osvoboditve nedvomno cilj feminističnega gibanja, pa je lahko dosežen zgolj, če prepoznamo trenutno realnost spola: zgolj če govorimo kot ženske, pa tudi kot druge_i 'druge_i' – in proti specifični obliki nasilja, ki nas dela za ženske ali pa deviantne/"monstruozne", tj. specifično druge. Zgolj s prepoznavanjem različnih oblik drugosti lahko delamo za svet, v katerem ne bo več potrebno govoriti kot ženske ali druge_i druge_i; v katerem nihče ne bo več "pogubljen_a" s tem, ko bo ob pisanju, govorjenju in vsakršnemu družbenemu občevarju, primoran_a misliti na lastni spol (ali nespol). Kakšna oblika emancipacijske teorije nam lahko pri tem pomaga razumeti specifično drugost različnih drugosti in obenem misliti možnosti njenega odpravljanja?

Kot zapiše Helen Hester (članica skupine ksenofeministk⁷), je feminizem v zadnjem času – kot leva teorija sploh – zapadel določeni politični skromnosti: sistemsko mišljenje in revolucionarne iniciative, sedaj razumljene kot "totalizacijske" in "zatiralske," so nadomestile lokalne, parcialne transgresije in osvoboditve. Te predpostavljajo nemožnost konca oblastnih razmerij, zato namesto k vzpostavitvi radikalno egalitarnih odnosov stremijo zgolj k spremembam in premenam konkretnih oblik vladnosti (Hester 2017).⁸ Tovrstna politika in feminizmi – naj jih poimenujemo "postmoderni", kot jih Hester, ali kako drugače – boleha za nasprotujočimi si boleznimi: "iluzijo – 'vero v to, da lahko nemočni premagajo mogočne, ne da bi koncentrirali in organizirali lastne sile' in melanholijo – 'občutek da je emancipacija bolj primeren objekt žalovanja kot pa želje'" (prav tam). Nasprotno se sama zavzema za bolj ambiciozno, "prometejsko" politiko, ki bi skušala radiklano premisliti materialne pogoje družbene reprodukcije in njihovo reorganizacijo

⁷ Glej: <http://www.laboriacuboniks.net/>.

⁸ Četudi Hester ne omeni, na koga meri z označevalcem politično skromnih "postmodernih" teorij, lahko mednje gotovo uvrstimo *Težave s spolom* Judith Butler. Ta sicer za lezbično gibanje in kvirovsko teorijo nedvomno pomembna knjiga je, kot rečeno zgoraj, pomembno prispevala k destabilizaciji subjekta feminizma (kar ji priznava tudi Malabou – glej Malabou 2011, 184), v njej pa Butler eksplicitno zavrne tudi vsako možnost mišljenja tako nevtralnega, univerzalnega subjekta pred interpelacijo oblastnih razmerij (ki naj bi bil podlaga moderni evropski filozofiji), kot tudi zamisljivost subjekta, življenja in družbenih vezi onkraj hierarhičnih oblastnih razmerij – egalitarni ideal ki ga, med drugim, ustrezno pripiše tudi Simone de Beauvoir in Monique Wittig (eni od mednarodno bolj prepoznavnih predstavnic materialističnega feminizma); glej Butler 2001.

(prav tam.)⁹. Hester definira “prometejsko politiko” sklicujoč se na Petra Wolfendala, kot “politiko intervencije”: “tako, ki začne z vztrajanjem na tem, da nič ne more biti vnaprej izključeno iz udejanjanja re/viozionarskih procesov” (prav tam.) – niti spolna razlika oz. ‘bistvo’ ženske, po Malabou, niti katerakoli druga oblika drugosti. To pa za feminizem torej pomeni možnost “prevprašati predpostavko rojstva kot biološkega absoluta. Vsi elementi eksistence, vključno s človekom in njegovimi reproduktivnimi procesi, so torej razumljeni kot spremenljivi in na voljo re-inženiringu,” (prav tam.). Prometejske feministke, med katere Hester vključuje Shulamith Firestone, soustanoviteljico radikalnih feminističnih skupin v ZDA v sedemdesetih in avtorico knjige *Dialectic of Sex* (1971) (“prometejka v imenu in naravi!”, prav tam.), pa tudi Preciada (prav tam.), torej izkazujejo “interes za procese, ki življenje (tako biološko kot družbeno) konstruirajo in izdelujejo, prav tako pa zdrav prezir do domnevno nepremičnih meja” (prav tam.). Alberto Toscano opiše prometejsko politiko na način, ki je bržkone uporaben tudi za artikulacijo politično bolj ambicioznega in radikalnega feminizma – s ključnimi modifikacijami, kot opozarja Hester, denimo uvedbo tovrstnega mišljenja tudi v zgodovinsko feminizirano domeno družinskih odnosov in gospodinjanskega dela, in ne le mezdnege dela (prav tam.). Toscano zapiše:

Prometej je nosilec odprtega vprašanja, kako lahko mi, bitja, ki dihamo s sopenjem, zavrnemo podrejanje nasilnim predpostavkam suverenosti. Zahteve in predpisi ‘prometejske’ politike, niso nihilistično destruktivne, pa tudi ne neskončne in neudejane; so specifične, a brezpogojne zahteve do naših zmoglosti. Slednje so sicer kot take omejene, a pogosto več kot zadostne, da lahko – če so le usklajene in združene v dejanje kolektivnega subjekta – delujejo na principielen, egalitaren in emancipatoren način. (2009, 255)

Če se vrnem k razpravi o drugosti ženske in drugih oblikah drugosti: tako nemožnost zamisliti si konec bistva ženske pri Malabou, kot postfeministično afirmiranje “mnoštva življenjskih moči” po koncu spolno binarnega razlikovanja kot že doseženo danost pri Preciado in drugih, lahko imamo za oblike politične skromnosti, ki se ji zoperstavlja “prometejska politika” (ne glede na to, da Hester izpostavlja tudi nedvomno prometejske elemente pri Preciadu, denimo mišljenje radikalne spremenljivosti domen, ki so do nedavnega veljale za “naravne,” kot je človeška reprodukcija – prav tam.). Zaradi zgornjega razgrinjanja paradoksov in slepih ulic, v katere nas zaplete tovrstna skromnost, bi se torej v zaključku pridružila njenemu pozivu k bolj politično ambicioznemu, radikalnemu feminizmu, ki ne priznava meja možnosti človeške intervencije v domnevno “nespremenljive” danosti (narave ali oblasti); ki ne priznava legitimnosti nobenih hierarhičnih odnosov moči; ki želi radikalno spreobrniti družbene vezi tako, da bi do samoukinitve pripeljal ne le specifično žensko drugost, ampak drugost (kot družbeno

⁹ Hester se sicer zaveda problematične “spolne razsežnosti” prometejskih teorij (denimo bolj sistemskega marksizma in akceleratorizma), ki raven reprodukcije življenja mislijo zgolj kot oviro kolektivnemu političnemu delovanju. Hester opozarja, da je reprodukcija življenja seveda nujni predpogoj vsakršne politične, tudi revolucionarne akcije – nobeno gibanje ne more trajati, če ne poskrbi za reprodukcijo življenja udeležencev in če ne ponudi alternativnega modela družbene reprodukcije, kot so, dodajamo, od sedemdesetih dalje opozarjale že marksistične feministke Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa in druge. Hester se zato zavzema ne le za bolj ambiciozen prometejski feminizem, ampak tudi za prometejsko (antikapitalistično) politiko, ki bi bila inherentno feministična in ki iz modelov radikalne družbene reorganizacije ne bi izključevala tradicionalno feminizirane domene gospodinjanskega in drugega reproduktivnega dela – glej Hester, 2017.

kategorijo, ki označuje podrejenost, dominarnost) kot tako. Kot sem želela pokazati zgoraj, je določeno branje tako Malabou, kot Preciado – kljub omenjenim omejitvam – lahko produktivno prav za oblikovanje tovrstnega prometejskega feminizma. Obenem je to tudi utopija materialističnih feministk (Glej denimo Delphy 1993, 8), naposled je tovrstne, radikalno egalitarne narave tudi razumevanje osvoboditve žensk pri Beauvoir, ki se univerzalističnim pojmom enakosti in svobode nikoli ni želela odpovedati (1999, 353).

Feminizem, ki je po svoji naravnosti sistemski, po svoji usmeritvi pa univerzalističen, mora obravnavati vse oblike zatiranja žensk kot žensk – vse ženske. Kot opozarja Delphy, lahko “pravi univerzalizem” (nemara kot permanentna naloga), vznikne zgolj iz pepela kritike starih, nepravih, totalizacijskih in izključujočih univerzalizmov (2008, 55): denimo, če nadaljujem tezo C. Delphy, liberalnega in republikanskega univerzalizma, ki temelji na univerzalno pojmovanem Človeku kot subjektu pravic in državljanu, ki pa prikriva vse tiste ‘druge’ (ženske, rasializirane, kolonizirane, nebinarne ...), ki so ga kot takega – suverenega subjekta politike, morale, spoznanja, estetike – s svojim delom in izključenostjo skozi zgodovino omogočali. Sorodno mora “pravi univerzalizem” prometejskega feminizma temeljiti na notranji kritiki univerzalnega ženskega subjekta “esencialističnih feminizmov,” o katerih je bilo govora v začetku tega zapisa, ki onemogočajo analizo specifičnih oblik patriarhalne dominacije v nebelih, neevropskih, neheteroseksualnih kontekstih. V sklepu bi želela nakazati, da bi bilo tudi postfeministične, črnskofeministične, kvirovskoteoretične in dekolonialno teoretične kritike tovrstnega hegemonskega, lažno univerzalnega subjekta feminizma mogoče in plodno razumeti ne kot zavračanje feminizma in univerzalizma, ampak kot notranje kritike feminizma z namero, da bi ta dejansko “prišel k svojemu pojmu” (če si izposodim heglovsko dikcijo): da bi dejansko postal (bolj) egalitaran, po dometu (bolj) univerzalen. Možnost tovrstnega razumevanja poda tudi Preciado:

Če so kvirovske multitudine postfeministične, to ni zato, ker bi želele ali zmogle delovati brez feminizma. Ravno nasprotno. So rezultat refleksivne konfrontacije feminizma z razlikami, ki jih je zabrisoval vprid hegemonškemu in heterocentričnemu političnemu subjektu ‘ženske’. (2003)

Razumevanje feminizma kot načelno univerzalističnega projekta, ki si mora prizadevati misliti sistemsko podrejanje žensk – vseh žensk kot žensk –, so podale tudi črnske feministke. Barbara Smith v nekem govoru jasno pravi:

Razlog, da je razizem feministična tema, lahko enostavno razložimo z inherentno definicijo feminizma. Feminizem je politična teorija in praksa, ki želi osvoboditi vse ženske: temnopolte ženske, delavske ženske, revne ženske, telesno hendikepirane ženske, lezbijke, stare ženske, kot tudi bele ekonomsko privilegirane heteroseksualne ženske. Karkoli manj od tega ni feminizem, ampak žensko samopoveličevanje. (Smith v Moraga in Andaluza 1983, 61)

“Inherentna definicija feminizma” je torej po Barbari Smith univerzalistična. Do prometejskega feminizma je zgolj korak: namesto skromnih parcialnih transgresij posameznih instanci oblasti, namesto partikularnih zavračanj partikularnih oblik vladnosti – “ne biti vladan tako, s tem, v imenu teh principov, v skladu s takšnimi cilji in s takšnimi postopki, ne tako, ne za to, ne od njih” (Foucault 2016, 647)¹⁰, namesto iskanja drugačnih načinov biti vladani,

načinov bolj sprejemljive podredljivosti, ali celo želje vladati drugim, torej radikalno zavračanje oblasti kot take – in vseh drugosti, hierarhičnih neenakosti, ki jih proizvaja. Ne se zaljubiti v lastno drugost! Nemara je spet napočil čas, da se ozremo tudi k radikalnemu feminizmu sedemdesetih in multitudno in plastično skromnost zamenjamo za nekaj promotejske ambicije: “Feminizem bi moral biti prometejski, in prometejska politika *mora* biti feministična” (Hester 2017); “revolucija bo feministična ali pa je ne bo” in feminizem bi lahko bil revolucionaren – in univerzalističen in radikalno egalitaren. “*Karkoli manj od tega ni feminizem, ampak žensko samopoveščenje.*” (Smith 1983, 61)

Viri in literatura

- Batty, Weale, Bannock: *Sexual harassment at 'epidemic levels' in UK universities*. The Guardian 2017; <https://www.theguardian.com/education/2017/mar/05/students-staff-uk-universities-sexual-harassment-epidemic>, (14. 11. 2017).
- Beyond 'He' or 'She': *The Changing Meaning of Gender and Sexuality*. Time Magazine, 2017; <http://time.com/magazine/us/4703292/march-27th-2017-vol-189-no-11-u-s/>, (14. 11. 2017).
- Butler, Judith: *Težave s spolom. Feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana: Lambda, 2001.
- Bowcott, Owen: *Ministers to face court challenge over gender-neutral passports*. The Guardian, 2017; <https://www.theguardian.com/uk-news/2017/oct/11/ministers-face-court-challenge-gender-neutral-passports-christie-elan-cane> (14. 11. 2017).
- Crenshaw, Kimberlé: *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. Chicago: University of Chicago Legal Forum, 1989: 139–67.
- Call to remove gender from UK passports and driving licences*. The Guardian, 2016; <https://www.theguardian.com/world/2016/jan/02/call-to-remove-gender-from-uk-passports-and-driving-licences>, (14. 11. 2017).
- Delphy, Christine: *Rethinking Sex and Gender*, Women's Studies International Forum 16, 1, 1993
- *Classer, dominer: Qui sont les 'autres'?* Paris: La fabrique éditions, 2008.
- in Sylvie Chaperon (ur.): *Cinquantenaire du Deuxième sexe*. Paris: Éditions Syllepse, 2002.
- Le Doeuff, Michelle: *Hipparchia's Choice. An Essay on Women, Philosophy etc.* New York: Columbia University Press, 1989.
- Firestone, Shulamith: *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. New York: Bentam Books, 1971.
- Foucault, Michel: *Kaj je kritika?* ŠUM št. 6, december 2016, 643–679.
- Griggs, Brandon: *Facebook goes beyond 'male' and 'female' with new gender options*. CNN, 2014; <http://edition.cnn.com/2014/02/13/tech/social-media/facebook-gender-custom/index.html>, (14. 11. 2017).
- Hester, Helen: *Promethean Labours and Domestic Realism*. E-flux, 2017; <http://www.e-flux.com/architecture/artificial-labor/140680/promethean-labors-and-domestic-realism/>, (14. 11. 2017).
- Kramer, Miriam: *It's not jsut Hollywood: women in every industry have experienced assault, sexual harassment*.

10 Foucault v svojem predavanju 'Kaj je kritika' nemudoma kvalificira kritično držo, ki se sprašuje 'Kako ne biti vladan?' s tem, da zavrne radikalno egalitarno interpretacijo: 'Ne želimo biti vladani, *nikakor* ne želimo biti vladani' /poudarek avtorjev/ in jo zamenja z zgoraj omenjeno relativizacijo te zahteve. Kritiko zato – nič kaj prometejsko in razmeroma skromno – označi kot 'umetnost ne biti *toliko* vladan' /poudarek je naš/. Glej Foucault 2016, 647.

- Mashable, 2017; <http://mashable.com/2017/10/11/sexual-harassment-assault-by-industry-harvey-weinstein/#kKOI3N7Vaqw>, (14. 11. 2017).
- Laboria Cubonics: *Xenofeminism. A Politics for Alienation*, <http://www.laboriacuboniks.net/>, (14. 11. 2017).
- Leonard, Diana, and Lisa Adkins (ur.): *Sex in Question: French Materialist Feminism*. London: Taylor and Francis Ltd., 1996.
- Malabou, Catherine: *Bodi moje telo! Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ljubljana: Krtina, 2011.
- *Ontology of the Accident. An Essay on Destructive Plasticity*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Mobing in vulgarno vedenje na mariborski univerzi*. MMC 23. 6. 2016; <https://www.rtvsl.si/lokalne-novice/mobing-in-vulgarno-vedenje-na-mariborski-univerzi/396455>, (14. 11. 2017).
- Moraga, Cherrie in Gloria Anzaldúa (ur.): *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.
- Preciado, Beatriz: *Pharmaco-Pornographic Politics: Towards a New Gender Ecology*. Parallax, 1. 14, št. 1, 2008.
- *Multitudes Queer*. Multitudes, 1.2, št.12, 2003; <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2003-2-page-17.htm>, (14. 11. 2017).
- Viloria, Hida: *Op-ed: Germany's third gender law fails on equality*. Advocate, 2013; <https://www.advocate.com/commentary/2013/11/06/op-ed-germany%E2%80%99s-third-gender-law-fails-equality> (14.11. 2017).
- Tanackovič, Ivetja: *Rektor Marušič na sodišču zaradi mobinga*. Dnevnik, 7.10. 2016; <https://www.dnevnik.si/1042752407/slovenija/rektor-marusic-na-sodiscu-tudi-zaradi-mobinga>, (14. 11. 2017).
- Toscano, Alberto: *A Plea for Prometheus*. Critical Horizons 10, št. 2, 2009.
- Virno, Paolo: *Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja*. Ljubljana: Krtina, 2003.
- Weeks, Kathi: *Constituting Feminist Subjects*. New York: Cornell University Press, 1998.
- Woolf, Virginia. *Lastna soba*. Ljubljana: *cf., 1998.

Povzetek

Feminizem so od osemdesetih dalje pretresali kritični diskurzi (od črnega feminizma in postfeminizma, do dekolonialnih feminizmov, kvirovske teorije in transfeminizma), ki možnost razmišljanja o enotnem ženskem subjektu feministične politike postavljajo pod vprašaj z izpostavljanjem mnogoterih osi dominacije (rase, razreda, spolne usmerjenosti idr.), ki ženske razlikujejo med seboj. Ker pa patriarhalno nasilje danes ostaja in se jača, skuša prispevek najti možnosti za mišljenje o subjektu feminizma po njegovi dekonstrukciji. S soočanjem teorije 'kvirovskih multitud' Paula B. Preciada, ki prav tako postavljajo pod vprašaj ženski subjekt, z možnostjo mišljenja o bistvu ženske po njegovi dekonstrukciji pri Catherine Malabou, skuša ponuditi politizirano razumevanje (ženske, spolno nebinarnih in drugih oblik politično zaznamovanih) drugosti kot osnovo radikalno egalitarne, "prometejske" orientacije. V okviru slednje lahko kritike ženskega subjekta razumemo kot produktivne izzive k nujni avtokritiki feminizma z vidika lastnih zahtev po enakosti, vključujočnosti, univerzalnosti. Ta izziv vključuje potrebo po artikulaciji subjekta feminizma, ki je sposoben misliti o lastnem koncu – skupaj s koncem patriarhalnih razmerij.

Summary

Feminism since the 1980s has been shaken up by critical challenges (from black feminism, post-feminism, decolonial feminisms, queer theory and trans feminism) which have questioned the possibility of conceiving of a unitary subject of feminist politics by exposing the several axes of domination (race, class, sexual orientation etc.) which distinguish women among themselves. But since patriarchal violence persists today, this article attempts to re-think the conditions of possibility for thinking the subject of feminism after its deconstruction. By confronting Paul B. Preciado's theory of "queer mutlitudes", which also questions the possibility of a unitary subject of feminism, with Catherine Malabou's attempt to rethink woman's essence after its deconstruction, this article attempts to propose a politicized understanding of (women's, sexually non-binary and other types of politically marked) alterity as the basis of a radically egalitarian, "Promethean" orientation. As part of the latter, the critiques of the unitary subject of feminism can be understood as a constructive challenge which calls for feminisms' permanent self-critique in light of its own ideals of equality, inclusivity and universality. This challenge includes the necessity of articulating a subject of feminism which is capable of contemplating its own disappearance – by bringing patriarchal social relations to an end.

Ključne besede

kvirovske multitudine, ženska drugost, bistvo, univerzalizem, prometejstvo

Key words

queer multitudes, women's alterity, essence, universalism, Prometheanism

Rasa, družbeni spol, postpolitično

Jovita Pristovšek

Nemudoma bi se želela odzvati na citat, zapisan v vabilu k sodelovanju v teh Dialogih. Če Claire Colebrook¹ opaza, da se zdijo družbeno spolni in seksualni binarizmi zadnji arhaizmi v svetu, ki je vsepovsod drugod že “veselo” postčloveški, je to nemara zato, ker – tako sklepamo, in to bomo tudi pokazali – je Colebrook in teoretično mesto, s katerega govori, opredelilo postčloveško tako, da se je v odmiku od “človeškega” odmaknila tudi od “nečloveškega” kot s procesi rasializacije historično izoblikovano domeno.

¹ »Družbenospolni in seksualni binarizmi se zdijo zadnji arhaizmi v svetu, ki je drugod veselo postčloveški. /.../ smo dejansko poststrukturalistični (brez vere v lingvistično paradigmo). Smo postkapitalistični, postlingvistični, postpolitični, postrasni, kljub temu pa ne povsem postfeministični. Šli smo skozi performativni obrat, afektivni obrat, nečloveški obrat, teološki obrat in etični obrat, a zdi se, da se vedno znova vračamo k ženski.« (Colebrook 2014, 150–151)

V tem prispevku se bom zato posvetila temi, za katero menim, da je neposredno povezana z iz-
zivi določene oblike današnje zahodne in bele kapitalistične feministične misli. Ta pa teoreti-
čno širše zadeva idejo rase in njeno povezavo s trenutnim razkrojevanjem historično, episte-
mološko konstruiranih binarizmov, ki ga Achille Mbembe razbere kot reinvincijo animizma v
kontekstu trenutnega neoliberalnega globalnega kapitalizma (2013, 2016, 2017). Kot je leta
1999 ob branju Jacquesa Derridaja zapisala tudi Ellen T. Armour: tam, kjer se križata rasa in
družbeni spol, biva konec človeka (1999, 156).

Zanimalo me bo strukturno mesto rase in družbenega spola v teorijah sublimnega. Su-
blimno razumem kot teritorij intersekcije rase, družbenega spola in razreda, če sublimno,
tako kot rasializacija, deluje skozi vsaj dva (sočasno artikulirajoča se) dejavnika. Prvi je vse
bolj intenzivirana *formalizacija* življenja preko humanizacije živalskega (v "človeku"), ka-
tere namen je proizvesti *subjekt etičnega življenja*, ki ga varuje pravna država, oz. je vsaj ta
subjekt tisto, kar naj bi dalo "človeško" podlago pravnemu redu neoliberalne države. Drugi
dejavnik pa je artikulacija *nujnosti*, ki proizvaja *subjekt nujnosti*, ki postane mesto, kjer
država vpelje svoje sile "samoohranitve" (Ferreira da Silva 2014, 141). Oba dejavnika dolo-
čata, kaj bo veljalo bodisi za (ekonomsko) pogrešljivo bodisi za (pravno-politično) golo ži-
vljenje (Agamben 2004; Mignolo 2009).²

Če je sublimno možno opredeliti kot vrsto antopološkega stroja, ki proizvaja tako "člove-
ško" kot "nečloveško" (hkrati pa implicira tudi nekakšen onkraj "človeškega"), in če sta, kot
trdi dekolonialna feministična filozofinja María Lugones, tako *rasa* kot *družbeni spol* dve
obliki hegemonkega načina organizacije razmerij in organizacije življenja (in del kolonialne
matrice moči), potem se ta prispevek sprašuje, na kakšen način rasa in družbeni spol varujeta
prag "človeškega" v okviru sublimnega (kot vrste *kolonialnega pogleda*). Strukturno mesto rase
in družbenega spola v teoriji sublimnega, bom (sledeč tudi predlogu Joan Copjec) iskala ne v
pridevnikih, ampak na samem nivoju sistema, njegovega delovanja.

Izhodišče tega prispevka se zato naslanja na teorije, ki jih je razvila dekolonialna teorija, v
prvem koraku pa na argument Anibala Quijana, da je *globalizacija kulminacija procesa, ki se je*
pričel s konstitucijo Amerike in kolonialnim/modernim evrocentričnim kapitalizmom kot
novo globalno močjo/oblastjo (Quijano 2000, 533). Zanj sta značilni dve temeljni osi: *družbena*
klasifikacija svetovne populacije okrog ideje rase (ki temelji na razlikovanju med kolonizatorji
in koloniziranimi ter zamenjuje razmerja superiornosti in inferiornosti vzpostavljena z domi-
nancijo z naturaliziranim razumevanjem superiornosti in inferiornosti; kar pomeni, da na novo
zasnuje "človeškost" in človeška razmerja s fiktivnimi, biološkimi pojmi (Lugones 2007, 190))
ter *nova struktura nadzora nad delom, njegovimi viri in produkti* (Quijano 2000, 533–534).³

² Ali če rečem še drugače: rasializacija (kot niz globalnemu kapitalizmu notranjih administrativnih, pravnih in ekonomskih
procedur, ki uravnava prostor kapitalizma, reprezentacije, teorije itd.) proizvaja tako telesa, "ki štejejo" in ki so do določene mere
"vredna nege" ali vsaj "puščena živeti", kot tudi tista telesa, ki so lahko "ubita". To tematiko sem podrobneje razvijala v svoji doktor-
ski disertaciji, ki je nastala pod mentorstvom dr. Marine Gržinić Mauhler na Podiplomski šoli ZRC SAZU, Ljubljana, 2017.

³ Od tod lahko neposredno uvidimo rasno delitev dela, saj je rasa postala temeljni kriterij za distribucijo svetovne populacije
v range, na kraje in vloge v novi družbeni strukturi moči/oblasti ter rasializirala oblike mezdnege in nemezdnege, suženjskega
dela (Quijano 2000, 537–539).

Temu, trdi Quijano, je sledila še konstitucija Evrope kot nove *entitete/identitete*, tj. razvijanje evrocentrične perspektive vednosti, katere osrednja elementa sta *dualizem* (čigar radikalizacijo lahko uzremo denimo v Descartovem prelomu med razumskim subjektom in telesom, ki je vse dotlej v krščanski misli predstavljal nerešeno ambivalenco med dušo in vstalim telesom) in (od 18.st. dalje še) *evolucionizem*, ki je rojstvo "človeške" zgodovine formuliral kot kontinuirano, linearno napredovanje od "stanja narave" do kulminacije v "civilizaciji" (tj. v Evropi, *identiteti*) (Quijano 2000, 534–542.).

Evrocentrična perspektiva vednosti je vse "nečloveško" postavila na specifično mesto v časovni verigi, kot predhodno "človeški zgodovini" (oz. "primitivno", s čimer je legitimirala infantilizacijo, inferiorizacijo, eksploatacijo ter zasužnjevanje), hkrati pa je subjekt imenovan "črnc", kot trdi Mbembe, zastavila kot živ dokaz o nemožnosti ločitve instinkta in uma/razuma (Mbembe 2017, 30).

Rasa, animizem, subjektivacija

Rasa, kot poudarja Mbembe, je surovi material, iz katerega sta proizvedena razlika in presežek, "takšno življenje, ki je lahko zavrženo in potrošeno brez omejitve" (2017, 34). Je mehanizem reifikacije, varnostni sistem in tehnika vladnosti, vloga tega mehanizma na globalnem nivoju pa je danes več kot razvidna.

Marina Gržinić v analizi, naslovljeni *Kolonializem Evrope, dekolonialnost in rasizem*, v sklicevanju na Mbembejevo delo *Critique de la raison nègre* (*Kritika črnkega uma*), izdano leta 2013, postavlja pomembno tezo, da "ima evropski provincializem s svojim evropocentričnim mišljenjem, ki Evropo spreminja v provincialno trdnjavo, lastno (dodatno) emblematično figuro postajanja Črnca sveta – skupaj z nadaljnjo nasilno diskriminatorno politiko do temnopoltih državljanov Evrope (druge in tretje generacije)" (Gržinić 2015, 109) – begunce in prosilce za azil. Mbembe, na katerega se avtorica sklicuje, v omenjenem delu s predelavo Deleuzovega koncepta "postajanja" predlaga ne singularizacijo, marveč *univerzalizacijo figure črnca* kot figure pod ravno človeškosti, saj ta najnatančneje povzema *stanje (univerzalne) človeškosti v zdajšnjem neoliberalnem globalnem kapitalizmu* (Gržinić 2015, 108). "Črnski um" je zgodovinsko rezultat kolonializma, zasužnjevanja in apartheida, nanaša pa se tako na paradigmo podreditve, model in plenjenje kot na figuro vednosti in fantazij (Gržinić 2015, 114). In kar so bili nekoč pogoji atlantskega kolonializma, ki so omogočili preobrazbo afriškega telesa v objekt trgovanja in objekt pogrešljivosti, so danes, tako Mbembe, v neoliberalnem globalnem kapitalizmu univerzalni pogoji človeškosti kot take (Gržinić 2015, 114).

Ne smemo namreč pozabiti, da je emancipacija (in s tem svoboda) pomenila natanko postajati človek nasproti "nečloveškemu", torej postajati subjekt v nasprotju z "nečlovekom", z živaljo, z objektom, kar v temelju predstavlja nekakšen postopek, obraten reifikaciji. Ta po-

stajati subjekt pod pogoji neoliberalnega globalnega kapitalizma, kot pravi Mbembe, zdaj pomeni postajanje, ki se bo (kot investicija) usklajevalo v skladu s potrebami kapitalizma (Mbembe 2013, b.p.).

Še več, Mbembejeva ključna teza, ki jo poda v predavanju "Demokracija v dobi dinamizma", pravi, da pozni kapitalizem, kot ga poznamo danes, predstavlja nekakšno zadnjo stopnjo komodifikacije, vendar pa gre pri tem za konvergenco kapitalizma in reinvincije, vrnitve animizma (Mbembe 2013, b.p.). Gre za pojem, ki je bil vpeljan v antropologiji konec 19. st. (z Edwardom Burnettom Tylorjem) in se je nanašal na primitivna ljudstva na način infantilizacije njihovega verovanja (češ, da predstavlja nekakšno predstopnjo v evoluciji religije do znatnosti), verovanja, da v neživi materiji obstaja življenje, da je v inertnih objektih življenje, ki ga je moč aktivirati in animirati (Mbembe 2013, b.p., 2016).

Ta reinvincija animizma v kontekstu trenutnega neoliberalnega globalnega kapitalizma, ki jo Mbembe interpretira na številnih področjih,⁴ deluje v dveh smereh. Prva smer se nanaša na *manufakturiranje objekta kot subjekta*, na obliko življenja (zlasti v novotehnoloških objektih, splošneje pa v blagu ali celo kapitalu samem), kar hkrati implicira tako nekakšno vnovično izjavljanje blagovnega fetišizma, kot tudi življenje objekta (denimo virtualna tehnologija), ki ima svoje sledi v s predhodnim nasiljem politično animirani človeški produkciji (vidni v krvavih vojnah za monopol nad mineralnimi viri) (Gržinić 2015, 121; Drabinski 2013, b.p.; Mbembe 2013, b.p.). Druga in s prvo tesno prepletena smer animizma pa se nanaša na *manufakturiranje subjektov kot objektov*, ki se zdaj kaže kot perverzna oblika subjektivacije skozi postvarelost spričo dejstva, da objekti zdaj delujejo kot virtualne transformacije nas samih v razmerju do njih (Mbembe 2013; Gržinić 2015, 121). Rečeno drugače, blagovni fetišizem je dosegel stopnjo, na kateri objekti posedujejo lastno življenje, ki je, kot kaže, edino vredno tega imena, naša naloga pa naj bi bila, da tudi sami postanemo animistični objekti (denimo virtualne identitete), da bi lahko posedovali to življenje, ki zdaj tiči in se animira med objektom in objektom, na terenu te druge človeškosti, tj. nečloveškosti (Mbembe 2013, b.p.).

Če je subjektivacija pod pogoji neoliberalnega globalnega kapitalizma zdaj pripisana objektom, stvarjem, in če "človeško" zdaj stoji na presečišču objektnega, to pomeni, da se pred nami s tendenco kapitalizma, da bi posplošil ekvivalenco vsega z vsem (kar je že dejanska aktualnost), odvija popolna reorganizacija družbenega (Mbembe 2013, b.p.), ki je ne gre več razumeti s pomočjo klasičnih razlikovanj med subjektom in objektom, ali med človeškim in živalskim, ki sta vsaj od razsvetljenstva dalje organizirali razumevanja pojmov subjekta, emancipacije, družbenega, demokracije (2013, b.p.). Mbembe zato poziva tudi k odprtju (epistemološkega) arhiva Zahoda, če postaja vse bolj jasno, da so njegovi dozdevno univerzalni koncepti postali partikularni (2013, b.p.).

⁴ Mbembe sodobni animizem razpozna v animističnih conah sodobne globalne blagovne kulture (animacijske igre, otroške animacijske igrice, Harry Potter), v naporih reanimacije sveta in sfere vsakodnevnega življenja skozi "kompasno" vlogo Svetega Duha (o tem priča ekspanzija evangeličanstva od petdesetih let prejšnjega stoletja dalje v Afriki, Latinski Ameriki, delih Azije), v porastu okultizma v popularni kulturi, v vitalizmu v filozofiji (vrnitev razprav o Henriju Bergsonu), v (re)animaciji (in eksploataciji) narave v biologiji in drugih znanostih idr. (Mbembe 2013).

Zato o današnjem globalnem "stanju stvari", tako menim, ne moremo razmišljati, ne da bi upoštevali zgodovino kolonializma in današnje "kolonialnosti oblasti" (Quijano 2000, 533–580), ali še drugače, ne da bi upoštevali ideje rase in z njo povezanega konstrukta "človeškega" (ter nenehnega premikanja njegovega praga). V nasprotju s postpolitičnim diskurzom, ki sedanost opredeljuje kot stanje zaprtja politične dimenzije, kot čas, ki je opravil z ideologijami (in je naklonjen politiki konsenza), in v nasprotju s populističnimi razpravami o postrasni eri, ki so vzniknile skupaj z Obamovim predsedniškim mandatom, postavljam raso, sledeč Achillu Mbembeju, Marini Gržinić, Brianu Carru, Maríi Lugones, Meg Armstrong in drugim, v središče te tragedije, imenovane sedanost. S tem želim predlagati branje postpolitičnega kot "postpolitičnega" ter postčloveškega kot "postčloveškega"; ali še natančneje: postpolitični in postčloveški diskurzi, tako menim, so rezultat natanko tega, kar je M. Gržinić leta 2016 opredelila kot "nekropolitični optični stroj" (Gržinić 2016, 159–78).

V "‘Afterwards’. Struggling with Bodies in the Dump of History"⁵ je Gržinićeva namreč postavila sledečo tezo: če je glavna značilnost biopolitike psevdo-humanizem (172) in če lahko biopolitični optični stroj povzamemo s frazo "*More human than human*" (173), kajti "človek" ni le konstrukt, zgrajen v nasprotju z živaljo (*specizem*), temveč je zgrajen tudi v nasprotju s samo človeško živalskostjo (173) (*rasizem*), potem je nekropolitični optični stroj skupaj s posthumanizmom, ali "nekropolitična odredba neoliberalnega globalnega kapitalizma" "*Still too human!*" (173). To pomeni, kot pojasni, da "optični stroj nekrokapitalizma ne uspe videti nikakršnih razrednih, rasnih in družbenospolnih specifik v postčloveškem, saj bi to impliciralo vrnitev družbenega antagonizma v osrčje (post)človeškega" (173).

Ta nekropolitični optični stroj, rečeno širše, ni le slep za razredne, rasne ter družbenopolne razlike, temveč briše zgodovino, se polašča spomina (tudi najintimnejšega) ter se nena zadnje poloteva samih čutov in čutnosti kot tistih dveh domen, ki omogočata dostop in razmerje do sveta (Joseph Pugliese 2015, 590).

⁵ Gre za analizo, ki izpostavi današnjo humanitarno begunsko krizo znotraj Evropske unije in Evrope kot "eno od najtežjih lekcij za zahodni akademski vokabular" (Gržinić 2016, 160), in ki predlaga zamenjavo biopolitičnega pojma telesa s pojmom "političnega mesa", (tj. "status teles v begunskem centru" (176)); slednjega predlaga kot dejansko *snov* za misel.

Kolonialni pogled

Rasa, trdi Mbembe, je predvsem:

zrcalna realnost in impulzivna sila. Da bi delovala kot afekt, impulz in zrcalo, mora rasa postati podoba, forma, površina, figura in – še zlasti – struktura imaginacije. In (še) kot struktura imaginacije uhaja omejitvam konkretnega, tega, kar je čuteno, končnega, četudi participira znotraj in se najbolj neposredno manifestira skozi čute. Njena moč izhaja iz zmožnosti, da nenehno proizvaja shizofrene objekte, naseljuje in preseljuje svet z nadomestki, bitja do točke, do zloma, v brezupnem poskusu, da podpro propadajoči Jaz. (Mbembe 2017, 32; poudarek je avtorjev).

Kolonialni čas, kot je dejal tudi Brian Carr, je shizoidni čas (1998, 134).

“Črnek”, kot še zapiše Mbembe, pa “je senca v srcu trgovanja s pogledom” (Mbembe 2017, 111); in tisti, ki odloča o tem, kar bo vidno in kar mora očem ostati skrito, je suveren (111). Kolonialni pogled med drugim služi tudi temu, da skrije željo po objektivaciji, izbrisu, njegova moč pa tiči “v moči, da vidi ali ne vidi, da ostane indiferenten, da upodobi za nevidno tisto, česar noče videti” (111).

In mogočnej mora “naseliti svoje subjekte na takšen način, da ti ne morejo več videti, slišati, vonjati, tipati, se zganiti, govoriti, se premikati, si predstavljati, ali celo sanjati, razen v sklicevanju na ustvarjalca pomena, na označevalca-gospodarja, ki jih bremeni, jih sili jecljati in opotekati se” (127).⁶

Še več, na delu je kolonialna matrica moči, ki je sestavljena iz štirih medsebojno prepletenih domen: nadzora nad gospodarstvom, nadzora nad oblastjo, nadzora nad družbenim spolom in seksualnostjo ter nadzora nad subjektivnostjo in vednostjo (Quijano v Mignolo 2011, 8). To pa pomeni, da so vsi odnosi, vključno z estetiko in telesom (ki je neposredno del domene družbenega spola in seksualnosti), del ustroja rasializacije, saj je rasa operativna v samem središču kolonialne matrice moči.

⁶ “The potentate must inhabit its subjects in such a manner that the latter can no longer see, hear, smell, touch, stir, speak, move, imagine, or even dream except in reference to the master signifier that weighs over them, forcing them to stutter and falter.”

Telo, družbeni spol in estetika

Estetski diskurz, "diskurz telesa" (Eagleton 1989, 53–62)⁷ je bil ključen način (oz. projekt) skozi katerega je bil konstruiran "samo-določujoči" beli buržoazni subjekt (ki se je bil primoran pozicionirati znotraj prisilnih zahtev države [Armstrong 1996, 214]), istočasno pa je predstavljal tudi način skozi katerega je bil ta "subjekt" hkratno umeščen znotraj "globalne mreže 'teles'" (214) in razumljen znotraj diskurzov, ki so artikulirali razlike v "človeški naravi". Estetski diskurz, rečeno drugače, je pomagal oblikovati tako formacijo belega buržoaznega subjekta kot hkratno prispeval k deformaciji vseh tistih, ki so rezultirali v rasalizirani, kolonizirani, dehumanizirani ter brezspolno označeni figuri "rasnega mesa", če si izposodim formulacijo Briana Carra (1998, 119–150). Estetika tako predstavlja več kot le ime "celotnega programa zgodnje evropske buržoazije za družbeno, psihično in politično rekonstrukcijo" (Eagleton 1989, 75).

Ključen, če ne osrednji del estetskega diskurza (tega umazanega "posla afektov in averzij" /Eagleton 1989, 76/) predstavljajo teorije sublimnega. Koncepti sublimnega in lepega, ki jih je obudil od mrtvih⁸ (in tako kolonizirali preteklost [Mignolo, Vázquez 2013, b.p.]) Edmund Burk (*A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757)) in kasneje "filozof sistema" Immanuel Kant ("Razmišljanja o občutju lepega in sublimnega" (1764), *Kritika razsodne moči* (1790)), ne predstavljajo le plodnega terena za uzrtje zgovorne genealogije konstrukta "človeškega", ki je bila razvita vzporedno z izključitvijo "črnca" iz domene človeškega – saj naj slednji ne bi posedoval drugih občutij kot "abotnih" (kategorialni razizem) – pač pa tudi za uzrtje samega postopka s katerim je rasa postala struktura imaginacije (strukturni razizem), še zlasti z nadaljnjo Kantovo "kritično" elaboracijo sublimnega kot emblema superiornosti uma (Armstrong 1996, 214).

⁷ Kot je argumentiral Terry Eagleton – je estetski diskurz v sredini 18. st. vzniknil kot diskurz telesa. Estetika se je namreč sprva ubadala z vsem kar pripada telesnemu življenju, z vsem, kar izhaja iz čutnega razmerja do sveta, torej z vprašanjem načina "kako realnost zadene telo na njegove čutne površine" (1989, 53). Za Alexandra Baumgartna, ki velja za njenega "očeta", je predstavljala sestro logike, žensko, "idiom, telesa, da bi dopolnila in modificirala strog moški diskurz uma" (53), da bi zaobjela "partikularnost na način, kot je univerzalni, abstraktni um ne zmore" (53). Celoten koncept estetike, kot je poudaril Eagleton, je tako neločljivo povezan s takrat porajajočo se buržoazno politično hegemonijo ter z redefinicijo "razmerij med zakonom in svobodo, umom in čuti, individualnim in celoto" (54). S tega gledišča estetika predstavlja način, na katerega je belo buržoazno "telo postalo subjekt natančnega discipliniranja" (54) ter vpisovanja oblasti, Zakona oz. njihovih dekretov z vzgojo "manir", gest, čustev (54).

⁸ Leta 1674 Nicolas Boileau Despréaux, klasicistični teoretik in eden najvidnejših predstavnikov refleksivne in didaktične poezije 17. st., hkrati z objavo svoje *L'Art poétique* objavi transkripcijo traktata *Peri hypsous* (*O vzvišenem*) Cassiusa Longinusa. O Cassiusu Longinusu, najbolj znanem po kratkem spisu s 44 poglavji *O vzvišenem* (gr. *Peri hypsous*, lat. *De sublimi* ali *De sublimitate*), ki predstavlja polemični odgovor na istoimensko krajšo razpravo učenjaka Kajkilijsa iz Kaleakte iz časa cesarja Avgusta (a je namenjen tudi širši javnosti), še vedno ni kaj dosti znanega. Vemo le to, da se pojavlja pod imeni Longinus, Dionizij Longin, Dionizij, Pseudo-Longin in Anonymus, stroka pa mu pripisuje tudi razpravo o Ksenofontu. Domnevajo, da gre za izkušenež in dolgoletnega retorika z govorniško prakso in širokim znanjem s področja literarne znanosti in kritike ter stilistike (20. 10. 2016)). Longinus v *O vzvišenem* govori o sredstvih, ki so na voljo govorniku, da v svojem govoru uspešno prepriča skupščino v okviru institucije republike (Lyotard 1991, 27–28). Longinsov didaktični spis predstavlja poskus definirati sublimno v govoru, Longinus pa sublimni učinek med drugim opredeljuje tudi kot »razpad dozdevno naravne in razumne skladenjske strukture« (Longinus v Lyotard, 1991, 28). Še več, po Longinusovi interpretaciji »za doseganje sublimnega učinka 'ni bolj primerne figure od tiste, ki je v celoti zakrita, tako da ni niti najmanj mogoče spoznati, da gre za figuro govora'« (28).

Kant – kot argumentira Herman Wittenberg – je namreč Burkovo fenomenološko zastavitev sublimnega (*pogleda*, katerega implicitni namen je bil “izuriti željo za družbeni smoter” (Armstrong 1996, 215)) in subjekta kot pasivnega sprejemnika “grozljivih podob”, ki sprožajo sublimno občutje (med njimi temnopolnih teles), nadalje teoretiziral kot občutje, ki pripada (le) določeni rasi (Armstrong 1996, 226), še kasneje pa ga zastavil kot domeno avtonomnega in proaktivnega (dozdevno univerzalnega; tj. belega, evropskega, moškega) subjekta, čigar racionalni, preizprašujoči um ustvarja sublimno občutje z opazovanjem, razumevanjem in organiziranjem vizualnega ter miselnega polja (Wittenberg 2004, 37–38).

Sublimno, kot emblem uma, naseljujeta obe prej omenjeni ideji evrocentrizma: *dualizem*, ki ga lahko uvidimo v razkolu med razumskim subjektom in telesom, animaličnim mesom, ki ga je potrebno žrtvovati (za vpis v Zgodovino, v Simbolno), ter ideja *evolucionizma*, saj je za sublimno občutje, kot pravi Kant, potrebna *veliko bolj razvita kultura*, ne le estetske razsodne moči, pač pa spoznavnih zmožnosti, na katerih temelji (Kant 1999, 105). Kajti sodba o sublimnem, tako Kant, temelji v “človeški naravi” vsakogar; če je torej ta “vsak” vsaj malo “kultiviran” (tj. če pripada “človeški” domeni), kot pravi predkritični Kant, se lahko dvigne iz najnižje drhali (310), medtem ko “med stotisoči črncev, ki so jih iz njihove dežele prepeljali drugam, čeprav so številni med njimi dobili svobodo, ni bilo nikoli niti enega samega, ki bi v umetnosti, znanosti ali kakšni drugi častitljivi lastnosti pomenil kaj velikega” (Kant 2010, 310). Prihodnost je lahko “proizvedena” (Quijano 2000, 547), če ne gre za umanjkanje za to potrebnih “dispozicij” (talentov, “naravnih darov” (Emmanuel Chukwudi Eze 1997, 103–140)), in če gre za bitja, ki presegajo domeno “narave”.

Teorijo sublimnega zatorej primarno razumem kot teorijo *kolonialnega pogleda*, ki je, kot pravi Mbembe sklicujoč se na Frantza Fanona, *specifični način distribucije pogleda*: ustvarja svoj objekt, ga fiksira ali uniči, ga disfigurira, mu zada brezformno obliko, mu prepreči pojavnost in vključitev v sfero človeškega (Mbembe 2017, 110–111).

Če je, kot trdi Giorgio Agamben, “človeško” “predvsem mesto neke odločitve” (Agamben 2011, 45) in če “[z]godovinsko obstaja človek samo v tej napetosti: človeški je lahko samo toliko, kolikor presega in preoblikuje antropoforično žival, ki ga podpira, samo zato, ker je skozi zanikovalno dejanje sposoben obvladati in, morda, uničiti svojo lastno živalskost” (21–22), potem rasa (razlikovanje med človeškim in nečloveškim) in specizem (razlikovanje med človeškim in živalskim) bivata v samem jedru (koncepta) sublimnega kot vrste antropološkega stroja. In tisto, kar (v epistemologiji Zahoda) šteje, je *humanizacija živalskega* v “človeku” (Gržinić 2003, 173).

V delu *Odprto. Človek in žival* je Agamben formuliral dve obliki antropološkega (oz. optičnega) stroja, ki proizvajata “človeško”. “Oba stroja” pove Agamben, “delujeta samo tako, da v svojem središču vzpostavita območje neopredeljenosti, v katerem se mora zgoditi – nekakšen *missing link*, ki vedno manjka, ker je že virtualno navzoč – členitev med človeškim in živalskim, človekom in nečlovekom, govorečim in živim bitjem” (45). Gre za “prostor izjeme”, ki je v resnici popolnoma prazen, kjer je človeško predvsem mesto neke odločitve, je v nenehnem dopolnjevanju, določanju ter premeščanju mej; tisto, “kar naj bi bilo s tem doseženo, sicer ni ne živalsko in ne človeško življenje, pač pa samo življenje, ločeno in izključeno iz samega sebe – je samo *golo življenje*” (Agamben 2011, 45; poudarek v kurzivi je avtorjev).

Ekonomija sublimnega, če parafraziram Agambna, ni le ekonomija antropološkega stroja temveč deluje analogno tudi izjemnemu stanju, če je izjemno stanje, prava ali zakona izpraznjen prostor (cona anomalije), pogoj za delovanje antropološkega stroja, kjer se nenehno reartikulira prag "človeškega": "samo zato, ker se je" *človeškost* "predpostavila na negativen način kot to, kar se ohranja zunaj vsakega možnega predikata, lahko postane subjekt predikacije" (Agamben 2011, 27). Še več, "[p]rav zato, namreč, ker je človeško v resnici vsakič že predpostavljeno, proizvaja stroj neke vrste izredno stanje, nekakšno območje nedolocenosti" (44).

In sistem sublimnega, ko je soočen z ekscesom, s prepovedjo ponotranji to, kar ga presega, ter se s tem postavi kot zunanji samemu sebi. V trenutku sublimnega si namreč del samega sebe primoran imeti za tujek, ki se mu je potrebno biti pripravljen odpovedati⁹; gre za odpoved lastni eksistenci, lastnemu mesu, ki vodi k (dozdevni) polnosti in svobodi, k suverenosti (dozdevno) brezspolno in brezrasno označene "univerzalne človeškosti".

Zato hrbtni strani enačbe tega postajanja "človeškosti", torej vsem tistim, ki so ostali "na pragu človeškega" (Carr 1998), pojem "brezspolno označene človeškosti", kot pove Oyéronké Oyéwumi, nikoli ni predstavljal ne sanj, ki bi jih bilo potrebno izpolniti, ne spomina, ki bi ga bilo potrebno realizirati (Oyéwumi v Lugones 2007, 198).

Meg Armstrong denimo argumentira, da črnka v Burkovi razpravi ne predstavlja le enega od "temnih" "objektov", ki sprožajo sublimno občutje, pač pa nastopa kot produkt Burkovih ideoloških kontradikcij, je Burke razlikovanje med sublimnim in lepim zastavil kot razlikovanje med spoloma. Črnka, ki torej stoji na presečišču pojma temnega (kot domene sublimnega, moškega) in ženskega (lepega), v Burkovi razpravi nastopa kot "figura", ki sproža terorni "učinek črnsкости", in rezultira bodisi v prezentaciji črнке kot ekscesnega, *abjektna* bitja (če že ni lepa; Armstrong 1996, 215), ali pa celo kot dejavnik spodletelosti sublimnega pogleda vpricho črnsкости (Wittenberg 2005, 6).

S koncepti sublimnega in lepega estetski *objekti* niso edini, ki dobijo rasializirane in *genderizirane* pomene – dobijo jih tudi estetski *uživalci*: ženski razum – kot lahko med množico drugih pedagoških napotil moškemu, kako ravnati in vzgajati privatno lastnino, imenovano "ženska" (tj. bela zahodna ženska), beremo v "Razmišljanjih..." – je namreč *lepi razum*.¹⁰ Šibkost uma in telesa, ki je bila pripisana "ženski", kot zapiše M. Lugones, je bila ključna v redukciji in izolaciji le-teh od sfere kolektivne avtoritete (Lugones 2007, 206). Estetski diskurz je ra-

⁹ Kajti "v/ trenutku, ko občutek nelagodja razrešimo v čustvo vzvišenosti, to ni le vzvišenost do zunanjega sveta, temveč v prvi vrsti vzvišenost do samega sebe. Ali še drugače rečeno, občutek sublimnega, katerega hrbtna stran je vselej neko nelagodje, zahteva od subjekta, da določen del sebe samega motri kot tujek, kot nekaj, kar ne pripada njemu, temveč zunanjemu svetu. Na eni strani začutimo svojo lastno majhnost in nepomembnost, hkrati pa se naša zavest rušuje natanko na tisto mesto, od koder lahko izrekamo te vzvišene sodbe in od koder se lahko celo odpovemo tistemu manjvrednostnejšemu delu naše biti." (Petrovič 2004, b. p.) Ali kot še drugače zapiše Robert Petrovič, "stvar narave učinkuje po zakonih, le umno bitje ima zmožnost, da deluje po predstavi zakonov, po principih, ker ima voljo. Ker pa je za izpeljavo dejanj iz zakonov potreben um, volja ni nič drugega kot praktični um. čisti um (neodvisno od vsega, kar je empirično in heteronomo) se praktično kaže v: 'avtonomiji načela pravnosti, ki določa voljo za delovanje.' Dobra volja se od patološke razlikuje po tem, da ni čutno pogojena. Njeno gonilo je upoštevanje zakona. To upoštevanje, ki omejuje samoljubje kot motiv delovanja, je pravzaprav moralni občutek" (prav tam).

¹⁰ <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-aesthetics/> acc. 31.03. 2017.

sializiral in *družbeno spolno "rasializiral"*, *"diskriminiral"* tako biti kot vednost, vendar – in kot opozarja M. Lugones: "[č]eprav je v kapitalistični evrocentrični modernosti vsak rasializiran in *genderiziran*, pa ni vsak dominiran ali viktimiziran v smislu svoje rase ali družbenega spola" (Lugones 2007, 192).¹¹

Tu pa je pomembno izpostaviti, da brez ideje rase – ki jo Quijano postavlja v središče "kolonialne matrice moči" in ki je vzpostavila družbeno klasifikacijo populacije na globalni ravni z naturalizacijo razlik med kolonizatorji in koloniziranimi, tj. med "superiornimi" in "inferiornimi" rasami – kot to opozarja M. Lugones ob historizaciji družbenega spola in heteroseksualnosti – t. i. "kolonialni/moderni družbeno-spolni sistem" ne bi obstajal. Idejo rase, tj. centralno dihotomijo (kolonialne modernosti) med človeškim in nečloveškim, kot predlaga Lugones, bi torej morali razumeti kot nujen predpogoj možnosti kolonialnega/modernega družbenospolnega sistema (Lugones 2007, 202).

Skozi teoretizacijo "kolonialnosti družbenega spola" (ki črpa iz Quijanovega koncepta "kolonialnosti oblasti") je M. Lugones razkrila ne le globoko prepletanje kategorij rase, družbenega spola, razreda (in seksualnosti), vseh osrednjih konstruktov kapitalističnega sistema oblasti/moči (Lugones 2010, 746), marveč tudi epistemološko "kategorialno ločitev" samih kategorij, ki je produkt kognitivnega modela evrocentričnega, globalnega kapitalizma (Lugones 2007, 188). Prav s tega gledišča, trdi, lahko kolonialni družbenospolni sistem, vidimo kot tisti, ima svojo "svetlo stran" (biološki dimorfizem, heteroseksualnost in patriarhat predstavljajo teren analize in kritike "belega feminizma") ter svojo mnogo bolj nasilno "temno stran" (ki predstavlja teren analize in kritike "obarvanih feminizmov" (*coloured feminisms*)) (206). Logika kategorialnega ločevanja namreč "izkrivi, kar obstaja na presečišču" (193).¹²

M. Lugones zato poudarja diferencialno konstrukcijo družbenega spola vzdolž rasnih linij, saj "kolonializem ni uvedel predkolonialnih, evropskih družbenospolnih ureditev za kolonizirane. Uvedel je nov družbenospolni sistem, ki je ustvaril precej drugačne ureditve za kolonizirane moške in ženske kot za bele buržoazne kolonizatorje. Vpeljal je torej mnogo družbenih spolov ter sam družbeni spol kot kolonialni koncept in način organizacije razmerij produkcije, lastninskih razmerij, kozmologij in načinov vedenja." (Lugones 2007, 186) Tako rasa kot družbeni spol predstavljata nasilna (evropocentrična) koncepta in, kar je ključno, oba sta v temelju specifična načina organizacije razmerij in organizacije življenja (Lugones 2007, 186–187).

11 M. Lugones, da pojasnimo, na tem mestu zagovarja intersekcionalni pristop k analizi družbenega spola. Tovrstni pristop diskriminacijo in neenakost ne umešča zgolj v eno samo dimenzijo (npr. samo v spol ali samo v raso ali samo v narodnost) niti v eno samo področje (npr. kulturo, zasebnost, ekonomijo itd.), marveč upošteva njihovo medsebojno učinkovanje (npr. kako diskriminacija na podlagi spola "ne zajame vseh žensk enako temveč se dimenzija spola prepleta z drugimi strukturnimi viri neenakosti ali privilegijev" (http://siaprem.mirovni-institut.si/pdf/siaprem_zlozenka.pdf (24.10. 2017))), denimo rase, razreda, narodnosti; tovrstnemu pristopu gre predvsem "za uvid v način, kako se viri in dimenzije neenakosti medsebojno sokonstituirajo, utemeljujejo in legitimizirajo" (prav tam).

12 "Patriarhalnost", ki poleg razizma biva v samem jedru kolonialne matrice moči, kot zapiše Walter Mignolo, in "je bila vzpostavljena že v 16. stoletju", je obvladovala "znanje, ki je opravičevalo izgon Mavrov in Židov z Iberskega polotoka, hkrati pa je ponudila epistemološki temelj renesančni univerzi. Tudi pojmovanje ženske so izumili na osnovi patriarhalnih temeljev in ga vsilili dručbam, ki takega pojmovanja prej niso poznale. Seveda je razločevanje med moškim in žensko ali soncem in luno obstajalo že prej, na njem je temeljila družbena organiziranost, a je bilo pojmovanje ženske v zahodnem krščanstvu in njena poznejša sekularizacija znotraj buržoazne družine ena od pglavitnih razsežnosti kolonialne matrice moči (ob gospodarskem, političnem in etičnem nadzoru ter dominaciji)" (Mignolo v Gržinić, 2008, 19).

Prav razumevanje in pozicioniranje dihotomne hierarhije med *človeškim* in *nečloveškim* kot osrednje dihotomije kolonialne modernosti, ji omogoči razkriti domet rasializacije družbenega spola (Lugones 2010, 734). Hierarhično razlikovanje med človeškim (kolonizatorjem) in nečloveškim (kolonizirancem), pravi, je bilo pospremljeno še z drugimi, med njimi, z razlikovanjem med “moškim” in “žensko” (743).

To razlikovanje je postalo znamenje človeškega in civilizacije. Samo civilizirani so moški ali ženske. /.../ Evropski, buržoazni, kolonialni, moderni moški je postal subjekt/agent, ustrezen za pravila, javno življenje in vladanje, bitje civilizacije, heteroseksualen, krščanski, bitje uma in razuma. Evropska ženska ni bila razumljena kot njegova dopolnitev, marveč kot nekdo, ki reproducira raso in kapital/in razred/s svojo seksualno čistostjo, pasivnostjo in vezanostjo na dom v službi belega, evropskega buržoaznega moškega. (Lugones 2010, 743, poudarek v kurzivi ter pripis med poševnicama sta naša).

Druga stran enačbe, t. i. “nečloveška”, je sledeča: ne le, da kolonizirane/i niso bili del domene “človeškega”, pač pa raso kategorizirane/i in kodirane/i “nečloveške neženske” (*not-human-as-not-woman*) in “nečloveški nemoški” (*not-human-as-not-men*) (Lugones 2010, 744). Medtem ko je spolni dimorfizem, kot poudarja Lugones, služil kot podlaga za dihotomno razumevanje družbenega spola (kot znamenja človeškosti), pa z vidika globalnega kognitivnega, evrocentričnega kapitalizma spol in družbeni spol nista mogla ostati neločljivo povezana in rasializirana (744).¹³ Kolonizirani so bili sicer spolno diferencirani (kot *male* oz. *female*) vendar konstruirani kot družbenospolno neoznačeni (*ungendered*) – pozicioniranje koloniziranih v domeno “človeškega”, ni bilo nikoli kolonialni cilj (Lugones 2010, 744).

“Družbeno spolni sistem” kot poudarja Lugones “ni le hierarhičen marveč rasno diferenciran in rasna diferenciacija zanika človeškost in zatorej družbeni spol koloniziranemu” (748).

13 M. Lugones denimo argumentira tudi, da je družbeni spol tisti, ki konstruira biološki spol, biološki spol pa je proizveden operativno (Lugones 2007, 194-5).

Kolonialnost pogleda: presečišče rase in družbenega spola v teorijah sublimnega

Še pred Kantom je Burke zapisal naslednjo trditev: "[č]rna telesa, ki ne odsevajo ničesar ali zgolj nekaj žarkov, kar zadeva vid, /.../ niso nič drugega kot le številni prazni prostori, razpršeni med objekti, ki jih gledamo" (Burke 1958, 147).

Kant, lahko rečemo, je Burkovo trditev realiziral z elaboracijo sublimnega kot emblema uma v *Kritiki razsodne moči*. M. Armstrong že leta 1996, čeprav ne v tej terminologiji, opozori natanko na ta prehod: *od kategorialnega rasizma*, ki prežema "Razmišljanja..." (kjer sublimno občutje pripada (ali ne) partikularni rasi, spolu, narodu) *k strukturnemu rasizmu v Kritiki razsodne moči*. Tukaj sublimno namreč ne predstavlja več znamenja rase ali nacionalnosti (ali spola) – vzrok anksioznosti tu zadeva manj specifično obliko, saj se sublimno najpogosteje pojavi, ko "imaginacija izkusi ekstremni teror in strahospoštovanje ob moči in velikosti 'naravnega' fenomena" (Armstrong 1996, 225), torej ko um kontemplira prizore veličine narave (mestoma pa tudi bolj kulturne fenomene, kot so piramide, hrabri vojaki in ne nazadnje vojne) (225–226).

Sublimno od tod dalje postane nereprezentabilno predvsem zato, ker se ne razreši v noben partikularni objekt ali reprezentacijo, to pa predstavlja vzrok globoke anksioznosti za imaginacijo, ki skuša predstaviti ideje neskončnega, velikosti ali moči, ki so povezane s sublimnim v podobi (Armstrong 1996, 225). Predvsem gre, kot poudarja M. Armstrong, za neustrezne, nezadostne podobe, ki bi lahko bile zaradi predkritičnih "Razmišljanj ..." brane v produktivni analozi z izbrisom nacionalnih, rasnih, spolnih in kulturnih karakteristik (Armstrong 1996, 225).

Zmes nacionalnih značilnosti in estetskih občutkov, ki preveva "Razmišljanja ...", je v *Kritiki razsodne moči* zatrta (potlačena) "v prid abstraktnemu estetskemu mehanizmu za ocenjevanje univerzalnih občutij lepega in sublimnega" (225) in pretvorjena v z družbeno spolno razliko označeno igro razuma in imaginacije (Armstrong 1996, 225). "Sublimno", pravi M. Armstrong, "postane trenutek, v katerem razum skuša s pomočjo imaginacije reprezentirati nereprezentabilno – dati izraz noumenonu" (225), ki je tista (nespoznavna) stvar na sebi.

"Kantov poudarek na estetskem odzivu" namreč "združi sublimno v element nadčutnega v subjektu, zagotavljajoč legitimno osnovo za estetske in moralne sodbe" (Armstrong 1996, 226), ta obrat k notranjosti pa mu med drugim omogoči oddaljitev od težavnih tem sublimnosti, ki jih povzročajo kulturne in nacionalne (pa tudi rasne) razlike (226).

Ta vez sublimnega z nadčutnim, nadaljuje avtorica, je opazna v samem razlikovanju med matematičnim in dinamičnim sublimnim, kjer prvo zadeva ideja neskončnosti (ali bolje: nekončnosti), drugo pa ideje sile, moči, oblasti in gospostva (Armstrong 1996, 226). Emblemi sublimnosti "zaradi njihove negacije sprožijo refleksivne trenutke, v katerih um nasledi imaginacijo in predstavi idejo narave v njeni 'celosti'. Naravna podoba, ki je pri roki, je zajeta z nadčutno idejo koherentnosti prizora ali njenega namena znotraj konteksta, ki je večji kot takojšnja in negativna grožnja moči ali velikosti narave – ali neznatna singularnost čutne podobe" (Armstrong 1996, 226).

V matematičnem sublimnem – in tu se M. Armstrong v svojem iskanju mesta nereprezentiranih “eksotičnih teles” v Kantovi *Kritiki razsodne moči* sklicuje na Neila Hertza oz. njegovo delo *The End of the Line* – je ta trenutek suspenzije ali blokade produkt “gole kognitivne izčrpanosti” (Armstrong 1996, 225). Um, povzema Hertza, tu ni blokiran zaradi grožnje neustavljive sile, kar se dogaja v dinamičnem sublimnem, pač pa je um blokiran zaradi strahu pred izgubo štetja ali, nasprotno, zaradi strahu pred redukcijo na golo štetje, ki bi preprečilo sestavo konceptualne enotnosti (226).

Nacionalna, rasna in spolna telesa, ki zadevajo “Razmišljanja ...”, bi, kot predlaga M. Armstrong, lahko razumeli kot:

prvotne in neizogibno nezadostne fenomenalne reprezentacije procesov, ki morajo nujno presegati telo. V sublimnem trenutku se imaginacija podredi razumu /reason/ in ga skozi svojo spodletelost prisili, da misli celoto. Imaginacija mediira med ‘naravo’ in razumom /reason/, zagotavljajoč superiornost uma /mind/ človeka (idealnost) nad vsemi naravnimi fenomeni (materialnostjo, ženskostjo, iracionalnostjo, drugimi rasami in narodnostmi). Kontemplacija sublimnih objektov in krajin, z varnega mesta, je priložnost za raziskovanje samega strahu. Hkrati s tem, ko sublimno izzove občutje terorja in osuplosti, stimulira imaginacijsko namero uveljavitve superiornosti nad notranjo in zunanjo naravo. /.../ Uvoz sublimnega za imaginacijo je v tem, da omogoči izkušnjo, ki na koncu izzove spodletelost, ta pa je hkrati podreditev zakonu uma, ki je višji od materialnega/telesnega, nad katerim preži (Armstrong 1996, 227).

Sublimno občutje postane domena uma, domena preseganja razumskega, imaginacije in čutov, domena sistema mišljenja; kot je dejal Kant: “to, kar je zares sublimno, ni vsebovano v nobeni čutni formi, ampak zadeva le *ideje uma*” (Kant 1999, 193; poudarek je naš).

Zato lahko na tem mestu zakopljemo še globlje in nemudoma spomnimo, da je Joan Copjec, ko se je spraševala, “[n]a kak način se je /.../ v okviru kritične filozofije pojavil subjekt, opredeljen s spolno razliko” (Copjec 1997, 79), ugotovila, da se je ta pri Kantu pojavla na temeljnem nivoju, “v njegovem razlikovanju med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami” (80). Ob tem je dokazovala, da lahko “žensko” “najdemo tam, kjer v napredujoče nizanje označevalcev ne poseže nobena meja, ki bi ga zaustavila, in kjer torej sodba o obstoju postane nemogoča” (90); “ženska” je na strani matematične spodledelosti, ter je, kot je zatrdila, posledica (in ne vzrok) neučinkovitosti zanikanja (90).

Če na strani matematičnega sublimnega *spoznavna zmožnost* spodleti zaradi odsotnosti meje (kajti dojemanje lahko napreduje v neskončnost, povzemanje pa vodi h koncu štetja), pa se na strani dinamičnega sublimnega *železna zmožnost* realizira v *ideji celote* (čeprav, kot trdi J. Copjec, ta celota na moški, dinamični strani ni popolna). Narave kot njenega prikaza, kot je poudaril Kant v okviru matematičnega in dinamičnega sublimnega, *ne moremo spoznati, lahko pa jo mislimo* (Kant 1999, 109). To neugodje, ta strah (pred izgubo štetja ali redukcije na golo štetje) se namreč umakne, podredi “kompenzatornemu” premiku, “zmagoslavju” uma in njegovi lastni racionalni sposobnosti, da misli celoto, ki je čuti ne zmorejo zajeti (Armstrong 1996, 226).

Sklepna misel

Če Kantova “Razmišljanja ...” – z (re)artikulacijo imperialne, kolonialne, spolne, rasne in narodnostne razlike – izvedejo epistemološko in ontološko diskvalifikacijo črncev (delno – in to pomeni na povsem drugi ravni – pa tudi ostalih “divjakov”, narodov in “žensk”), *Kritika razsodne moči* pokaže na drugačno ekonomijo sublimnega. Tu smo priče formaciji subjekta v njegovi najbolj nadčutni različici in njegovem raziskovanju, preseganju strahu (z varnega mesta), formaciji subjekta, ki potemtakem, sledeč M. Armstrong, ni brezspolen, če se spolna razlika vpiše v razmerje imaginacije in razuma, in če lahko, sledeč Joan Copjec, spolno razliko zasledimo celo na temeljni ravni Kantovega razlikovanja med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami. Že leta 1997, lahko spomnimo, pa je Emanuel Chukwudi Eze v svoji izvrstni analizi pokazal, da ne um ne razum nista brezbarvna (1997, 103–140).

Kot smo torej videli, se v Kantovi ekonomiji sublimnega tako rasa kot spol znajdeti v specifičnem presečišču. V Kantovi kritični filozofiji tisto “človeško” definira “človeška narava”, ki poseduje (dispozicije za) moralno občutje. Po Kantu je namreč prav moralno občutje tisto, ki varuje prag “človeškosti” pred ogrožajočim ga rasializiranim mesom in njegovo abotnostjo; ta nova človeškost pa se je za dosego nadčutnega, transcendence čutnega, hkrati primorana odreči tudi lastnemu mesu. V Kantovi ekonomiji sublimnega rasa tako stoji na izginjajoči točki – tu si zopet izposojam formulacijo Briana Carra – (kritične) filozofije, kjer se zasnova za moralno občutje in “človeško” razpustita v figuro dehumaniziranega rasnega mesa, diskvalificirane tako v ontološkem kot epistemološkem smislu.

Carr med drugim zapiše, da v psihoanalizi tisto “človeško” definira spolna razlika, torej da je spolna razlika tista, ki varuje rasializirano ločnico (mejo) med družbenospolno nedoločnim nečlovekom (ki je zgodovinsko rasializiran, koloniziran) in človekom, katerega kroženje znotraj simbolik (hetero)seksualne razlike določa njegovo bistvo (Carr 1998, 125).

Kar smo torej na tej točki dolžni še jasno izraziti, sta strukturni mesti rase in družbenega spola v ekonomiji sublimnega. V “beli” ekonomiji sublimnega, rasa postane struktura (imaginacije) v trenutku, ko mejo praga “človeškega” oz. hegemonsko polje interpelacije v “človeka” prične varovati normalizacija spolne razlike (vpisana na sam nivo sistema mišljenja). Spolna normativnost, kot to formulira Carr, tako (odtod dalje) konstruira hegemonsko polje interpelacije v “človeka”. Vendar, če mora biti telo, zato da bi postalo “človeško”, odslej *genderizirano*, to še ni nujno prehod, ki bi označeval prehod v “polnopravno človeškost” (politično, etično življenje); prej gre za prehod, kot je pokazal Carr, od privatne lastnine k heteroseksualni romantični lastnini (Carr 1998, 134–136).

In če se vrnem k trditvi E. T. Armour: konec “človeka”, kot kaže, res biva tam, kjer se križata rasa in družbeni spol (1999, 156).

Viri in literatura

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba, 2004. (Knjižna zbirka Koda).
- Agamben, Giorgio: *Odprto. Človek in žival*. Ljubljana: Študentska založba, 2011. (Knjižna zbirka Koda).
- Armstrong, Meg: "The Effects of Blackness": Gender, Race, and the Sublime in Aesthetic Theories of Burke and Kant. *The Journal of Aesthetic and Art Criticism* 3/1996, 213–236.
- Burke, Edmund: *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757). Ur. James T. Boulton, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Carr, Brian: *At the Thresholds of the "Human": Race, Psychoanalysis, and the Replication of Imperial Memory*. *Cultural Critique* 39/1998, 119–150.
- Chukwudi Eze, Emmanuel: *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology*. Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader. Ur. Emmanuel Chukwudi Eze, Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1997. 103–140.
- Colebrook, Claire: *Sex After Life: Essays on Extinction, Vol. 2*. Michigan: Open Humanities Press, Michigan Publishing, 2014;
- <https://quod.lib.umich.edu/o/ohp/12329363.0001.001/1:8/-sex-after-life-essays-on-extinction-volume-two?rgn=div1;view=fulltext> (6. 9. 2017)
- Copjec, Joan: *Spol in evtanazija uma*. *Filozofski vestnik* 1/1997, 79–99.
- Eagleton, Terry: *Aesthetics and Politics in Edmund Burke*. *History Workshop Journal* 1/1989, 53–62.
- Ferreira da Silva, Denise: *No-bodies: law, raciality and violence*. *Meritum* 1/2014, 119–162.
- Gržinić, Marina: *Zunaj biti: Agamben in antropološki stroj*. *Filozofski vestnik* 1/2003, 165–181.
- Gržinić, Marina: 'Afterwards'. *Struggling with Bodies in the Dump of History*. Body between Materiality and Power: Essays in Visual Studies. Ur. Nasheli Jiménez del Val. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016. 159–78.
- Gržinić, Marina: *Kolonializem Evrope, dekolonialnost in rasizem*. Politika, estetika in demokracija. Ur. Marina Gržinić. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU, Ljubljana, 2015. 107–122.
- Gržinić, Marina: *Razveza epistemologije od kapitala in pluriverzalnost – pogovor z Walterjem Mignolom, 1. del*. *Reartikulacija* 4/2008, 19–20.
- <http://www.emka.si/o-vzvisenem/PR/473781> (20. 10. 2016)
- <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-aesthetics/> (31. 3. 2017)
- http://siaprem.mirovni-institut.si/pdf/siaprem_zlozenka.pdf (24. 10. 2017)
- Kant, Immanuel: *Predkritični spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2010.
- Kant, Immanuel: *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU, 1999.
- Longinus, Cassius: *O vzvišenem* (ok. 213–273), Ljubljana: Modrijan, 2011.
- Lugones, María: *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*. *Hypatia* 1/2007, 186–209.
- Lugones, María: *Toward a Decolonial Feminism*. *Hypatia* 4/2010, 742–759.
- Lytard, Jean-François: *Sublimno in avantgarda*, *MARS* 4/1991, 26–32.
- Mbembe, Achille: *Democracy in the Age of Dynamism*. Predavanje na Hutchins Center for African American Research, Harvard University, 4. december, 2013; <https://www.youtube.com/watch?v=MtBJ-M-cK4s> (23. 9. 2016)
- Mbembe, Achille: *Technologies of Happiness in the Age of Animism*. Javno predavanje za študente na Division of Philosophy, Art & Critical Thought na European Graduate School EGS, Saas-Fee/Switzerland in Valetta/Malta, 2016; <https://www.youtube.com/watch?v=nIijTCn8Gh4> (23. 9. 2016)
- Mbembe, Achille: *Critique of Black Reason*. Durham, London: Duke University Press, 2017.
- Mignolo, Walter D.: *Dispensable and Bare Lives. Coloniality and the Hidden Political/Economic Agenda of Modernity*. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 2/2009, 69–88.
- Mignolo, Walter D.: *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, London: Duke University Press, 2011.
- Petrovič, Robert: *Uvod v Kantovo etiko*, 2004; http://zofijini.net/online_etika_kant/ (20. 10. 2016)
- Pugliese, Joseph: *Transcendence in the Animal: Guantanamo's Regime of Indefinite Detention and the Open in the Cage*. *Villanova Law Review* 3/2015, 573–626; dostopno na: <http://digitalcommons.law.villanova.edu/vlr/vol60/iss3/5> (1. 8. 2016)
- Quijano, Anibal: *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*. *Nepantla: Views from South*, 3/2000, 533–580; <https://www.unc.edu/~aescobar/wan/wanquijano.pdf> (24. 10. 2016)

T. Armour, Ellen: *Deconstruction, feminist theology, and the problem of difference: Subverting the Race/Gender Divide*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1999.

Wittenberg, Hermann: *The Sublime, Imperialism and the African Landscape*, doktorska disertacija, Bellville: University of the Western Cape, the Department of English, 2004.

Wittenberg, Hermann: *Paton's sublime: race, landscape and the transcendence of the Liberal Imagination*. *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa*, 2/2005, 3–23.

Povzetek

V prispevku obravnavam temo, za katero menim, da je v neposredni povezavi z izivi določene oblike današnje zahodne, bele feministične misli: idejo rase in njeno povezavo s trenutnim razkrojevanjem epistemološko konstruiranih binarizmov, ki ga kamerunski filozof Achille Mbembe razbere kot reinvincijo animizma v kontekstu trenutnega neoliberalnega globalnega kapitalizma. Konec človeka biva tam, kot je zapisala tudi teologinja Ellen T. Armour, kjer se križata rasa in družbeni spol. Specifičneje, zanimala me bosta presečišče ter strukturno mesto rase in družbenega spola v estetiki sublimnega, ki jo interpretiram kot teorijo *kolonialnega pogleda*. Slednji je, tako Mbembe, *specifični način distribucije pogleda*, ki ustvarja svoj objekt, odloča o njegovi pojavnosti in ne/vključitvi v sfero "človeškega". Ob tem bom pokazala, kako v "beli" ekonomiji sublimnega rasa postane struktura (imaginacije) v trenutku, ko mejo praga "človeškega" prične varovati normalizacija spolne razlike (vpisana v sam sistem mišljenja).

Summary

In this article I address a topic I believe to be directly connected to the challenges of a particular form of today's western, white feminist thought: the idea of race and its connection with the current deconstruction of epistemologically constructed binaries that the Cameroonian philosopher Achille Mbembe interprets as a reinvention of animism in the context of the current neoliberal global capitalism. The end of the human resides, as the theologian Ellen T. Armour has also written, where race and gender intersect. More specifically, I will be interested in the intersection and the structural place of race and gender in the aesthetics of the sublime, which I interpret as a theory of *the colonial gaze*. The latter, according to Mbembe, is a *specific way of distributing gaze* that creates its object, and decides about its incidence and (non)inclusion in the sphere of the "human". As part of this I will show how in the "white" economy of the sublime, race becomes a structure (of the imagination) the moment that the normalization of sexual difference (inscribed in the system of thought itself) begins to protect the boundary of the threshold of the "human".

Ključne besede

rasa, družbeni spol, sublimno, animizem, "postčloveško"

Key words

race, gender, sublime, animism, "posthuman"

Mesto žensk: sestavljanka sodobnih feminizmov

Alja Lobnik

Naj začnem s problemom, s katerim se je festival Mesto žensk nekaj časa nazaj tudi sam ukvarjal, ko je umeščal okoliščine in pogoje dela ustvarjalk in ustvarjalcev, ki delujejo v čedalje bolj zaostrenih pogojih. Začrtal je taktike preživetja in strategije, ki bi kljubovale izčrpanosti in neznosnemu ritmu prekarnih delavk in delavcev.¹ Slednji še posebej prizadenejo tiste sektorje, v katerih večinski delež predstavljajo ženske.

¹ "Delo je potrebno konceptualne revitalizacije. Če želimo vzpostaviti pravičnejše odnose, moramo izhajati iz tega, kako smo organizirani sedaj. Politika ni nekaj abstraktnega, ampak se tiče nas, naših teles in naših življenj. Prekariat nenehno dela, hodi na sestanke, neprekinjeno investira v sebe, je tako rekoč *walking cv*. Morda je potrebno s takšno terminologijo prekiniti in enostavno reči: "Grem na kavo". Seveda je v tem prekomernem izčrpavanju na delu proizvodnja užitka, v takšni dikciji pa se hitro znajdemo v poziciji žrtve. Sicer smo na Mestu žensk sprejele odločitev, da so vse/vsi, ki s festivalom sodelujejo, plačani enako glede na obseg, na čas dela oz. na časovno enoto. Tudi v naši organizacijski strukturi smo se odločile plačilo poenotiti, ne glede na naše delo in na našo funkcijo" (Reba, Teja. 2017. *Intervju za ta članek*. Ljubljana: Mesto žensk).

Tako je tudi z neskončno produkcijo tekstov: ne le, da je kritiško delo v svojem ugledu načeto in feminizirano; logika hiperprodukcije krči miselni prostor, na drugi strani pa ga tudi membrano odpira za aktualnosti ter je morda prav zaradi svoje neskončnosti svobodnjaška: nobena od zarisanih črt ni zadnja. Nizanje dajev ima svojo notranjo (hierahično) logiko: nekatere projekte sprejememo iz pragmatičnih razlogov, nekatere zato, ker nam osmišljujejo naše početje, po svoji vsebini in naravnosti se nam zdijo nujni. V orientacijah, ki jim sledijo, so mobilizacijski in od njih se lahko učimo. In tako je tudi z Mestom žensk. Zapis, ki je pred vami, je nastajal tako, da je kradel čas tam, kjer ga pravzaprav sploh ni bilo. Sicer je pod težo časa spremenil lasten potek in se od poglobljenega recenzentsko-teoretskega leta skromno spustil v obseg in vsebinskih linijah. Preformatiran v krajšo refleksijo, bo izpostavil zgolj drobec letošnje festivalske izvedbe (6. 10. – 14. 10.), zlasti tisti, ki se je najtrdnje zvezal s krovno temo reprodukcije (nacija_natura_norma). Tekst bo skušal premisliti, v kakšna razmerja vstopa festival s pahljačo sodobnih feminizmov, oziroma kakšno sestavljanje pravzaprav tvori; kakšne vezi plete s posthumanističnimi pristopi in ekologijo (ekofeminizem), z antirasističnimi in antikolonialističnimi stališči ter nenazadnje s svojimi zgodovinskimi konstituenci. Pri tem je vredno poudariti, da je temeljna orientacija feminizma vselej zvezana s spreminjanjem materialnih pogojev in načinov dela, boj preči produkcije in reprodukcijske poteke, ki stavijo na "kolektivne(i) agent(j)e, zmožne(i) prehajanja med številnimi ravnmi političnega, materialnega in konceptualnega organiziranja."²

Festival, ki je izrasel iz Društva za promocijo žensk v kulturi v sredini gibanjskih vrenj, ki so kljubovala pritiskom kapitalizma devetdesetih in nereprezentiranosti žensk v umetnosti, je kot del vladnega Urada za žensko politiko deloval na institucionalni ravni in se šele kasneje začel "spuščati navzdol" (finančno, produkcijsko, tematsko itn.), kar je pustilo vsebinske, pa tudi produkcijske sledi. Z lanskoletnim prevzemom vodstva je Teja Reba zasnovala *protikuratorski* pristop, usmerjenost, ki se oddaljuje od lično zapakiranih vsebin, do katerih lahko konzument umetnosti vzpostavi jasen odnos, jih enostavno etiketira, kategorizira in narativizira. Namesto tega predlaga etično dimenzijo umetnosti: ta naj bo usmerjena v odpiranje prostora, raztezanje festivala ter spodmikanje dokončnih in izgotovljenih vsebin. Heterogenost lanskoletne in letošnje izvedbe, ki je v svoji naravnosti vsekakor dedič lastne zgodovine, vključuje različne avtonomne prostore in okolja (lanskoletna tiskovna konferenca je potekala v avtonomni tovarni Rog, letošnjo izvedbo pa je sootvoril bralni kolektiv Sestrovščina ponosnega delfina), razsrediščenje lastnega okolja (bele, visoko izobražene

² Cuboniks, Latoria. 2017. Ksenofeminizem: politika za alienacijo. *Šum* #8: 853 - 866. Dostopno prek: <http://sumrevija.si/izid-sum8/> (30. 10. 2017). Str. 856.

posameznice) in vključevanje migrantk.³ Tovrstni pristop, ki za izhodišče jemlje razliko, Reba razume kot ključno vprašanje leve paradigme danes.⁴

Da bi festival zastavil vprašanje institucionalizacije in kapitalizacije umetnosti in politike spolov, pa tudi spodbudil sodelovanja med domenami, ki so med sabo izgubile komunikacijo – feminizem, aktivizem, umetnost in teorija,⁵ je v letošnji izvedbi nadaljeval nekatere prakse, ki želijo razširiti festivalsko logiko in vzpostaviti celoletno prisotnost bodisi s fizičnim prostorom bodisi z majhnimi abruptnimi dogodki; svoje zanimanje je osredotočil na vprašanje kreiranja in statusa arhiva: na zadnji dan letošnje izvedbe je potekal simpozij *Arhiv kot proces*,⁶ ki je preizpraševal načine financiranja, ustvarjanja novih (vzporednih) kanonov ter njihovo rabo. Festival je nadaljeval delo na področju feministične pedagogike, s katero skuša intervenirati v srednješolske kurikulumе in se povezati s fakultetnimi programi; nadaljuje tudi produkcijsko in agencijsko delo za slovenske umetnice: letos je Mesto žensk z dvoletnim evropskim projektom *Uprizarjati spol – ples razlik* (raziskovanjem razmerja med plesom in spolom, ki spodbuja nove naracije LGBTIQ identitet) v sodelovanju med Italijo, Španijo, Nizozemsko in Anglijo, podprlo Natašo Živković.⁷ Mesto žensk sledi feminističnemu organiziranju dela, predvsem kroženju vodstvenih položajev in širjenju članstva društva, da bi vključile različne spolne in generacijske perspektive; festival je tudi ponudil teren za srečanje lokalnih, regionalnih in mednarodnih feminističnih in LGBTIQ mrež (Slovenija/Hrvaška/Srbija/Bosna in Hercego-

3 "Feminizem na Mestu žensk ni bila nikoli zgolj oznaka, sledilo se mu je v programih in udeležanjih, v vsebinah in načinih delovanja. Ključen je prav v svoji senzibilnosti za različna stališča in odnose moči. Zelo hitro se vzpostavi denimo ženska bela izobrazena figura. Na tem mestu je ključno, da se to pripozna in problematizira. Tudi rasno vprašanje nas postavi pred dejstvo, da živimo v večinski beli družbi. V skupini za vključevanje migrantk v skupnost smo se spraševale, kako jih povabiti in zanje odpreti določen prostor znotraj festivala. Problemi so različni in povsem vsakdanji, kot je denimo jezikovna razlika, mobilnost itn. Vprašanje je bilo, kaj jim z vključevanjem lahko ponudimo in kaj bi si želele od tega odnesti migrantke. Zanje so prioritete denimo možnost za življenje, pravni nasveti, pridobivanje statusa, nato tudi čustvena pomoč. Mesto žensk jim je skušalo ponuditi minimalno ekonomskoopolnomočenje, kar je bilo vseskozi ključno za ženske boje skozi zgodovino. Tako smo na lanskim izvedbi vzpostavile kuhinjo, prodajale pa so tudi ročna dela". (Reba, Teja. 2017. *Intervju za ta članek*. Ljubljana: Mesto žensk).

4 Reba, Teja. 2017. *Intervju za ta članek*. Ljubljana: Mesto žensk.

5 Ibid.

6 V sindikalni dvorani Stare mestne elektrarne so se sodelujoče (Ana Čigon, Bettina E. Knaup, Ida Hiršenfelter, Jelena Višnjić, Kristina Lelovac, Leila Šeper, Phoebe Patey-Ferguson, Sabina Potočki, Tanja Petrović, Tihana Bertek, Vedrana Frašto, Barbara Orel, Lana Zdravković) dotaknile praktičnih vprašanj financiranja, saj je arhiviranje sodobnih scenskih umetnosti na regijskem področju jugovzhodne Evrope slabo podprto od državnih skladov, programov ali shem. Predstavile so se nekatere dobre prakse arhiviranja nematerialne kulturne dediščine, denimo LADA - Live Art Development Agency iz Londona in Re.Act.Feminism. A performing archive. Ida Hiršenfelter je predstavila delo Muzeja sodobne umetnosti Metelkova, t.i. repozitorij Mrežni muzej, ki deluje "kot presečišče javno dostopnih arhivov avdiovizualnih dokumentov o sodobnih umetniških praksah" (<http://www.cityofwomen.org/sl/content/2016/projekt/mreznimuzej>). Spletni vmesnik je sistemska pomoč različnim organizacijam in posameznikom pri hranjenju kulturne dediščine, ki hkrati povezuje podobne vsebine iz različnih arhivov. Tudi Mesto žensk je v Mrežnem muzeju uspelo digitalizirati del svoje dediščine (avdio, video materiali in fotografije). Materiali ne bodo povsem prosto dostopni oziroma se bodo posamezniki in organizacije morali prijaviti in prositi za dostop, s katerim upravlja Mesto žensk. Projekt je sicer v izteku, denarja za nadaljnje delo ni več, kar predstavlja zagonetno situacijo za veliko število nevladnikov, ki so ostali na pol poti.

Tudi Eszter Salamon zaposluje problem kreiranja vzporednih kanonov. V ciklu *Monuments* razkriva plesne zgodovine, ki so izbrisane iz historičnega umetniškega kanona. Na Mestu žensk se je v performansu *Muzej Valeske Gert* lotila dediščine te dadaistke, ki je bila ena osrednjih figur dadaističnega gibanja. Že takrat se je uprla modernističnemu plesu, uporabljala je spoken word, kabaret, abstrakcijo in film ter eksperimentirala z družbenim spolom, raso, narodno identiteto in estetiko. Ester Salomon je v performansu vzpostavila izjemen dialog s fragmenti, ki so dostopni, pa tudi s praznino, ki je nastala ob tem (Reba, Teja. 2017. *Intervju za dotični članek*. Ljubljana: Mesto žensk).

7 Oona Doherty je v performansu *Lov na upanje* v sklopu projekta *Uprizarjati spol – ples razlik* uprizarjala nekakšno dekonstrukcijo stereotipne podobe deprivilegiranega moškega.

vina/Makedonija; nordijsko-baltska mreža kvirovskih umetnosti – Danska; Gender Bender/Il-Cassero – Italija), delujočih na področju kulture (Mesto mrež).

Metoda razsrediščenja sklepa vezi z nebelimi, nezahodnimi, nemeščanskimi, neheteronormativnimi (liberalnimi) feminizmi, ki se na festivalski izvedbi konstituirajo s pomočjo vsebin in diskurzivnih okvirjanj. V tem pogledu najbrž ni naključje, da festival vseskozi spenja svoje delovanje s filozofsko in teoretsko produkcijo – letošnje častno mesto predsednice Društva za promocijo žensk v kulturi – Mesta žensk, je prevzela dr. Eva D. Bahovec, ki že leta deluje na prepotrebem presečišču filozofije in feminizma. Tako zastavlja temeljna vprašanja proti času, ko obstaja širši konsenz o tem, da smo se znašli v postfeminističnem obdobju in presegli vprašanja feminizma ter reartikulira vprašanje patriarhata in (neo)konzervativnih politik. Bahovec za spletno stran Mesta ženska zapiše: *“Poleg novih feminističnih pedagogik, ki so zaradi splošnega antifeminističnega beklesa in novih oblik moške dominacije vse bolj nepogrešljive, to vključuje tudi kreiranje “ugodnih okoliščin” ali celo nekakšne zgodovinske konjunkturo za izdajanje novih feminističnih publikacij: od znanstvenih monografij in učbenikov do periodičnih publikacij in revij, ki bi Mesto žensk še bolj povezale z drugimi mesti in drugimi “regionalnimi” in širšimi prostori. Tako bi lahko – nekje med jugoslovanskimi “utopijami” in nordijskimi “heterotopijami” – začeli delovati proti aktualni družbeni amneziji in se poskusili soočiti s filozofsko dediščino našega “ne-sovjetskega” marksizma. Če sploh kaj, potem nam manjka prav filozofsko orožje in teoretski Kampfplatz, ki je pogoj možnosti za spopad z novimi samoumevnostmi in dogmami anglo-saksonskega “gender”.”*⁸

Ko Malabou izjavi “filozofija je grobnica za ženske”,⁹ s tem naznači določeno slepo pego, ki preči programske zastavitve filozofskih oddelkov in zgodovine filozofije. Vrnitev h konstituentom filozofsko-feministične tradicije, ki večinsko izpade iz kurikulumov, k manifestnim programom s svojimi kritičnimi projekti, podloženimi z alternativnimi rešitvami soobstoja, pisanimi zlasti v pogumnejših časih sedemdesetih, pa vrnitev k marksističnim feminističnim tradicijam predstavlja potencialnost zastavitve boja na več ravneh hkrati. Vselej v napetostih diskurzivno-teoretičnih projektov in materialno-(re)produkcijskih akcij, v razkrivanju usode in ideološke narave zgodovinskih spreg in aktualnosti. Tovrstna vračanja bi lahko po svoje nazkazala tudi probleme, s katerimi se soočajo sodobnejši feministični pristopi, počivajoč zlasti na teoriji dekonstrukcije in poststrukturalizma, na katere v svojem pisanju opozori Čičigoj,¹⁰ ki naj bi temeljno botrovale zaprečenju govora o feminizmu. Nove miselne sprege, ki bi jih lahko imenovali nove materializme, pogosto zaobidejo antinaturalistično pozicijo, iz katere izide miselna orientacija Beauvoir, torej kratkomalo izpustijo nekakšno ontološko primarnost socializacije. Predstavnica te orientacije, Van der Tuin, deključno rojstvo umesti v družbeno-historično praznino, s tem pa predpostavi avtentično pozicijo utelesitve, ki naj bi bila “preddis-

8 Bahovec D. Eva. 2017. *A city of their own?* Mesto žensk. Dostopno prek: <http://www.cityofwomen.org/en/node/7196> (30. 10. 2017).

9 Malabou, Catherine. 2011. *Bodi moje telo: dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ljubljana: Krtina. Str. 160

10 Čičigoj, Katja. 2017. The Fatalist Temporality of the Always Already: the Immanent Post-Feminism of Feminist New Materialisms. *Šum* #8: 895 – 914. Dostopno prek: <http://sumrevija.si/izid-sum8/> (30. 10. 2017).

kurzivna”, naj bi torej predhodila družbenemu ospoljenju, kakor da bi procesi ospoljenja ne potekali že pred samim rojstvom.¹¹ Spolna razlika kot naravna usoda bržkone zaustavi vse možnosti transformacije.¹²

Nujnost specifičnih teoretskih projektov je torej nujnost zarisovanja polja skozi proizvodnjo tekstualnega in diskurzivnega. Mesto žensk je v tem pogledu letošnjo izvedbo močno razprlo tovrstnim naravnostim. Ne le s paralelno izdajo revije Šum, ki se v zadnjem času osredotoča na tehnologijo in ji tudi najnovejša številka predstavlja teren za soočenje feminizmov in tehnologije, temveč še s Sestrovščino Delfink¹³ in predavanji, ki so se odvrtela okoli novih oblik družin. Kolektivna združba fluidne narave s trdnim jedrom (Katja Čičigoj, Pia Brezavšček in Jasmina Šepetavc) je v otvoritvenem bralnem krožku, podloženim s pripravo hrane, okvirjala letošnje teme reprodukcije, tehnologije in možnosti izstopov (brale so Firestone: *The Dialectic of Sex*, Tabet: ‘Sex in Question’ in Xenofeminists: ‘(Re)producing Futures Without Reproductive Futurity: Xenofeminist Ecologies’). Sestajati so se začele, da bi se feminizma lotile z dveh koncev hkrati, iz osebne izkušnje in iz prebiranja teoretskih tekstov, ki bi lahko problematizirali slične krožke, razraščajoče se v določenem trenutku na levi intelektualno-študentski sceni. Krožki so mnogokrat reproducirali hierahično in spolno segregirano logiko, ženske so po večini prevzemale skrb za prostor in se tiho umaknile na rob. Asemblaži kompanjonov so utrjevali svoj simbolni kapital, pogosto pa delovali brez (bolj) intimno-prijateljskih skrbstvenih vezi. Zato so si delfinke kljubovalno nadele ime, da bi naznačile drugačno operacionalno (feministično) logiko, ki svoj intelektualni kozmos podlaga s skrbjo za drugo, z investicijo v odnose in vezi. Priprava hrane je razprostrla po površini tisto, kar običajno ostane zakrito, čas za branje in pisanje je vselej zvezan s tem, da nekdo drug opravlja skrbstveno delo namesto tebe ali pa, da je del časa nujno podvržen tudi temu.¹⁴

Festivalsko-delfinski krožek je torej naznačil to, s čimer se je festival v svojem poteku ves čas ukvarjal. V abruptno-politični situaciji, kjer so pravice, nekoč izbojevalne, ponovno postavljene pod vprašaj znotraj naturalistične ideologije vzpenjajočih se nacionalizmov, se je vse osredinilo okoli zastavka družbeno določenega mesta žensk v zgodovini, vprašanja reproduktivnih pravic in alternativnih modelov organizacije reprodukcije. Na to je opozorila tudi 100. obletnica oktobrske revolucije, ki je pomembno prispevala k boju za enakopravnost žensk ter daljnovidno uveljavila pravico do splava. Razstava *Zgodovina mizoginije: O splavu* avtorice Laije Abril je, v sicer ne najbolj domišljeni postavitvi, razkrila dolgo zgodovino ilegalnih DIY

¹¹ Ibid. 904

¹² Ibid. 904

¹³ V manifestu zapišejo, da je sestrovščina neologizem, ki skuša v sestrščino integrirati *ov*, da bi presegla opozicijo med bratovščino in sestrščino, hkrati pa naznačila tudi preseganje ekskluzivnosti maternice.

¹⁴ Brezavšček, Pia in Čičigoj, Katja. *Nous sommes les delphi(n)s. Intervju*. Sektor ž. Radio Študent. Dostopno prek: <https://radiostudent.si/druzba/sektor-z/nous-sommes-les-delphyns> (30. 10. 2017)

mesarskih tehnologij splava, ki se še vedno uporabljajo tam, kjer je ta prepovedan. Pogosto gre za kriminalne združbe, ki organizirajo prevoze v sosednje države na klinike ali v kakšno manj medicinsko okolje. Na Poljskem so znani nizozemski čolni za splav. Razširjena je tudi uporaba tablet, ki krožijo po črnem trgu, mizoprostol in arthotec, ki ga v osnovi uporabljajo za zdravljenje osteoporoze. Ženske so uporabljale vroče kopeli, neučinkovite metode "šoka", pletilk, ribjih kosti, puranjih peres, dežnikovih špic, obešalnikov, s katerimi so si predirale maternice in postrgale plod. Tudi tolčenje s kladivom po trebuhu, puščanje krvi in vaginalno vstavljen čili s terpentinom in ginom so široko uporabljene metode, ki so se mnogokrat iztekle v okužbe, strdke, neplodnost ali smrt. Države, kjer je splav še danes prepovedan, so denimo Poljska, Irska in Malta, večina afriških držav; dovoljen ni niti v Braziliji, Čilu, Argentini, Salvadorju in Dominikanski republiki, kar ima nemalo opraviti s kolonialistično zgodovino in (uvozom) krščanstv(a)om.¹⁵

Gostujoči francoski sociolog Éric Fassin je v predavanju *Družinski red, spolna demokracija in človeška ekologija* opozoril zlasti na stališče Vatikana v odnosu do spolnega reda. Papež Bendikt je v boju za meje demokracije razvil argument "človeške ekologije",¹⁶ ki vprašanje seksualnosti ponovno trdno zveže z normativno delujočim konstruktom "naravnega". "Tako, kot je potrebno zavarovati deževni gozd, je treba braniti heteroseksualno poroko". Dikcija, ki jo uporablja Vatikan, podčrtuje heteroseksualnost kot naravno, vendar izjemno krhko kategorijo, pri tem pa naravna institucija predpostavi pronatalistično logiko *neregulacije* reprodukcije, torej prepoved kontracepcije in splava. Argument je teološki, vendar tudi političen. Spol obravnava kot ahistorično, nespremenljivo kategorijo, ki jo definira zunanje (transcendentno) stališče, ki prav zaradi mesta utemeljevanja, tj. narave, po Fassinovem mnenju paradoksalno ne bi potrebovala politične arene. Ko Fassin uvede vprašanje seksualne demokracije, meri zlasti na tiste (demokratične) družbe, ki trdijo, da se same definirajo, da so jim zakoni in norme imanentni. Gre za vprašanje, ki je središčno tudi za Foucaultovo misel. V prvi knjigi *Zgodovine seksualnosti*, kjer Foucault razvija pojem biopolitike, začrta premik od suverene k moderni oblasti, ki vselej upravlja z normami, te pa so prej na strani kreacije, ekspanzije, preračunavanja tveganja in logike *laissez faire* kot pa prepovedovanja.

Vselej pa je spekuliranje s prihodnostjo otrok stvar masivnih oblastniških investicij, ki vztrajajo pri konzervativni politiki transportacije nacije skozi čas. Medikalizirano telo porodnice, priklenjeno na posteljo kakšne izmed bolnišnic, ki žensko obravnava kot "nesnico", je vztrajajoča reproduktivna paradigma. Za žensko še vedno trdovratno velja, da se ta v svojem

15 "8. decembra 2015 se je začel izredni jubilej milosti. To je bilo enoletno obdobje, v katerem je papež Frančišek dovolil vsem katoliškim duhovnikom na svetu, da odpuščajo greh storjenega splava. Novembra 2016 je papež pooblastil duhovnike, da brez odlašanja odpustijo greh splava, čeprav še zmeraj šteje za "hujši greh, saj naredi konec nedolžnemu življenju". V skladu s 58. odstavkom Evangelija življenja Janeza Pavla II. iz leta 1995 je splav "umor" in ženske, ki naredijo splav, bi morale biti izločene iz cerkve" (odlomek iz razstave).

16 Prav (revolucionarna) ekologija je po drugi strani program, ki ga Firestone zveže z namerami feminizma. Obema naj bi šlo za vzpostavitev umetnega ravnotežja na mestu, kjer naj bi stala narava. V primeru feminizma je tehnologija tista, ki vzpostavlja možnosti za prevlado opresivnih naravnih pogojev, s svojimi kulturnimi ojačevalci, nova ekologija pa naj bi iskala načine osvobajanja človeštva tiranije biologije. (Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Book. Str. 193)

spolu najbolj udejanji, ko postane mati. S tovrstnimi mitologijami je obračunavala uprizoritev *Idealna* (Pia Brezavšček, Barbara Krajnc Avdić, Saška Rakef), ki skuša spraviti na površino tisto, kar se kotali po temačnih kotih, kar je prikrito s sramom in plahim občutkom lastne nezadostnosti v razmerju do družbene zapovedi biti idealna mati. Razkošna snežno bela obleka v odrski sredini (delo Irene Pivke) spominja na pajkasto strukturo s stoterimi nogami in rokami, s katero lahko mati pajkovka podpre vse konce hkrati. Omniprezentna obleka mater pogoltne, vanjo se zapleta, a pri tem tudi sama pridno "veze in prede in plete in kvačka" (odlomke iz predstave). Slike, ki jih pred nami riše odrska podoba, nekoliko spominjajo na slike Lucie Dovičakove, stotero nog in rok, stotero prsi, ki dojijo, kot da bi šlo za meso, ki se lahko poljubno širi v neskončnost, ko postane meso za drugo meso in se ji malček/malčica nenehno zajeda v lastno telo.¹⁷ Beauvoir zapiše, da družba obda mater z značajem svetosti.¹⁸ Zdaj lahko razkazuje svoje prsi, te niso več, kot nekoč, erotični objekt – so izvir življenja.¹⁹ Z materinstvom ženska postane še toliko bolj meso, življenje in imanenca, kar so tudi sicer atributi feminilnosti, vsiljeni z logiko patriarhata. Mati, ki je odtujena v svojem telesu, živi v utvari, da je zakoreninjena vrednota, bitje *na sebi*.²⁰ Dojenje mater spreminja v doječo mašino, nalaga ji sužnost, otekle žleze, stisk otrokovih ust jo boli in ji pušča rane. Mastitis. Izčrpanost. Brezvoljnost. Osamljenost. Mati v otročičku pogosto najde še vse kaj drugega kot njegovo ljubkost in nežnost in neskončno srečo. Uprizoritev obračunava z ambivalentnostjo s pomočjo odpora in izstopa, in ko se v masturbacijskem užitku vrača k sebi, prekinja tudi logiko mazohističnega predajanja, ki duši vsa njena hotenja in njena ugodja – razkrije se nam lahko tudi kot kruta in maščevalna.²¹

Ob dekonstrukciji mita matere je potrebno dekonstruirati še pojem družine, kamor sta zaklenjena ženska in otrok. Otroštvo kot zgodovinska kategorija, ki jo konceptualizira Firestone,²² predvsem kaže, da sta otroškocentričnost in psihologizacija odraščanja razmeroma nov pojav, vezan zlasti na konstitucijo moderne družine, na razmerje otrok – mati in na vpekljavo univerzalnega in obveznega izobraževanja otrok. Vsakršni poskusi drugačnih načinov delovanja so grožnja instituciji družine, s tem pa oblastniškim investicijam. Sicer ne obstaja nikakršno zagotovilo, da ne imeti otrok, ne biti poročen, ne imeti družine, že nujno predpostavlja drugačne poteke načinov delovanja. Boje je treba zastaviti v njihovi partikularnosti. In zato je (heteroseksualna) družina mesto boja *par excellence*. Anna Linder v eksperimentalnem filmu *Kurbazaspermo* naznači prav politično potencialnost kvirovskih teles, reprodukcije in kvirovske razširjene družine. "Odrasli in otroci v filmu sestavljajo kvirovske skupnost, v kateri se vzpostavljajo relacije v različne smeri, v kateri kombinacije odnosov niso dorečene in fiksne, v kateri obstaja več potencialnih prihodnosti, kot bi jih določala heteronormativna temporal-

17 Beauvoir, Simone de. 2013. *Drugi spol. Druga knjiga. Doživeta izkušnja*. Ljubljana: Založba Krtina. Str. 308

18 Ibid. 308

19 Ibid. 308

20 Ibid. 308

21 Lobnik, Alja. *Niz slik, ki se neizprosno zaletavajo v mit o materinstvu in ga dekonstruirajo*. Kriterij.si Dostopno prek: <http://www.kriterij.si/node/25> (30. 10. 2017).

22 Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Book. Str. 72–104

nost ali kvirovski skepticizem do reprodukcije in prihodnosti”.²³ Tudi tehnologizacija in mašinizacija reprodukcije (in vitro oploditev, gojenje maternic itn.) omogočata teren za predruganje spolnih vlog in družbene stratifikacije ter preseganje antropocentričnih matric delovanja. V odnosu tehnologija – emancipacija pa vendarle tudi najbolj žgoče tehnoutopistke niso stavile na imanentno emancipatoren potencial tehnologije. Ta je vselej zvezana z mehanizmi oblasti, kljub temu pa lahko v njih vsaj utopično zastavimo iskanje emancipacijske organizacije reprodukcije.²⁴ Ksenofeministke v svojem manifestu zapišejo: “Tehnologija ni inherentno progresivna. Njene rabe so spojene s kulturo v pozitivni povratni zanki, ki onemogoča linearno sosledje, predvidevanje in absolutno previdnost. Tehnoznanstvena inovacija bi morala biti povezana s kolektivnim teoretskim in političnim mišljenjem, v katerem ženske, kvir in spolno nekonformne osebe igrajo vlogo brez primere”.²⁵

Razstava *Liminalni agenti* Špele Petrič in Mihe Turšiča pod kuratorstvom Tjaše Pogačar združuje več projektov (*Voyager*, *Naval Gazing*, *Skotopoeza*, *becoming.a(thing)*), med katerimi je tudi samostojni projekt Špele Petrič *Fitoteratologija*, ki raziskuje medvrstno soočanje in mišljenje o svobodi reprodukcije, kjer se spolna reprodukcija in krvno sorodstvo umakneta drugim, medvrstnim načinom prenosa informacij in mešanja. V povsem sterilnem okolju, pri regulirani temperaturi rastejo rastline (obstoj je povsem prekaren in v določenem smislu razkriva relacije v biotehnologiji oz. znanstvene pristope), ki jih avtorica imenuje fitopolutani. Spočela jih je z biotehnoškim postopkom iz njihove telesne oziroma nespolne celice. Iz svojega urina je izločila spolni hormon, ki se skupaj z rastlinskimi nahaja v inkubatorju in z informacijo o njenem telesu vpliva na njihovo rast. Mediatorji komunikacije so hormoni. Ti niso zgolj besede, so potencial za morfološko ustvarjanje. Hormoni v našem telesu med našim razvojem urejajo sekundarne spolne znake, kot denimo metabolizem, rast, tip telesa in tako se na svoj način to dogaja tudi pri rastlinah. Hormoni niso sporočevalci, ampak so potencialnost za preoblikovanje rastline, saj je z njimi informirano rastlinsko okolje. Medsebojna kognicija umetnice in rastline obstaja na ravni telesnih snovi, ki vplivajo na fenotip rastline. Te snovi omogočajo konvergentne točke na signalnih poteh obeh organizemskih tipov, na katerih se sicer pozabljena evolucijska povezava med rastlino in človekom še ni izgubila. Gre za nekakšno apropiacijo znanstvenega postopka, s katero avtorica raziskuje poteke fizičnih povezav med rastlino in človekom, kar Haraway imenuje *kinship*, torej ustvarjanje sorodstvenih vezi onkraj ustaljenih krvnih povezav z mentalno, čustveno in fizično investicijo. Pri tem je nujno omeniti, da avtorica ne ustvarja hibridizacije med človekom in rastlino, kot bi jo denimo razumeli s pomočjo DNK. Ne gre za genetsko spreminjanje rastline s človeškim dednim materialom, ampak

23 Šepetavc, Jasmina. 2017. *Zapiski o času*. Šum #8: 879 - 894. Str. 891

24 “Tehnologija danes že ustvarja umetne maternice. Kadar je otrok gojen in je možno misliti alienacijo maternice, lahko mislimo tudi preokret spolnih vlog in ženskega telesa. Po drugi strani pa se pojavlja vprašanje, kdo si bo to sploh lahko privoščil, komu bo takšna tehnologija dostopna. Podobno kot je z zdravstvom in ginekološkimi pregledi. Ponekod je dostop do storitev izjemno otežen. Skupina španskih aktivistk ustvarja DIY laboratorije, kjer hekajo tehnologijo, z napravami pa skušajo opolnomočiti tiste skupine, ki dostopa do storitev nimajo. Znanje torej reappropriirajo. Gre za vprašanje tehnološke rabe in njene dostopnosti” (Reba, Teja. 2017. *Intervju za dotični članek*. Ljubljana: Mesto žensk).

25 Cuboniks, Latoria. 2017. Ksenofeminizem: politika za alienacijo. Šum #8: 853 - 866. Dostopno prek: <http://sumrevija.si/izid-sum8/> (30. 10. 2017). Str. 854.

za informacijo, ki se posreduje preko sporočevalcev. S tem pa nagovarja ključno paradigmo: po petdesetih letih genetskega determinizma razširja pogled na to, kako se celice in organizmi soustvarjajo. Fokus je zdaj na celotnem celičnem kompleksu, organizemskem kompleksu oziroma ekosistemu.²⁶ Ko Monique Wittig v drugi knjigi *Lezbično telo* uporablja metaforiko, jo vselej rabi v odnosu do fragmentacije ženskega telesa, da bi ga destabilizirala in iztrgala iz kalibriranja z maskulinimi diskurzi.²⁷ V tem smislu je določena usmeritev tovrstnih bioart praks, ki se iz performerjevega telesa premeščajo na neidentitetno, necelovito in fragmentirano telo, lahko razumljena v tej miselni spregi, čeprav po svoje predstavlja tudi ploden teren za politične investicije, ki lahko upravljajo z biološko maso.²⁸ Vselej se gibljemo v napetostih oblasti in odpora.

“Če je narava nepravilna, spremenimo naravo!”²⁹, sklenejo ksenofeministke v svojem manifestu in z njimi lahko sklenemo tudi me, saj se je festivalska izvedba gibala prav na njihovem terenu. V svojih naravnostih je nadaljevala delo, ki ga je pred njo in zanjo opravilo bogato število izvedb, a se je po drugi strani v svoji fragmentiranosti in antispektakelskosti odprla zlasti za diskurzivne, akcijske in participatorne modele, kar je do določene mere zagotovo zvezano tudi z vprašanjem produkcijskih kapacitet. Vanjo so se naselila okolja, ki so v svojih diskurzivno-teoretskih zastavkah naravnala teren za umetniške vsebine in akcijske materialno-(re)produkcijske prakse, ki so lahko v tovrstni spregi blagodejno prehajale med ravnmi političnega, materialnega in konceptualnega organiziranja. Času neprimerno so reartikulirale vprašanja in neusmiljeno pretresle tudi lastno miselno tradicijo.

²⁶ Rakef, Saška. *Svoboda reprodukcije - v dialogu z Mestom žensk oziroma prostor za javno debato, ki nastaja na presečišču umetnosti, znanosti, aktivizma in medijev*. Intervju s Špelo Petrič. Ljubljana: Program Ars. Dostopno prek: <https://ars.rtvsllo.si/2017/10/ars-humana-127/> (30. 10. 2017).

²⁷ Wittig v Šepetavc, Jasmina. 2017. *Zapiski o času*. Šum #8: 879 - 894. Str. 888

²⁸ Burja, Maja. 2017. *Kako misliti nenavadna srečanja*. Šum #8: 935 - 953.

²⁹ Cuboniks, Laboria. 2017. *Ksenofeminizem: politika za alienacijo*. Šum #8: 853 - 866. Dostopno prek: <http://sumrevija.si/izid-sum8/> (30. 10. 2017). Str. 866.

Povzetek

Tekst se loteva premisleka, v kakšna razmerja vstopa festival s pahljačo sodobnih feminizmov, denimo kakšne vezi plete s posthumanističnimi pristopi in ekologijo (ekofeminizem), z antirasističnimi in antikolonialističnimi stališči ter nenazadnje s svojimi zgodovinskimi konstituenci; katerim naravnostim, ki jih je pred njim in zanj opravilo bogato število izvedb, sledi. Po drugi strani pisanje sledi določenim premenam, ki so se pokazale zlasti v fragmentiranosti in antispektakelskosti festivala, ki se je razprl za diskurzivne, akcijske in participatorne modele, kar je do določene mere zagotovo povezano tudi z vprašanjem produkcijskih kapacitet. Vanj so se naselila okolja, ki so v svojih diskurzivno-teoretskih zastavkah naravnala teren za umetniške vsebine in akcijske materialno-(re)produkcijske prakse, ki so lahko v tovrstni spregi blagodejno prehajale med ravnmi političnega, materialnega in konceptualnega organiziranja.

Summary

This article considers the relations the festival City of Women enters into with a wide range of contemporary feminisms, for instance what kinds of links are forged with post-humanist approaches and ecology (ecofeminism), with antiracist and anticolonial positions, and with their historical constituents; which orientations, carried out before and after it by a large number of festival editions, it follows. At the same time this piece of writing traces the changes expressed particularly in the fragmented and anti-spectacle nature of the festival, open to discursive, activist, and participatory models, which up to a point is certainly also associated with the question of production capacities. The festival has come to be occupied by environments that in their discursive-theoretical setups have prepared the ground for artistic content and activist material-(re)productive practices that in this form have gently passed among the levels of political, material and conceptual organizing.

Ključne besede

Mesto žensk, Sestrovščina Delfink, Zgodovina mizoginije: O splavu, Idealna, Kurbazaspermo, Fitoteratologija

Key words

City of Women, The Sisterhood of the Proud Dolphin, The History of Misogyny: On Abortion; Ideal (M)other; Spermwhore, Phytoteratology

Nevednost in znanstvena spoznanja ali lahkotnost “spregleda” prispevkov žensk

Valerija Vendramin

V tem prispevku bom izhajala iz feminističnih tematizacij znanosti oziroma feminističnih epistemologij, ki so ugotavljale in definirale diskriminatorne prakse v znanosti na različnih ravneh. Če že, je običajno v akademski in splošni javnosti bolj znan problem institucionalnega izključevanja žensk kot znanstvenic, njihove podreprezentiranosti. Pogosto raje, kot da bi govorili o feminizmu ter njegovih poudarkih in intervencijah, govorimo o ženskah in s tem povezujemo znanstveni stil z biološkim spolom, namesto s političnimi razmerami.

Prolog

Kot pravi Londa Schiebinger, se je treba zavedati razlike med prizadevanji, kako spraviti več žensk v znanost, in prizadevanji, kako spremeniti vednost in pridobivanje vednosti. Prvo se običajno zdi lažja naloga kot drugo. Spremembe v pridobivanju možnosti za znanstvene kariere žensk so seveda nujne, a jasno mora tudi biti, da enakosti ali odprave diskriminatornosti ne bo, če se ne spremenijo še drugi vidiki znanstvene kulture in se uvede ustrezna analiza, ki bo na različnih ravneh reflektirala spol (Schiebinger 1999, 13).

Vsekakor je manj slišati o drugih diskriminatornih platih znanstvene sfere: denimo o prisvajanju prispevkov znanstvenic k razvoju znanosti – kar je pomemben in še zdaleč ne obroben problem ali zgolj manjša anomalija, ki se pojavi tu in tam – ali sploh o zanikanju njihovih odkritij. Temu bi lahko rekli tudi odrekanje epistemske avtoritete (čigavo vednost sprejmemo, čigava dobi ugled in veljavo ...) ali, s podobnim izrazom, epistemska dezavtorizacija.

Kot vedno, moram poudariti, da se seveda zavedam, da obstajajo diskriminacije tudi po drugih oseh marginalizacije, da pa se tu osredotočam na spol. S spolom povezane hierarhije seveda niso edine, ki vplivajo na produkcijo vednosti, in spola ni (več) mogoče razumeti izolirano, pač pa kot komponento v kompleksnih razmerjih z drugimi sistemi hierarhij (Alcoff in Potter 1993, 3). Vse oblike družbene stratifikacije imajo tudi epistemske učinke. Kako se porazdeli kognitivna avtoriteta? Čigave ozadenjske predpostavke so vzete za samoumevne kot izhodišče raziskovanja (Grasswick 2001, xv)? Povezujoč dejavnik vseh teh feminističnih razmislekov je zavedanje o presečišču oblastnih struktur in produkcije vednosti (Grasswick 2001, xv). Kriterije kredibilnosti prepredajo predsodki po različnih družbenih oseh – in (tudi) v znanosti avtorizirajo pripadnike privilegiranih skupin. Oziroma: osebe iz družbeno privilegiranih skupin se zdijo bolj kredibilne kot tiste, ki prihajajo z obrobja, kar pomeni, da so družbeno privilegirane osebe tudi epistemsko v prednosti.

Povedano se nanaša na kredibilnost. Nekaj drugega je t. i. teza o epistemskem privilegiju oziroma privilegirani vednosti podrejenih skupin. Po tej tezi je verjetneje, da nepriviligirani družbeni položaji generirajo perspektive, ki so manj "pristranske" kot perspektive, ki jih generirajo drugi družbeni položaji. V podrobnosti tule ne morem (za nekaj več vsekakor gl. Haraway 1999; Longino 1993; pa tudi Vendramin 2013). Neprivilegirani sicer imajo epistemsko legitimiteto, nimajo pa družbene moči, da bi to legitimiteto spremenili v avtoriteto (Longino 1993, 106–107).

Vključitev oblastnih razmerij v razumevanje oblikovanja vednosti pomeni hkrati tudi, da je treba o epistemoloških vprašanjih razmišljati v povezavi z etičnimi problemi in ugotoviti, da etičnih in političnih vrednot ne gre ločevati od epistemskih praks (tj. praks pridobivanja vednosti). Feministične epistemologije se sprašujejo tudi o utemeljenosti tradicionalne ločitve epistemoloških vprašanj, ki zadevajo status vednostnih izjav, od etičnih, ki zadevajo smeri raziskovanja in produkcije vednosti (Grasswick 2001, xviii).

Ta iztočnica pa nas pripelje k feminističnim tematizacijam epistemologij nevednosti ("*epistemologies of ignorance*"),¹ ki bodo ena od mojih osrednjih niti v tem prispevku.

¹ Osnova je delo Charlesa Millsa *The Racial Contract* (1997), kjer je uveden izraz "obrnjena epistemologija" ("*inverted epistemology*") oz. epistemologija nevednosti v zadevah, povezanih z raso. Sama se opiram na delo Sullivan in Tuana 2007.

Navezala se bom na delo Nancy Tuana (2006; 2004), ki nevednost razume kot bistveno epistemsko prakso, ki diferencira dominantno skupino. Na kratko – saj se k temu še vrnem – nevednost ni manko, benigna vrzel v naši vednosti, ki jo je preprosto mogoče odpraviti, pač pa praksa, ki je posledica izbire, da bomo sledili določenim vrstam vednosti, druge pa ignorirali.²

Najprej bom povedala nekaj več o nevednosti, kot jo konceptualizirajo feministične epistemologije, v nadaljevanju pa bom predstavila problem epistemske avtoritete, nato pa še nekatere konkretne primere odrekanja te avtoritete ženskam, znanstvenicam, in zanikanja njihovih prispevkov k znanosti. Izbrala sem nekaj primerov, ki so se mi zdeli zanimivi (prvi primer) ali razvpiti (drugi primer), ne po kakšnem ključu, pač pa gre zgolj za ilustracijo tez, ki jih predstavljam v članku. (Če se želimo zgražati, je to seveda pravi trenutek.) Poskušala sem se ogniti iskanju zgodovinskih resnic in dodajanju žensk v nekakšno zgodovinsko enačbo – ne gre za to, da bi želela ugotoviti, kaj se je "zares" zgodilo, pač pa za to, da ugotovimo, "kaj je mogoče videti?" in "kdo gleda in od kod?" (Bahovec 2011).³

Nevednost

Če hočemo razumeti kompleksne prakse produkcije vednosti, moramo razumeti tudi prakse, ki razložijo neznano, tj. naš manko vednosti o določenem pojavu, ali v nekaterih primerih prakse, ki vodijo v skupinsko raz-učenje (*unlearning*) nečesa, kar je bilo nekoč v domeni vednosti (Tuana 2006, 2). Cilj je torej raziskati, kako se nevednost producira ali ohranja v različnih okoljih in skozi katere mehanizme – z namenskim ali nehotenim zanemarjanjem, pozabljanjem, kratkovidnostjo ali potlačenjem in velikim številom drugih kulturnopolitičnih oblik selektivnosti (Proctor 2008, 8). Pomembno je poudariti, da med vednostjo in nevednostjo ni simetrije v smislu, da bi bila nevednost nekakšen negativni pol vednosti – čeprav nevednost običajno razumemo kot nekaj, kar je treba popraviti, kot nekakšno odsotnost ali morda praznino, kjer se vednost pač še ni razširila (Proctor 2008, 9).⁴

Nevednost torej ni preprosto manko, vrzel v znanju, epistemski spregled, ki ga lahko hitro popravimo, takoj ko ga opazimo, in ki se pogosto zdi naključni stranski proizvod omejenega časa in virov, ki jih imamo na voljo za spoznavanje našega sveta – čeprav, da, tudi taka neved-

² Tule namenoma uporabljam izraz "ignorirati", da se navežem na angleški izraz za nevednost, ki je "*ignorance*". Obstaja tudi glagol, "*to ignore*", ki dobro zajame aktivnost ali hotenost oziroma odločenost ne vedeti. V slovenščini te povezave ni zaznati.

³ Morda še malo statistike na ravni najvišjih priznavanj znanstvenih in kulturnih dosežkov: do letos je bilo podeljenih 923 Nobelovih nagrad, začenši leta 1901. Ženskam so jih podelili 49 (Marie Curie jo je dobila dvakrat, na dveh področjih). Torej jo je dobilo 48 žensk, največ po letu 2000, ko jo je dobilo 19 žensk. Tudi če upoštevamo, da je bila podeljena tudi organizacijam (27 krat), številke, kot radi rečemo, še vedno skorajda ne potrebujejo komentarja. Navajam po: https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/facts/.

⁴ Nevednost pa ni nujno vedno slaba stvar. Koncept prispevka mi ne dopušča natančnejše preiskati te možnosti, tj. da je nevednost lahko tudi nekaj pozitivnega. Za več o tem gl. Proctor 2008, ali pa denimo Townley 2006.

nost seveda obstaja (Sullivan in Tuana v Sullivan in Tuana 2007, 1–2). Nevednost, kot nas zanima tule, pa je konstruirana, vzdrževana in širjena v svoji povezanosti z avtoriteto. Pojavlja se lahko na različne načine: včasih tisti v središču marginaliziranim ne pustijo vedeti, včasih sami ne vedo za nepravico in krivico, včasih so ta “neznanja” zavestno sproducirana, včasih pa nezavedno generirana in vzdrževana (prav tam). Nevednost ima, tako kot vednost, politično geografijo, je poudaril Robert Proctor (2008, 13),⁵ in nas sili, da se vprašamo: kdo ne ve in zakaj ne.

Nevednost, na kratko, je kompleksen pojav, ki je, tako kot vednost, umeščena, pravi Nancy Tuana (Tuana 2006, 3), ki se navezuje na Donno Haraway in njen koncept umeščenih vednosti, ki je alternativa načinom proizvodnje vednosti, pri katerih trdimo, da nismo nikjer in da vidimo od vsepovsod (Haraway 1999, 305). Projekt raziskovanja nevednosti torej zahteva tudi zmožnost prevajanja praks nevednosti med različnimi skupnostmi, ki so oblastno diferencirane. To pomeni, da razumevanje različnih manifestacij nevednosti in njihovih presečišč z oblastjo zahteva posvečanje pozornosti premenam nevednosti v različnih kontekstih (Tuana 2006, 3).

Pogledi na nekatere pretekle prakse

Vprašanje epistemske avtoritete je mogoče razširiti na veliko število primerov – zgodovinskih in sodobnih – ki pričajo o sistematičnih predsodkih na delu pri posredovanju znanstvenih informacij in praksah prepoznanja.

Leta 1968 je Robert Merton izoblikoval izraz “Matejev učinek”,⁶ da bi opisal pojav, pri katerem se že uveljavljenemu znanstveniku pripiše zasluge za delo, ki ga ni opravil ali ga ni opravil sam. Ker znanstveno zainteresirana javnost lažje prepozna ime, ki ga že pozna, gredo poročevalci in uredniki po bližnjicah, čeprav to pogosto pomeni rutinsko kršenje etičnih norm v znanosti. Znana oseba se za večno vpiše v znanstvene anale, manj znana pa – če ji uspe izogniti se popolni pozabi – je morda omenjena v govoru ob podelitvi Nobelove nagrade (nav. po Rossiter 1993) ali pa kvečjemu postane WOTY (*Woman of the Year* oziroma Ženska leta), kot se je to zgodilo fizičarki Lise Meitner.⁷

Margaret Rossiter je zato po analogiji z “Matejevim učinkom” oblikovala izraz “Matildin učinek”, po ameriški feministki Matildi Joslyn Gage (1826–1898).⁸ Matildin učinek označuje zanikanje/“spregled”/ignoriranje dosežkov znanstvenic, katerih delo je potem pogosto pripisano moškim kolegom. So seveda tudi izjeme, npr. Marie Skłodowska Curie, prva ženska, ki je dobila Nobelovo nagrado (prvo je dobila leta 1903 za fiziko, leta 1911 pa še eno, tokrat za kemijo), a izjema – če natančneje pogledamo – je le delna: odbor za podeljevanje nagrad je najprej hotel pode-

⁵ Robert Proctor in Londa Schiebinger predlagata za študij nevednosti izraz “agnotologija” (gl. Proctor 2008).

⁶ Prim. *Evangelij po Mateju*, 13:12: “Kdor namreč ima, se mu bo dalo in bo imel obilo; kdor pa nima, se mu bo vzelo tudi to, kar ima.”

⁷ Lise Meitner je desetletja delala z Ottom Hahnem na nečem, kar se je kasneje izkazalo za jedrsko cepitev. Leta 1944 (pravzaprav leta 1945, a za leto nazaj) je za to samo Hahn dobil Nobelovo nagrado.

⁸ Za več podatkov o Matildi Joslyn Gage gl. npr. Rossiter 1993, 335.

liti nagrado le Pierru Curieju in Henriju Becquerelu, na vztrajanje švedskega matematika Magnusa Göste Mittag-Lefflerja (sicer člana odbora) in samega Pierra so vključili še Marie.⁹

V nadaljevanju bi rada opozorila na nekatere "spreglede", delne poglede in kar je še takih, z vizualno percepcijo povezanih izrazov. Pravzaprav tu nismo daleč od tega, o čemer govori Donna Haraway (1999, 310) – ki se sicer ne sklicuje na epistemologije nevednosti – a zdi se, da bi se ob vprašanju znanosti v feminizmu lahko navezali tudi na to. Zgodovine znanosti so, pravi Donna Haraway, prakse vizualizacije: kako gledati, od kod gledati, kako je gledanje omejeno, kdo je zakrit, kdo interpretira vizualno polje. Tu smo pri vprašanju znanosti na vojaški način: gre za boje, kaj bo veljalo za racionalne opise sveta – to so boji o tem, kako gledati (prav tam). Z drugimi besedami, način, kako kaj vidimo, je tudi način, kako nečesa ne vidimo – fokus na zadevo A pomeni spregled zadeve B (Burke, nav. po Proctor 2008, 14).

Primer 1: "Zunaj neka ženska nekaj sprašuje"¹⁰

Prvi primer "spregleda" je astrofizičarka Cecilia Payne-Gaposchkin, ki je leta 1925 v svoji doktorski disertaciji podala tezo o kemični homogenosti vesolja, v katerem prevladujeta vodik in helij (in ne železo oziroma kovine, kot je veljalo dotlej), pa ji niso verjeli in v disertaciji je svojo trditev zanikala (prim. Farrar 2003). Tule so interpretacije nekoliko deljene, glede tega, kako grobo so njeno tezo zavrnil. Starosta ameriških astronomov Henry Norris Russell, ki so mu disertacijo poslali v branje, je tezo vsekakor zavrnil, češ da to ni mogoče (Sobel 2017). Čez nekaj let si je premislil in tezo sam lansiral, postalo je evidentno, da je imela Cecilia Payne-Gaposchkin prav, čeprav je na podlagi njegove ocene svojo tezo v disertaciji relativizirala kot nekaj, "kar prav gotovo ne drži".

Ta primer je vsekakor zanimiv tudi s širšega vidika oblikovanja oziroma "ustvarjanja" znanstvenih dejstev. Kot se sprašuje biologinja Ruth Hubbard: kdo so tisti izmed nas, ki jim je to dovoljeno (Hubbard 1988, 6)? "Delanje" znanosti je družbeni proces in znanstveni zakoni in "dejstva" odsevajo interese privilegiranih, ki so jih ustvarili, pravi Ruth Hubbard. Poanta pa je, da so včasih znanstvena dejstva tudi protiintuitivna (npr.: Zemlja se vrti okoli sonca.) – če smo priznani kot "ustvarjalci dejstev" (*fact-makers*), potem nam ljudje verjamejo, četudi pravzaprav nimajo orodij, da bi lahko ocenili, da gre za dejstva ali fikcijo (prav tam).

⁹ Marie Curie, https://en.wikipedia.org/wiki/Marie_Curie (14. september 2017).

¹⁰ Prim. Farrar 2003, od koder je tudi naslov tega razdelka. "Neka ženska" je seveda Cecilia Payne-Gaposchkin.

Primer 2: “Naša Rosy”

Za drugi primer “spregleda” sem izbrala biofizičarko Rosalind Franklin, katere rentgenski posnetki so bili velikega pomena pri odkritju strukture vijačnice DNK, po katerem danes (ali vsaj do nedavnega) poznamo v glavnem zgolj Jamesa D. Watsona in Francisa Cricka. Primer Rosalind Franklin je paradigmatični primer, ki ga navajajo feministične študije, o tem, kako se prispevki nekaterih (žensk) kar “pozabijo”. Tukaj mi ne gre za to, da bi razsojala, do kakšne mere je “*the stealing myth*”, torej domneva, da so si (moški) znanstveniki kratko malo vzeli za sluge za nekaj, do česar se niso prikopali sami, utemeljen, pač pa za to, da pokažem, kako lahko se stvari spregledajo. Matthew Cobb pravi (Cobb 2015), da se je ta “mit” pojavil izključno zaradi Watsonovih komentarjev o “Rosy”, ki so res izjemno seksistični,¹¹ in je neutemeljen. Dejstvo pa je, da je njen prispevek pogosto spregledan ali pa ovrednoten kot manj pomemben v luči briljantnega razuma glavnih dveh protagonistov.

Dejstvo sicer je tudi, da so Nobelovo nagrado za fiziologijo ali medicino leta 1962 podelili Francisu Cricku, Jamesu Watsonu in Mauriceu Wilkinsu – nagrade, kot določajo pravila, ni mogoče podeliti posthumno (Rosalind Franklin je umrla leta 1958)¹² in ne več kot trem osebam hkrati. To slednje je prav tako mogoče problematizirati, saj so odkritja običajno, vsaj v naši sodobnosti, kolektivno podvzetje, prakse podeljevanja Nobelovih nagrad pa, kot kaže, še vedno izhajajo iz velikih zgodb o posameznikih – osamljenih genijih, ki denimo kukajo v svoje epruvete (Schiebinger 1999, 181).¹³

11 Prim. Watsonovo knjigo *Dvojna vijačnica* (ki jo imamo tudi v slovenskem prevodu: Watson 1975, npr. str. 34–35). Bolj nedavni – in ker je to zelo razvpit primer, bom kratka – je primer nobelovca Tima Hunta, ki je leta 2015 izjavil, da so z dekleti v laboratoriju težave, saj se zaljubljajo ali pa se kolegi zaljubljajo v njih, občasno pa tudi jokajo, zato bi bilo dobro imeti po spolu ločene laboratorije (gl. npr. McLain 2015). Tima Hunta so zaradi tega domnevno humornega vložka v njegovem govoru odstranili z več akademskih pozicij. Moje stališče (strinjam se s Sylvio McLain (2015)) je, da je v končni fazi osrednji problem ta, da znani (in priznani) znanstveniki menijo, da je racionalno nastopiti v javnosti in govoriti tovrstne absurde stvari. Medtem (tj. med pisanjem tega prispevka) smo dobili tudi (osvežen) slovenski primer, ki je bil zelo odmeven v medijih, ko je profesor pravne fakultete – med drugim – izjavil, da v vsej zgodovini ni bilo res velikega znanstvenika ženskega spola (prim. Vogrinc 2017). Ta in njegove druge z ženskami povezane sporne izjave so odnesle le njegovo kandidacijo za člana odbora Organizacije združenih narodov za človekove pravice.

12 Razen če je prejemnik (ali prejemnica) umrl po tem, ko so že razglasili, da jo je prejel.

13 Podoba znanstvenika in znanosti je poseben problem, ki bi se mu tudi veljalo posvetiti.

Primer 3: Imajo enačbe spol?¹⁴

Primerno je, da se za konec obrnemo tudi v slovenski prostor k zadevi, na katero sem naletela ob iskanju primerov seksistične rabe jezika. Deloma gre sicer tudi za jezikovno problematiko, a primer je iz znanosti in v ozadju ni nič drugega kot *nevednost*.

Leta 2005 je v slovenskem prevodu izšel učbenik Rodneyja Boyerja z naslovom *Temelji biokemije*. Po besedah založnika je to po skoraj tridesetih letih prvi sodobni učbenik biokemije, preveden v slovenščino. V učbeniku je omenjena tudi enačba, ki se v biokemiji uporablja za opis kinetike encimskih reakcij, poimenovana pa je po nemškem kemiku Leonorju Michaelisu in kanadski kemičarki Maud Menten. V slovenščini (ne le v omenjenem učbeniku) je ta zveza najpogostejše prevajana kar kot Michaelis-Mentenova enačba,¹⁵ tako torej, kot bi enačbo poimenovali po dveh moških (kar ni osamljen primer napačnega prevajanja oziroma pripisovanja avtorstva formulam).

Kot pravi Angelika Vižintin (2017), je na urednika knjige Matjaža Zorka in urednico Metko Renko naslovila vprašanje, zakaj so se odločili za prevod "Michaelis-Mentenova enačba". Po poročanju avtorice sta odgovorila, da je o prevodu razpravljalo vseh dvanajst prevajalk in prevajalcev ter da so se odločili za ta izraz predvsem zato, ker je to pri nas ustaljen izraz (*sic!*). Dodatno sta argumentirala, da je izraz v tujih jezikih podoben: *Michaelis-Menten equation*, *l'équation de Michaelis-Menten* oziroma *Michaelis-Menten-Gleichung*.

Oba argumenta sta na zelo šibkih nogah, saj ne le, da kažeta neobčutljivost za ideološke vrivke, kar sklicevanje, da je to vedno tako bilo (četudi je poimenovanje napačno!), prav gotovo je, pač pa tudi nepoznavanje jezikovnih praks in specifik drugih jezikov. V gornjih primerih iz drugih jezikov so zveze pravilne oziroma ustrezne, zato so, kot pravi Angelika Vižintin, tovrstne primerjave "brezpredmetne", s čimer se je seveda mogoče samo strinjati.

¹⁴ V kar največji meri sem zavezana Angeliki Vižintin in njenemu prispevku na Radiu Študent.

¹⁵ Med izjemami je sicer slovenska Wikipedija, ki uporablja izraz Michaelis-Mentenina enačba (zadnja sprememba junij 2017), kar pa jezikovno ni ustrezno. Morda najbolje bi bilo reči "enačba Leonorja Michaelisa in Maud Menten".

Nekaj zaključnih besed

V prispevku sem poskušala začrtati tematiko epistemske avtoritete, ki sem jo vezala na spol. Vprašanje epistemskih subjektov ali “kdo ve” je v feminističnih epistemologijah osrednjega pomena (Grasswick 2004, 85).¹⁶ Bistvene prakse nevednosti so načrtane z družbenimi položaji in načini verjetja (ki jih proizvajajo različni strukturni družbeni pogoji), ki so v določenih primerih epistemske depriprivilegirani (Alcoff 2007, 40).

Epistemska umeščenost, kot pravi Linda Martín Alcoff (2007, 42), vključuje več kot le mesto spoznavajočega v prostoru in času, in predlaga naslednji zaključek: (1.) vsi spoznavajoči so umeščeni v prostor in čas in imajo specifične izkušnje, navade, interese ipd. (2.) Specifičnost umeščenosti je relevantna za sodbe o kredibilnosti, plavzibilnosti, koherentnosti ipd. (3.) Iz tega sledi, da spoznavajoči niso zamenljivi. (4.) In končno: spoznavajoči niso epistemske enakovredni, omejujejo in omogočajo njihovi specifičnosti njihovih družbenih lokacij. Miranda Fricker s tem v zvezi govori o epistemski nepravilnosti, ki jo označi kot obliko (posredne ali neposredne) diskriminacije. Če je spoznavajoči_a dojet_a kot epistemske manjvredne_na, ima seveda to negativne učinke tudi na to, kako je dojet_a v neepistemskih okvirih (Fricker 2017, 53). Tezo je mogoče tudi obrniti: tisti_e, ki so neepistemske dojeti_e kot manjvredni_e, se tudi epistemske ne morejo ustrezno avtorizirati. Med mehanizmi, ki vzdržujejo epistemske nevednosti, ki ohranja sistematično nevedenje, je tudi oporekanje epistemski zanesljivosti – predsodki denimo vplivajo na to, da poslušalec govorki pripiše majhno stopnjo kredibilnosti (Fricker 2007, 1).¹⁷

Tematika, ki sem jo tudi poskušala razdelati v omejenem okviru, zadeva pravzaprav tudi vprašanje znanosti v kar najširšem pomenu, saj se vprašanja “kaj vemo?” dotika preko vprašanja “kdo ve?” (oziroma komu verjamemo, da ve). Hkrati sem poskušala pokazati, da za izboljšanje položaja žensk v znanosti še zdaleč ne zadošča uravnoteževati števila moških in žensk, pač pa se je treba ozreti širše in pogledati, kam je usmerjen znanstveni pogled in kakšna je struktura znanstvenega spoznanja. Na ta način¹⁸ je tudi mogoče osvetliti možnosti in pogoje na povsem pragmatični ravni iskanja vzrokov za majhno število žensk/znanstvenic višje na akademsko-hierarhični vertikali in, denimo, umikanja ovir, ki stojijo na tej poti. (Jasno pa je seveda tudi, da to ne pomeni avtomatičnih sprememb v znanosti – ženske niso nujno akterke odpiranja znanosti ženskam.) Prizadevanja, ki se osredotočajo le na ženske, “spregledajo” pa raven institucij in ideologij, ne morejo biti uspešna, saj izhajajo iz poenostavljenih razumevanj procesov, ki so tu na delu (Schiebinger 1999, 12). V tem smislu razumem uvide, ki jih prinaša naveza feminizma in znanosti – ta naveza lahko ustrezno pretehta položaj ženske kot subjekta v znanosti in razmisli o znanstvenih kulturah, (ne)vedenju in (ne)videnju.

16 Heidi Grasswick napotuje tudi k širšemu feminističnoepistemološkemu razmisleku o spoznavajočem, ki ni individualen (atomistično razumevanje označuje spoznavajoče kot generične in samozadostne), in predlaga interaktivnost, umeščenost, “posamezne-osebe-v-skupnosti” (*individuals-in-communities*) (Grasswick 2004, 86). Ta razmislek bi bil uporaben tudi pri našem razdelovanju epistemske avtoritete in kognitivnih standardov.

17 Spol (poslušalec, govorka) sem interpretativno in glede na poante v besedilu dodala sama, v angleščini seveda ni razviden.

18 Zahvaljujem se urednicama za pripombe k prvi različici tega besedila, zlasti kar zadeva zaključke.

Literatura

- Alcoff, Linda Martín: *Epistemologies of Ignorance. Three Types*. Race and Epistemologies of Ignorance. Ur. Shannon Sullivan in Nancy Tuana. Albany: State University of New York, 2007, 39–57.
- Alcoff, Linda Martín, in Potter, Elizabeth: *Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology*. Feminist Epistemologies. Ur. Linda Martín Alcoff in Elizabeth Potter. London in New York: Routledge, 1993, 1–14.
- Bahovec, Eva D.: *Ženske in znanost – kaj je mogoče videti in česa ne?*, 2011; http://www.mizs.gov.si/fileadmin/mvzt.gov.si/pageuploads/pdf/znanost/Zenske_v_znanosti/Bahovec.pdf, 2011 (1. 10. 2017).
- Cobb, Mathew: *Sexism in Science: Did Watson and Crick Really Steal Rosalind Franklin's data?*, 2015; <https://www.theguardian.com/science/2015/jun/23/sexism-in-science-did-watson-and-crick-really-steal-ro-salind-franklins-data> (1. 10. 2017).
- Farrar, Roy: "There's a Woman out There Asking Questions!", 2003; <http://socialistworld.net/eng/2003/07/07science.html> (25. 9. 2009).
- Fricker, Miranda: *Evolving Concepts of Epistemic Injustice*. The Routledge Handbook of Epistemic Injustice. Ur. Ian James Kidd, José Medina, in Gaile Pohlhaus, Jr. Milton Park in New York: Routledge, 2017, 53–60.
- Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice: Power and Ethics in Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gomboc, Andreja: *Ženske v astronomiji*, 2016; http://www.mizs.gov.si/fileadmin/mizs.gov.si/pageuploads/Znanost/doc/Zenske_v_znanosti/Posvet_2016/Gomboc_Zenske_v_astronomiji.pdf (11. 9. 2017)
- Grasswick, Heidi: *Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects*. Hypatia 3/2004, 85–120.
- Grasswick, Heidi. 2001. *Introduction: Feminist Epistemology and Philosophy of Science in the Twenty-First Century*. Feminist Epistemology and Philosophy of Science. Power in Knowledge. Ur. Heidi Grasswick. Dordrecht, Heidelberg, London in New York: Springer, xiii–xxx.
- Haraway, Donna: *Umeščene vednosti: vprašanje znanosti v feminizmu in privilegij paricalne perspektive*. Opice, kiborgi in ženske: reinvenicija narave. Ljubljana: Studentska založba, 1999.
- Hubbard, Ruth: *Science, Facts, and Feminism*. Hypatia 1/1988, 5–17.
- Longino, Helen E.: *Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science*. Feminist Epistemologies. Ur. Linda Martín Alcoff in Elizabeth Potter. London in New York: Routledge, 1993, 101–120.
- Marie Curie, https://en.wikipedia.org/wiki/Marie_Curie (14. 9. 2017).
- McLain, Sylvia: *Cry, cry, cry (for Tim Hunt and Backwards Nobel Laureates)*, 2015; <https://www.theguardian.com/science/occams-corner/2015/jun/10/cry-cry-cry-for-backwards-nobel-laureates> (30. 9. 2017).
- Nobel Prize Awarded Women. *Nobelprize.org*. Nobel Media AB 2014, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/lists/women.html (22. 10. 2017).
- Proctor, Robert N. *Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)*. Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance. Ur. Robert N. Proctor in Londa Schiebinger. Bloomington: Stanford University Press, 2008, 1–40.
- Rossiter, Margaret W. *The Matthew Matilda Effect in Science*. *Social Studies of Science* 2/1993, 325–341.
- Schiebinger, Londa: *Has Feminism Changed Science?*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- Sobel, Dava: *Astronomer Cecilia Payne's 'Impossible' Theory About the Stars*, 2016; <http://nymag.com/vindicated/2016/11/astronomer-cecilia-paynes-impossible-idea-about-the-stars.html> (14. 9. 2017).
- Sullivan, Shannon, in Tuana, Nancy (ur.): *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York, 2007.
- Sveto pismo*. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Townley, Cynthia: *Toward a Revaluation of Ignorance*. Hypatia 3/2006, 37–55.
- Tuana, Nancy: *Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance*. Hypatia 1/2004, 194–232.
- Tuana, Nancy: *The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance*. Hypatia 3/2006, 1–19.

Vendramin, Valerija: *Epistemološki (in metodološki) vidiki spolne perspektive v znanosti*. Ur. Mirjana Ule, Renata Šribar in Andreja Umek-Venturini. *Ženske v znanosti, ženske za znanost: znanstvene perspektive žensk v Sloveniji in dejavniki sprememb*, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV: Komisija za ženske v znanosti pri Ministrstvu za izobraževanje, znanost in šport RS, 2013, 65–76.

Vižintin, Angelika: *Tudi enačbe imajo spol*, 2017; <http://radiostudent.si/znanost/znanstveni-komentar/tudi-ena%C4%8Dbe-imajo-spol> (21. 6. 2017).

Vogrinc, Jože: *Ob zares velikih znanstvenikih*. Mladina, 33/18. 8. 2017.

Watson, James D. *Dvojna vijačnica*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975.

Povzetek

V prispevku si za izhodišče jemljem feministične razmisleke o znanosti in diskriminatornih praksah v njej (temeljna teoretska osnova so feministične epistemologije). Znano je, da znanstvene institucije ženskam kot znanstvenicam niso naklonjene, manj očitna pa je nemara problematika prisvajanja njihovih prispevkov k razvoju znanosti, pogosto celo zanikanje njihovih odkritij ali, z drugo besedo, odrekanje epistemske avtoritete. Gre namreč za to, da kjer obstaja družbena stratifikacija, tam bodo prisotni epistemski učinki, kar pomeni, da se kognitivna avtoriteta neenakomerno razporedi (Grasswick 2001). Kriteriji kredibilnosti – za te je bilo pokazano, da jih prepredajo predsodki po različnih družbenih oseh – (tudi) v znanosti avtorizirajo pripadnike privilegiranih skupin. Nujno je torej treba vzpostavljati zavedanje o presečišču oblastnih struktur in produkcije vednosti. V nadaljevanju se navežem na delo Nancy Tuana (2006, 2004), ki nevednost razume kot bistveno epistemsko prakso, ki diferencira dominantno skupino. Nevednost ima, tako kot vednost, politično geografijo, kar nas sili, da se vprašamo: kdo ne ve in zakaj ne (Proctor 2008). V zadnjem delu s pomočjo izraza “Matildin učinek” (Rossiter 1993), ki je bil oblikovan za oznako zanikanja/“spregleda”/ignoriranja dosežkov znanstvenic (po analogiji z bolj znanim izrazom “Matejev učinek”, shematično: kdor ima, bo imel še več), pogledam tri konkretne primere, ki ilustrirajo moje predhodne razdelave: (1) primer “neverjetja” astrofizičarki Cecilii Payne-Gaposchkin, (2) primer “prevzema” kristalografkinji Rosalind Franklin, in (3) primer jezikovnega “zabrisa” kemičarke Maud Menten. Opisana problematika zadeva pravzaprav tudi vprašanje znanosti v kar najširšem pomenu, saj se vprašanja “kaj vemo?” dotika preko vprašanja “kdo ve?” (oziroma: “komu verjamemo, da ve?”). Hkrati sem poskušala pokazati, da za izboljšanje položaja žensk v znanosti še zdaleč ne zadošča uravnoteževati števila moških in žensk, pač pa se je treba ozreti širše in pogledati, kam je usmerjen znanstveni pogled in kakšna je struktura znanstvenega spoznanja.

Summary

I start with a feminist rethinking of science and its discriminatory practices (my theoretical basis is feminist epistemologies). It is well known that scientific institutions are not particularly favourable to women scientists; however, it is less acknowledged that their contributions to the development of science are often appropriated or even repudiated, in other words, that they are denied epistemic authority. Wherever there is social stratification, there are epistemic effects, which means that cognitive authority is unevenly distributed (Grasswick 2001). The criteria of credibility – which, as has been shown, are biased along different social axes – in science (as well) authorize members of privileged groups. It is therefore necessary to raise awareness about the intersection of power structures and knowledge production. I rely upon the work of Nancy Tuana (2006, 2004), who thematizes ignorance as a substantial epistemic practice that differentiates the dominant group. Ignorance, just as knowledge, has a political geography, which forces us to ask: who does not know and why not (Proctor 2008). In the last section, where I introduce the term “Matilda effect” (Rossiter 1993), which refers to the denial of/blindness/ignorance of the achievements of women scientists (drawing an analogy with the more widely known “Matthew effect”, which schematically means: whoever has, shall have more), I take a look at three examples which illustrate my previous lines of thinking (1) the case of “not believing” astrophysicist Cecilia Payne-Gaposchkin, (2) the case of “taking over the results” from the crystallographer Rosalind Franklin, and (3) the case of the linguistic “erasure” of chemist Maud Menten. The described themes tackled are in fact closely connected to the science question in the widest sense of the term, as they touch upon the question “what do we know?” via the question “who knows?” (or: “whom do we believe to know?”). At the same time I tried to show that in order to improve the situation of women in science it does not suffice to merely balance the number of men and women – a wider perspective is needed to trace the direction of the scientific gaze and to see what the structure of scientific knowledge looks like.

Ključne besede

feministična teorija, epistemologije nevednosti, epistemska avtoriteta, epistemska umeščenost, Matildin učinek v znanosti

Key words

feminist theory, epistemologies of ignorance, epistemic authority, epistemic situatedness, Matilda effect in science

RAZPRAVA

Gledališče čišče

Maja Šorli

Januarja 2017 sem v dveh tednih videla dve predstavi, o katerih od takrat dalje razmišljam kot o eni sami. Še vedno se ne morem znebiti občutja, da bi morali biti igrani skupaj, v enem večeru, kot “double bill”, dvojni večer. To sta *Medeja* iz Drame SNG Maribor in *Antigona* iz ljubljanske Drame. Ko se je rojevala uprizoritev Medeje, je močno snežilo, vremenske razmere so povzročile, da se je marsikdo ustrašil nevarne poti v Maribor za ogled enourne predstave – in stara dvorana ni bila polna. *Antigona* je imela več sreče z vremenom in morda tudi sicer – kasneje je bila izbrana v tekmovalni program Festivala Borštnikovega srečanja, njena predhodnica *Medeja* pa ne. Pa je Medeja res njena predhodnica? Zakaj bi ju bilo potrebno igrati skupaj, kot dvojni večer? O tem bom poskušala razmisliti v nadaljevanju.

Skupna nit se skriva v močnem občutju, da nam obe uprizoritvi sporočata isto in to danes, v 21. stoletju: žensko, njeno družbeno skupino, se vzame resno šele takrat, ko se obnaša kot družbeni moški – ko pokaže, da je zmožna ubijati za svoje cilje. Ko dojamemo to skrajno orožje, ko si upa grešiti, ko prečka dovoljene meje, takrat se v tem “moškem svetu” javno zbudi: rodijo se politična dejanja. Dokler ni v igri aktivna smrt, ki jo žensko dejanje sproži – in ne le tradicionalno blaži ali obredno zaključí, takrat se moški pogovarjajo o javnem le z moškimi, ukvarjajo se zgolj sami s sabo. Medea in Antigona pa hočeta biti videni in slišani prej. Antična antijunkinja (?) Medea je povsem vpeta v stvarnost kot (družbena) ženska: poročena je in mati dveh otrok, za nameček pa je za svojega moškega tudi že ubijala in s tem aktivno posegala v politiko. Antigona pa, kot poudari tudi Svetlana Slapšak, še ne sprejema patriarhalnih konvencij svoje ženske vloge: ni poročena in tudi otrok nima. Antigona je še najstnica, a že dosledno časti kult mrtvih, opravi od vladarja prepovedani pokop in na ta način sporoča, kaj lahko kot (družbena) ženska sploh naredi, katera politična dejanja so ji na voljo. To je kontekst, ki nam je na voljo, še preden se omenjeni uprizoritvi sploh dobro začneta. A v omenjenih dramskih uprizoritvah gledamo bolj posledice – kako Antigona performativno, v rdeči obleki, z zadržanimi čustvi in v pokončni telesni drži (a tudi z besedami) zagovarja svoje dejanje predvsem v odnosu do vladarja (“ime Kreont v grščini preprosto označuje vladarja”, spet po Svetlani Slapšak) oziroma deli svojo jezo in prizadetost bolj z zborom (igra Damir Avdić) kot katerim koli drugim akterjem. Najstnica v ljubljanski drami (igra jo Nina Ivanišin) je umeščena v nihilistično pozicijo, ki jo odprejo besede: “Mrtvi so mrtvi,” in občinstvu govori iz grobnice. Upravičeno se Dušan Rogelj v radijski oceni dan po premieri vpraša, ali “bi bila danes v nič manj trdofalični globalni civilizaciji Antigona nemara teroristka?” Antigona je zagrešila politično dejanje pokopa in se potem obesila. Končala je zgodbo, da bi se iz nje vladar česa naučil. Preden razmislim, česa naj se “nauči” občinstvo, naj povemo še Medejino zgodbo.

V petek 13. januarja je Nataša Matjašec Rošker uprizarjala Medejo kot tisto neupogljivo žensko, ki uresniči edino res nepopravljivo škodo antičnega sveta – umori svoja (in Jazonova) otroka (v Evripidovem izvirniku sta to sinova – torej bodoča vladarja, v mariborski postavitvi pa je vsaj eden od otrok na videz ženskega spola). Za moža je v preteklosti že ubijala, ko pa ta želi koristoljubno pretrgati njuno poročno pogodbo, Medea izbere umor potomcev kot edino sredstvo, da si spet pridobi priznanje, s katerim v bitki nad Jazonom (katerega argumenti so zares šibki) neoporečno zmaga. In bogovi ji oprostite!

Koga izbrati danes za moralni kompas? Medejo, ki žrtvuje svojo družino, ali Antigono, ki se ubije (in k temu spodbudi tudi Hajmona, “svojega moškega”) za didaktično poanto? Kakšno (družbeno) žensko smo gledali? Kaj naj izberemo za vir identifikacije, kaj za jedro komunikacije?

V dveh ocenah Medeje se soočita dve zanimivi stališči. Peter Rak zapiše: “Kljub reinterpretaciji klasičnega teksta in skoraj popolnem umanjkanju zanj značilnega jasno prepoznavnega aktualnopolitičnega oziroma družbenega angažmaja, je Medea morda najradikalnejša od vseh Frlićevih predstav.” Ne pozabimo torej, da je Medea še vedno moška, Frlićeva. Zala Dobovšek pa: “Kljub surovosti, tezni emancipatornosti in radikalnim stališčem, dramaturgija predstave niti za hip ne pozabi in se ne spreneveda, da smo (samo) v gledališču in da bo treba za miselne preskoke v realnosti počakati in pretrpeti še marsikaj.” Čeprav Dobovšek ne poudarja, da Medea pripada moškemu svetu, pa jo podobno kot moški kritik vrača v gledališče,

gledališču. A za nas, za bralke vseh spolov,¹ je pomembna sodba, da je v mariborski Medeji umanjkal “aktualnopolitični angažma”. Rak nadaljuje, da komad “sporoča, da so se časi od antike do danes za žensko korenito spremenili, v resnici pa zanje položaj ostaja skorajda nespremenjen. Brutalen obračun z moškim svetom in svetom moških je tako mogoč le na odru, kar je ne nazadnje zgolj fikcija.” Drugače, Zala Dobovšek za uprizarjanje *Medeje* zapiše: “V redu, gledališče res ne more spremeniti sveta, lahko pa zato sebe. Zakoreninjeni patriarhalni principi delovanja in mišljenja znotraj slovenskega gledališča so prvi na seznamu. Naj beseda (predstava) meso (realnost) postane.” Dobovšek vidi Medejo kot korak v smeri spreminjanja patriarhalnosti slovenskega gledališča, torej premik znotraj gledaliških nastavitvev, Rak pa kot odsotnost aktualnopolitičnega angažmaja. Kje se torej kaže slovenski gledališki patriarhat, ki ga je moč spremeniti? Najprej v tem, da se pri nas kot prvo avtorico predstave razume režiserko, ta pa je povečini moškega spola, saj ženske pri nas veliko manj režirajo (na velikih odrih) kot njihovi moški kolegi. Tudi Rak razume Medejo kot Frlijićevo in ne na primer kot predstavo prvakinja (ali ansambla) mariborskega gledališča.²

Koga torej *zares* vzamemo za moralni kompas? Mariborsko Dramo, ki uprizori zgodbo morilke-tragične zmagovalke, ki pomori (moški) svet? Uprizoritev, ki ves čas poudarja, da smo v gledališču, in je tudi očitno ironična tako v odnosu do tematike kot do same sebe kot predstave? A dejstvo je, da predstava v središče postavi Medejo v izvedbi prve dame mariborskega gledališča Nataše Matjašec Rošker, ki so ji ostali liki (vključno z Jazonom) in igralke globoko podrejeni. Ali pa se navežemo na ljubljansko Dramo, ki mladi anarhistki Antigoni v pomoč postavi zbor v podobi rokerja Damirja Avdića, da lahko skupaj kričita iz grobnice na tiste, ki so preživel? Prizadetost in kričanje tako tekmujeta z vladarjem, ki pa mu nasprotujejo tudi drugi: to so najprej transspolna bitja Tejrezias in Stražar (ki ju uprizarjata družbeni ženski Vanja Plut in Saša Pavček), ki podobno kot Antigona in Avdić ne zmoreta ničesar dopovedati moškemu vladarju, ter tudi Hajmon, vladarjev sin. Ljubljanska *Antigona* za razliko od *Medeje* ponuja večjo pestrost likov, igre moči in nemoči se preigravajo na različnih poljih, medpresečno se spopadajo (priznati je treba, da precej zgoščeno in shematično, z veliko poseganja v izvirno besedilo) tiranija z demokracijo, ženska proti moškemu, mladost proti starosti, konformizem proti inovaciji itd.. A prav spolna tematika je v samem gledališkem, uprizoritvenem načinu najbolj razplastena, saj ta način ponuja kar dva transspolna lika, ki neposredno izzivata vladarja in z njim pozicijo moči – in prav videc z ženskimi atributi z neposrednim svarilom Kreontu doda sprožilni trenutek spremembe vladarjeve volje. Svetlana Slapšak pravi, da je temeljno vprašanje antične Antigone nujno brati v okviru atenske demokracije in kot tako se glasi: “Zakaj ženska ne more predlagati novega zakona?” V katerih razsežnostih pa lahko beremo *Antigono* v letu 2017? Zakaj se zdi, da ženska še vedno “ne more predlagati novega zakona” ali aktivno poseči v javno sfero s političnim dejanjem? Danes bi lahko rekli, da uprizoritev odgovarja takole: dokler ne ugledamo širše plati spolnih

1 Ženske oblike so v razpravi uporabljene v generičnem smislu kot oblike nezaznamovanega slovničnega spola.

2 Nadalje je moško gospodarstvo razvidno tudi iz dejstva, da nacionalna gledališča vodijo moški, sestav repertoarjev slovenskih javnih zavodov, prevlade pomembnejši moških vlog (ki jih igrajo moški), tradicionalnih nazorov v uprizarjanju ter vztrajanju pri dramskem reprezentiranju sveta, tudi kadar ta podpira škodljivo mačistično ideologijo.

identitet in diskurzov (ne)moči, smo izbrali (heteronormativno) tiranijo binarizmov in njene katastrofalne posledice.

Iz dolžine in argumentacije predhodnega odstavka postaja jasno, kakšen vrstni red torej ponujam. V dvojnem večeru glejmo najprej *Medejo*, njeno tragično bitko, v kateri je pekoče začinjena zmaga kislega okusa - uživali smo, a ostaja srh, da utegnejo biti posledice nepredvidljive. Potem naj ji sledi *Antigona*, kjer smo občinstvo vseh spolov skupaj z Antigono v grobnici, mrtvi, a malčec tudi živi, saj dejansko gledamo, spremljamo v gledališču. In ko se umiri hrup mrtvih, lahko v tišini začnemo motriti pajčevino, ki jo pletejo naše spremenljive identitete. Kljub vsemu zapisanemu pa imata obe predstavi eno temeljno pomanjkljivost. Zdi se namreč, da ostajata znotraj vladavine družbenih moških – in zgolj preigravata svetove, v katerih se žensko poskuša enačiti z moškim in ji s tem dati mesto moči. Ne *Antigona* ne *Medeja* ne ustvarjata sfer, v katerih bi bile ženske lahko enake moškim v svojih različnostih (npr. brez ubijanja), v svojih posebnostih, v svojih svetovih. V teh dveh antičnih uprizoritvah iz 21. stoletja je žal zmanjkalo prostora za uveljavitev tematik, ki se v vsakdanjem življenju vežejo na družbene ženske, posledica tega pa je, da ostajajo manj ugledne in spregledane. Logičen je torej sklep, da je konzervativnost spolnih vlog v slovenskem gledališču eden od delov, ki neogibno potrebuje inovacijo. In ker ne moremo pričakovati, da se bo preboj zgodil na glavnih slovenskih odrih, ponujam smernice za prakso, ki lahko prinese nujno prenovitev. Imenujem jo *gledališče čišče*, njena napotila pa so pisana v drugačnem jeziku kot razprava do sedaj. Pripravite se na manifest za gledališko prakso, ki je od prevladujoče patriarhalne vselej drugačna predvsem po tematiki, a hkrati tudi po formi.

Manifest za novo gledališče

Gledališče čišče je osvobojena gledališka praksa. Delno emancipirana od prevladujočega patriarhata, saj ni enakovredna v statusu in pojavnosti. Zatorej še vedno obrobna, marginalna. A nujna in najbližje celostni sliki sveta. Nepotvorjeno uprizarjanje "ženskega". Onstran moškega pogleda, pogleda, s katerim gledajo konzervativne sile, moški in ženske ter včasih tudi tisti vmes in izven.

Čišča je kri, ki se izloča iz maternice. Maternica – biološka tvarina, ki določa žensko. Razen tiste, ki je nimajo. Nimajo maternice, nimajo čišče. A so še vedno ženske, čeravno morda nimajo več maternice ali pa je sploh niso imele. Tu naj vas biološko poimenovanje ne zavede, telesna podoba je vedno tako funkcija subjektive psihologije in družbenozgodovinskega ozadja, kot je funkcija anatomije (Grosz 2008, 114). Čišča je bilo staro poimenovanje, slovensko poimenovanje za menstruacijo, tudi perilo, menzes. Zdaj v medicini tako poimenujejo le kri, ki se izloča po porodu. Lahko tudi po splavu. Tudi po spontanem splavu, a dosti dosti manj kot po porodu. Včasih mora ženska roditi mrtvega otroka, kadar ta umre še kot plod v njenem telesu. Čišča ne izostane.

Čišča je torej še vedno kri, lahko je menstrualna, lahko je poporodna, je fluid, ki se izloča, ki je v funkciji čiščenja, ki je posledica dogajanja v ženskem telesu. Čišča vedno implicira novo bitje, prisotno ali odsotno. Del ženske je, ženskega telesa, ženskega organa, telesna tekočina, ki odteka. Kot menstrualna kri lahko odteka vsak mesec. Oh, koliko razlik je na tem področju, koliko različnih žensk, različnih po starosti, rasi, telesni konstituciji, po konzumirajoči prehrani ... – le kako smo kadarkoli lahko razmišljale o esencialistični eni Ženski?!

A tisto, kar v slovenščini najpogosteje imenujemo čišča, torej odteka vedno po prelomnem dogodku: rojstvu. Gledališče čišče vedno govori o obliki rojstva – včasih dobresedno, včasih pa o drugih vsebinah, ki nadomestijo rojstvo: splav na zahtevo, abrazija, spontani splav, carski rez, smrt, kontracepcija, posvojitve, zavržba potomke. Zato je gledališče čišče ponavadi radikalno gledališče in se s temami resničnosti, realnega, iskrenega ipd. prav posebej to gledališče ne ukvarja. Radikalno "žensko" je vedno in v vsaki obliki *zares*. Nenehno govori o razliki med močjo in nemočjo. Gledališče čišče si vedno prizadeva za lastno pozicijo moči in učinkovanja.

Na tem svetu je nekaj dogodkov v resnici rezerviranih zgolj za ženske. In nekaj zgolj za moške. Veliko je vsebin, ki se predstavljajo kot obče, a se v družbeni resničnosti z njimi ukvarjajo predvsem moški. Pravzaprav jih je toliko, da se je celo gledališče čišče začelo ukvarjati s takimi perspektivami. Saj veste, deklarirano kot govor o človeku, a v resnici zgolj o izbrani sorti moškega. In tako naprej.

Ampak za zdaj stopimo korak nazaj. Gledališče čišče sodi med spregledane prakse, zato mu je posvečen tale zapis. Kaj je gledališče čišče ali na kratko *gledaličičišče*? Lahko ga najdemo v slovenski feministični gledališki praksi. Gledališče – to poimenovanje pomeni prav vse uprizoritive, izvajalske, scenske, umetniške in mejne dogodke, ki pomembno sooblikujejo razširjeno polje gledališča kot umetnosti ter družbenega pojava nasploh. Feministično definiram kot tisto, ki si prizadeva za boljšo pozicijo žensk v svetu ali v primeru posameznega obravnavanega okolja. Praksa pa zato, ker me posamezna zgolj papirnata premišljevanja brez vidnih učinkov na tem mestu ne zanimajo. In slovensko? Ah, saj ni zgolj slovensko, to gledališče čišče. Slovensko, ker je pisano v slovenščini. Lahko je katerokoli, ki ima v poimenovanju toliko sorodnih črk, ki se konča na –išče, ki torej vedno išče in išče in se ustavi. Ustavi se le toliko, da ga zabeležimo.

Poskusi gledališča čišče

Gledališče čišče je, kot že rečeno, relativno avtohtona slovenska oblika. Zato pred letom 1990 ni obstajala. Ker pa se nič ne rodi iz nič, je mogoče slediti prednice tega najdragocenejšega slovenskega umetniškega fenomena (glej npr. razpravo Barbare Orel o ženskih umetnicah ali eksperimentalnih praksah). Pa tudi zanamke. Z vsem tem se je v prihodnosti nujno ukvarjati. S semeni, zasevki in rožicami, pridelki. Z uživalkami in uživalci.

Gledališče čišče lahko sovпада s feminističnim gledališčem, s postdramskim, s postmodernim in kar je še tega. *Gledališče čišče* seveda ni osamljen fenomen, zato ni treba skrivati inspiracij, vplivov, sorodnosti, je pa pošteno poudariti razlike. Tudi moški lahko delajo gledališče čišče. Brez težav bi med zgodnje izvedbe uvrstile protestno akcijo Dragana Živadinova 25. januarja 1991, ko je Živadinov začel gladovno stavko, s katero je zahteval spremembe v slovenski kulturi. Hrana oziroma post in manjvredna politika istočasno. Zahteval je objavo slovenskega kulturnega programa, spremembe finančnega razmerja med državnimi institucijami in neodvisno kulturo ter vključitev Ljubljane v strasbourški program Kulturna prestolnica Evrope. Stavkal je 18 dni, potem pa na obljube politikov, da bo bolje, prenehal. Zahteve, ki jih je postavil Živadinov, je politika začela uresničevati v naslednjem desetletju oziroma stoletju in tudi tisočletju: leta 2002 je Ministrstvo za kulturo RS prvič ponudilo večletno financiranje programskih in neprogramskih stroškov zunajinstitucionalni produkciji v "Zakonu o uresničevanju javnega interesa v kulturi", nacionalni program za kulturo z uradnim naslovom *Resolucija nacionalnega programa za kulturo 2004–2007* je bil objavljen leta 2004, slovensko-evropska kulturna prestolnica pa je leta 2012 postalo drugo največje slovensko mesto Maribor.

Žal podrobna obravnava teh praks presega okvire te razprave, a vseeno naj za konec poskusim iskati ta pojav v 21. stoletju.

Simona Semenič

Opisani uprizoritvi z začetka leta 2017 sta zaznamovani s krvjo – *Medeja* bolj kot *Antigona*, ki umre z obešanjem, čistejša, a v uprizoritvi ima namesto svoje deviške neomadeževanosti rdečo obleko, njeno prevladujoče čustvo pa je jeza, ki je poudarjena z zborom v črnem. Več krvi je v Medeji, več čišče, s katero se spravi nad moški svet z njegovim orožjem – ubijanjem. A vendar – težko bi obe dramski predstavi zares sprejeli v gledališče čišče, saj nista skrajni v nobeni smeri, a jasno je, da se vsaj sprehajata po periferiji prevladujočega slovenskega gledališkega patriarhata.

Med najbolj razpoznavne primerke gledališča čišče sodijo pisanje in drugo performativno delovanje Simone Semenič. Njeno solo uprizorjanje, letos izdano v knjižnem prvcu *Me slišiš?*, pa tudi drame, so vedno pisava telesa, zaznamovanega z družbeno ženskostjo in neizbežnimi izločki – saj, kot poudari Elizabeth Grosz, ločljivi dela telesa kot npr. urin, fekalije,

slina, sperma, kri, lasje, vedno obdržijo nekaj libidinalne zasedbe in vrednosti telesnega dela, ki so ga zapustili. Pisanje Simone Semenič se prebija v osredje, a hkrati vsaka uprizoritev njenih del priča, kako radikalna je njena pisava, kako zahtevno je iz nje iztisniti predstavo, ki zmore brezkompromisno komunicirati o boju za približek sveta, v katerem družbena ženska ni zatirana.

Literatura

- Dobovšek, Zala: *Kritika predstave Medeja: Rdeči rez, nato svoboden in svetel horizont*. Dnevnik 17. jan. 2017; <https://www.dnevnik.si/1042759756/kultura/oder/kritika-predstave-medeja-rdeci-rez-nato-svoboden-in-svetal-horizont> (dostop 30. 8. 2017)
- Grosz, Elizabeth: *Neulovljiva telesa: h korporealnemu feminizmu*. Ljubljana: Emanat, 2008. (Prehodi).
- Orel, Barbara: *Ženska perspektiva: prispevek ljubljanske alternative osemdesetih*. Dialogi 9/2010, 36-50.
- Rak, Peter: *Ocenjujemo: Evripidova Medeja v SNG Maribor*. Delo 17. jan. 2017; <http://www.delo.si/kultura/oder/ocenjujemo-evripidova-medeja-drama-v-sng-maribor.html> (dostop 30. 8. 2017)
- Rogelj, Dušan: *Ocena predstave Antigona*. Dogodki in odmevi, Radio Slovenija, 29. jan 2017.
- Slapšak, Svetlana: *Mikra theatrika: antropološki pogled na antično in sodobno gledališče*. Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko, 2011. (Knjižnica MGL 156).
- Semenič, Simona: *Me slišiš?* Koper: KUD AAC Zrakogled, 2017.

Povzetek

Sestavek se začne z obravnavo dveh letošnjih dramskih uprizoritev antičnih tragedij: *Medeje* v mariborski Drami in *Antigone* v ljubljanski Drami, ki vsaka po svoje žensko kot družbeno-politično bitje vidita kot tisto, ki je zmožna ubijati. Čeravno sta si uprizoritvi v marsičem različni, predlagam obravnavo obeh uprizoritev kot enotnega dogodka in izpostavim vidike, v katerih obe hodita po robovih slovenskega gledališkega patriarhata. Da bomo v prihodnosti mogoče prečiti to mejo, zasnujem nov gledališki žanr, imenovan *gledališče čišče*. V manifestu ga natančneje upodobim ter ugotovim, da je za sedaj *gledališču čišče* še najbližje delo piske in performerke Simone Semenič.

Summary

This article begins by looking at two dramatic performances of ancient tragedies this year: *Medea* by the Maribor Drama and *Antigone* by the Ljubljana Drama, each of which in its own way sees woman as a socio-political being capable of killing. Although the performances are different in many ways, I propose a treatment of both as one event and highlight the aspects in which both walk on the edge of the Slovenian patriarchy. So that in the future it will be possible to cross this border, I am establishing a new genre called *the theatre of flow*. In the manifesto I describe it in more detail and conclude that for now *the theatre of flow* is closest to the work of the writer and performer Simona Semenič.

Ključne besede

gledališče čišče, *Medeja*, *Antigona*, *Simona Semenič*, feminizem, gledališče

Key words

Theatre of Flow, *Medea*, *Antigone*, *Simona Semenič*, feminism, theatre

RAZPRAVA

Možnosti jezikovnega izražanja nebinarnih transspolnih identitet v slovenščini

Branislava Vičar, Boris Kern



Socializacija nas vse usmerja v cisseksizem. (Sian Ferguson)

Prispevek preučuje jezikovne prakse, ki jih uporabljajo spolno nebinarne osebe za izražanje lastnih identitet v slovenščini. S pomočjo sociolingvističnih intervjujev s spolno nebinarnimi osebami odkriva možnosti spolno nevtralnih in transspolno vključujočih jezikovnih praks v slovenščini, ki imajo potencial za spreminjanje spolno zaznamovanih odnosov moči.

UVOD

Skladno s širšim prepoznavanjem študij spolov in razmerij med spoli v okviru vprašanj družbene pravičnosti v zadnjem desetletju je v polju jezika in spola pomembno mesto zavzela vloga sociolingvističnih variacij pri izražanju spolne identitete. To obdobje je prineslo tudi vidnejše raziskave jezikovnih praks, ki imajo potencial za spreminjanje spolno zaznamovanih odnosov moči ter omogočajo vidnost družbene skupine oseb, ki se ne identificirajo znotraj binarnega (moško-ženskega) spolnega sistema (npr. Corwin 2009; Prewitt-Freilino idr. 2012; Hord 2016; Perger 2016; Zimman 2017). Raziskave preučujejo presečišča jezika s spolom in opisujejo jezikovne prakse transspolnih oseb¹ pri izražanju njihove identitete in preučujejo možnosti uresničitve teh praks v vsakodnevni jezikovni rabi, pri tem pa poudarjajo vlogo slovničnega spolnega sistema določenega jezika, kakor tudi družbeno-kulturnega konteksta.

Prispevek² preučuje jezikovne prakse, ki jih uporabljajo spolno nebinarne osebe (tj. osebe, katerih spol se ne umešča v binarni (moško-ženski) spolni sistem) za izražanje lastnih identitet v slovenščini, in se osredinja na vprašanje, v kolikšni meri na možnosti vpeljevanja spolno nevtralnih jezikovnih pozicij, kakor tudi spolno zaznamovanih pozicij za spolno nebinarne osebe v slovenskem jeziku vpliva slovenski slovnični spolni sistem. Prispevek izhaja iz predpostavke, da ima slovenščina kot slovnično spolno zaznamovan jezik manj "jezikovnega prostora" (Hord 2016) za razvoj spolno nevtralnih jezikovnih praks, in namenja posebno pozornost vplivom, ki jih ima slovenski slovnični spolni sistem na življenje transspolnih oseb v smislu prepoznavanja, zaznavanja in potrjevanja njihovih življenj. Podatki, uporabljeni v prispevku, so bili pridobljeni s pomočjo sociolingvističnih intervjujev s štirimi spolno nebinarnimi osebami, vključeni pa so tudi izsledki jezikovne delavnice TransJezikanje,³ ki je bila namenjena preiskovanju in vzpostavljanju trans vključujočih jezikovnih praks oz. jezikovnih praks, ki omogočajo "(dis)identitetn/o/ pozicioniranj/e/ izven spolnega binarizma" (Perger 2016, 54).

1 Transspolne osebe so osebe, ki se ne identificirajo s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu. Transspolne osebe se lahko identificirajo znotraj spolnega binarizma, tj. kot transspolne ženske ali transspolni moški, ali pa binarne spolne kategorije presegajo. Nebinarne spolne identitete lahko povsem zavračajo spolne kategorije, predstavljajo skupek več spolnih identitet ali izražajo spolno fluidnost.

2 Avtorica in avtor prispevka se iskreno zahvalujeta vsem transspolnim osebam, ki so sodelovale v intervjujih. Posebna zahvala za dragocen prispevek velja Zavodu Transfeministična iniciativa TransAkcija.

3 Jezikovna delavnica se je odvijala 23. in 24. septembra 2017 in predstavlja enega od treh delov projekta o rabi jezika pri transspolnih osebah. Projekt poteka od septembra 2017 v okviru Zavoda Transfeministična iniciativa TransAkcija in je v prvi fazi namenjen pridobivanju informacij o tem, kako transspolne in cispolno nenormativne osebe doživljajo slovenski jezik v povezavi s svojo spolno identiteto, in v drugi fazi oblikovanju strategij za transspolno vključujoč jezik.

Normativnost v jeziku: transspolne perspektive

Nedavne raziskave o vlogi normativnosti v diskurzivni konstrukciji transspolnih identitet (Zimman 2017) v povezavi s teoretsko opredelitvijo normativnosti kot analitičnega koncepta (Motschenbacher 2014) osvetljujejo normativnost kot ključno vprašanje v razmerju med jezikom in izkušnjo transspolnih oseb. Jezikovna spolno zaznamovana pozicioniranost zgolj na eni od dveh možnih spolno zaznamovanih pozicij (ali kot moški ali kot ženski slovnični spol), ki iz jezikovne reprezentacije izbriše transspolne osebe, katerih identitete se umeščajo zunaj binarnega spolnega sistema, odraža in reproducira hegemonijo cisnormativnosti (Perger 2016, 47). Cisnormativnost pojmuje kot princip organiziranja normativnih spolnih sistemov, ki vzpostavlja cispolne osebe (tj. osebe, ki se identificirajo s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu) kot 'naravne', 'normalne', torej zaželene (v nasprotju s cispolno nenormativnimi in transspolnimi osebami) (Zimman 2017, 86). Motschenbacher poudari konstitutivno vlogo, ki jo ima jezik pri pojmovanju spolnih in seksualnih identitet ter normativnosti (2014, 53). Razumevanje vpliva, ki ga ima jezik na to, "kaj imamo za možno, kaj imamo za 'normalno' in kaj imamo za želeno" (Cameron in Kulick v Motschenbacher 2014, 53), osvetljuje vlogo jezika pri konstruiranju spolnih identitet, kakor tudi normativno razsežnost diskurzivnih konstrukcij spolov. Razmerje med cisnormativnostjo kot "družbeno strukturiranostjo" (Perger 2016, 47) in jezikom moramo razumeti kot dialektični proces, saj raziskave na področjih sociolingvistike in kritičnih diskurzivnih študij kažejo, da za pojasnitev razmerja med jezikom in družbenimi strukturami nista ustrezna ne pretirano poudarjanje družbene določenosti jezika, kakor tudi ne pretirano poudarjanje konstrukcije družbenega v jeziku (npr. Cameron 1990; Fairclough 1989, 1992; Mills 2012). Fairclough v svojem vplivnem delu *Language and Power* (1989) trdi, da družbene strukture določajo družbene prakse in so hkrati produkt družbenih praks (30). Jezik, ki ga Fairclough pojmuje kot "obliko družbene prakse" (22), torej odraža strukture določene družbe, obenem pa jih soustvarja, in sicer jih lahko reproducira ali destabilizira (30–32). Tudi feministična jezikoslovka Sara Mills poudari dialektično perspektivo in trdi, da "jezikovne prvine potrjujejo, kakor tudi izzivajo status quo" (2012, 133). V procesu spolnega zaznamovanja in spolno zaznamovanih razmerij moči med spoli to pomeni, da ne moremo pričakovati, da bi se družbena potrditev transspolnih oseb kar odzrcalila v jeziku, niti da bi vpeljava spolno vključujočih jezikovnih praks neposredno preoblikovala obstoječi družbeni red in odpravila strukturno transfobno diskriminacijo. Gre za kompleksen dvosmerni dialoški proces, kjer jezikovne prakse, ki vzpostavljajo prostor za obravnavo pluralnosti spolov, potencialno destabilizirajo cisnormativnost, obenem pa različne stopnje družbenega prepoznavanja transspolnih oseb potencialno narekujejo razvoj spolno zaznamovanih jezikovnih pozicij zunaj binarnosti spolov.

Posameznice_ki se oblikujejo kot subjekti z aktivno vlogo pri izbiranju lastnih oblik izražanja (Mills 2008: 126). Transspolne osebe govorijo z marginalizirane družbene pozicije, in da bi presegle nevidnost v jeziku in omajale jezikovno kodirano cisnormativnost obstoje-

čih prevladujočih jezikovnih praks, vpeljujejo alternativne jezikovne strategije. Zimman ima za eno od osrednjih dejavnosti transaktivizma prepoznavanje in zavračanje cisseksizma v jeziku (2017, 86), tj. jezikovnih praks, ki so utemeljene na predpostavljani cispolnosti in reproducirajo odsotnost transspolnih oseb v jeziku ali kažejo na podrejenost in odklonskost transspolnih oseb. Besedne zveze, kot so “naravni”, “normalni” ali “resnični spol”, predpostavljajo neresničnost, ‘nenaravnost’, ‘nenormalnost’ in posledično nelegitimnost transspolnih identitet in s tem utrjujejo ter legitimirajo strukturno nadpostavljenost cispolnih oseb. Kot zapiše Ferguson, nas socializacija vse usmerja v cisseksizem (2014). Že naznanilo “Deklica je!” ni zgolj opis sveta, ampak je, kot trdita Livia in Hall (v Corwin 2009), predpisovalno, saj otroka umešča na eno od zaznamovanih binarnih pozicij, otrok pa bo socializiran na način, da bo sprejel vedenjske vzorce, ki bodo utemeljeni na izjavi “Deklica je!”. Predpostavka, da obstajata zgolj dva spola in iz njiju izpeljani spolni identiteti, je vključena v besedne zveze, kot so “nasprotni spol”, “oba spola”, “razmerje med spoloma”, “obojespolna raba samostalnikov” ipd., ali denimo v oblike naslavljanja, ki izključujejo pluralnost spolov (na primer “Spoštovani poslušalci in poslušalke!”). Zaprte za pluralnost spolov so tudi spolne kategorije v obrazcih in anketah, ki ponujajo zgolj možnosti moški ali ženski spol.⁴ Besedna zveza “spolna preferenca” sicer predpostavlja raznolikost spolov, a “vzpostavlja manjš/o/ avtentičnost določenih spolnih identitet, ki se jih obravnava kot pojave, ki se zgolj ‘preferirajo” (Perger 2016, 55), ne pa kot pojave, ki bi izhajali iz samoidentifikacije posameznice_ka. Cisseksistične predpostavke so tako vgrajene v naš način mišljenja, da se vsakodnevnih cisseksističnih praks sploh ne zavedamo, dokler ne ozavestimo učinkov, ki jih imajo na življenje transspolnih oseb. V cisseksističnem kulturnem kontekstu so v procesu pripisovanja spola v ospredje postavljene telesne značilnosti, kot so obrazne poteze, frizura, oblika telesa idr. (Zimman 2017, 90). S predpostavko, da je spol osebe lahko ugotovljiv na osnovi zunanega videza osebe in da se vsi ljudje identificirajo s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu, rabimo slovnične oblike v moškem slovničnem spolu za osebe, ki so družbeno prepoznane kot moški, in slovnične oblike v ženskem slovničnem spolu za osebe, ki so družbeno prepoznane kot ženske. Izbire spolno zaznamovanih zaimkov so hitre in samodejne (Zimman 2017, 96) in le redko ozavestimo, kako pomemben vpliv imajo na prepoznavanje in potrjevanje spolnih identitet. Transspolne osebe ob pripisu spola, s katerim se ne identificirajo (angl. *misgendering*) – ne glede na to, ali gre pri pripisu napačnega spola za napako ali namerno škodovanje (tj. ko ljudje poznajo spolno identiteto posameznice_ka, a je ne sprejemajo kot ‘resnične’) –, pogosto občutijo nelagodje in nespoštovanje, neredko tudi spolno disforijo.⁵

Kot opozarja Ferguson, je cisseksizem lahko prisoten tudi v feminističnem gibanju (Ferguson 2014), in sicer s spolno binarnimi jezikovnimi praksami in procesi preseganja spolnih

⁴ Možnost ‘drugo’ je prav tako problematična, saj spolom, ki se ne umeščajo v binarni spolni sistem, avtomatično pripiše oznako drugosti. Za nebinarne transspolne osebe je optimalna možnost prazno okence ali črta z možnostjo samostojne navedbe lastnega spola.

⁵ Spolna disforija pomeni kratko- ali dolgoročno doživljanje “distresa, nezadovoljstva in stisk kot posledice neujemanja lastne spolne identitete s spolom, ki je bil osebi pripisan ob rojstvu” (Koletnik idr. 2016, 169).

neenakosti, ki brišejo izkušnje transspolnih oseb, ki se ne identificirajo znotraj žensko-moškega spolnega sistema. Feministična lingvistika drugega vala feminizma, ki je ponudila analizo “sedimentnih oblik seksizma” (Mills 2012, 129), tj. oblik seksizma, ki so vključene v morfologijo samega jezikovnega sistema, je izpostavila prevladujočo rabo moškega slovničnega spola v generični obliki in s tem destabilizirala asimetrična razmerja moči spolnega reda, cisnormativnost in cisseksizem v jeziku pa sta ostala neprevprašana. Sočasna raba moškega in ženskega slovničnega spola ali raba poševnice (ki vzpostavlja dve medsebojno izključujoči se spolno zaznamovani poziciji, tj. moški ali ženski slovnični spol) sicer presegata moškosrediščnost v jeziku, ne omogočata pa vidnosti transspolnih oseb, ki se identificirajo onstran spolnega binarizma. Cilj feministične lingvistike v slovenščini je prav tako “mehčanj/e/ pravila generičnosti moškega spola” in “zaznavno večj/a/ prisotnost/.../ žensk v jeziku” (Šribar 2013, 159). *Interne smernice za spolno občutljivo rabo jezika* (Šribar 2010) izzivajo slovnično normirano generično rabo moškega slovničnega spola s predlogi alternativ za neseksistično rabo jezika, kot so sočasna raba moškega in ženskega slovničnega spola in raba poševnice, a ostajajo v okvirih spolnega binarizma. Vendar pa velja izpostaviti tudi predloge rabe semantično spolno nevtralnih samostalnikov (na primer poslušalstvo), ki se izognejo spolnemu zaznamovanju oseb in kot taki predstavljajo pomembno sredstvo krepitve neizključujočega govora.⁶

Čeprav zgolj alternativne jezikovne prakse ne bodo odpravile transfobije in cisseksizma, pa prepoznavanje cisseksističnih jezikovnih vzorcev predstavlja ključen korak k odpravi zatiranja izkušenj transspolnih oseb (Zimman 2017, 100) in k prepoznavanju pluralnosti spolov. V nadaljevanju predstavljamo jezikovne prakse, ki jih razvija transspolna skupnost, da bi destabilizirala cisnormativnost in spolni binarizem ter potrdila lastne identitete.

⁶ Kot problematičen se kaže predlog uporabe samostalnika ženska namesto človek za izražanje splošnega osebk (Šribar 2010, 4), saj vpeljuje spolno zaznamovanje, ko spol osebe za diskurz ni relevanten. Pomembno je razlikovanje med slovničnim spolom samostalnikov in njihovo semantično (ne)zaznamovanostjo.

VLOGA JEZIKA PRI IZRAŽANJU IN POTRJEVANJU NEBINARNIH TRANSSPOLNIH IDENTITET

Reprezentacija transspolnih oseb v jeziku je eden od ključnih dejavnikov za razumevanje in prepoznavanje njihovih identitet v vsakodnevnih govornih interakcijah (Hord 2016). Jezikovna delavnica TransAkcije, ki je bila osredinjena na vključujočo rabo jezika, je osvetlila tudi frustracije, ki jih doživljajo transspolne osebe, če ne razpolagajo z jezikovnimi sredstvi, s katerimi bi lahko izrazile vidike lastne identitete. Če njihova identiteta pri sogovorniku ni prepoznana in sprejeta, to otežuje tudi procese njihovega samoosmišljanja. Jezik pa ni le sredstvo izražanja identitete, ampak tudi "podlaga, na kateri se odvija konstrukcija identitet" (Zimman 2017, 85). Če identiteto razumemo kot dialoško konstrukcijo, je jezikovno konstituiranje spolne identitete posameznice, ki odvisno tudi od tega, kako drugi ljudje uporabljajo jezik (na primer raba spolno zaznamovanih glagolskih končnic ali pripisovanje spolno zaznamovanih tretjeosebni zaimkov). Življenja transspolnih oseb, njihova varnost in splošna dobrobit so torej v veliki meri odvisne od (napačnega) prepoznavanja, ki ga transspolne osebe izkusijo v jeziku drugih (Zimman 2017, 90). Transspolne osebe, ki so sodelovale v tej raziskavi, pojmujejo jezik kot enega najpomembnejših vidikov prepoznavanja, sprejemanja in potrjevanja identitet. Pripisovanje napačnega spola (tj. spola, ki se ne ujema s spolom, s katerim se oseba identificira) z rabo spolno zaznamovanih jezikovnih oblik transspolne osebe občutijo kot epistemsko nepravilnost, saj odvzema veljavnost njihovi identiteti.

V nadaljevanju nas zanima, kako na izražanje in razumevanje nebinarnih transspolnih identitet vpliva slovenski slovnični spolni sistem. Slovenščina sodi med jezike, ki so slovnično spolno zaznamovani. Slovnični spol se v slovenščini tako kot v drugih slovanskih jezikih izraža s končnicami pri glagolskih oblikah za preteklik, prihodnjik in pogojniki, pri pridevniki, z besedotvornimi obrazili in končnicami pri samostalniki in tudi pri zaimkih. Spolno zaznamovanje v slovenščini je vseprisotno in z rabo spolno zaznamovanega besedja, obrazil in končnic osebe nenehno umeščamo na eno od dveh zaznamovanih spolnih pozicij (tj. ali kot moški ali kot ženski slovnični spol), s tem pa se krepi tudi predpostavka, da je o spolu osebe mogoče sklepati na osnovi zunanega videza. Kot s komparativno študijo dokazuje Hord (2016), so spolno zaznamovani jeziki manj dovzetni za spolno nevtralne jezikovne prakse in imajo manj "jezikovnega prostora" za novosti, ki bi omogočile vidnost nebinarnih spolnih identitet v jeziku. To izkušnjo s slovenščino so potrdile tudi spolno nebinarne osebe, ki so sodelovale v intervjujih; osebe, ki imajo izkušnjo z izražanjem svoje spolne identitete tudi v angleščini, ki ni slovnično spolno zaznamovana, so potrdile, da angleščina v primerjavi s slovenščino dopušča večjo stopnjo svobode in več možnosti za potrjevanje nebinarnih spolnih identitet. Ena od intervjuvanih oseb je tako opisala doživljanje razlike med slovenščino in angleščino z vidika slovničnega spola:⁷ *"To mi je v bistvu grozno reči za lasten jezik, ker ga imam rada, ampak toliko*

7 Navedki iz intervjujev so transkribirani z manjšimi slovničnimi modifikacijami.

bolj udobno se počutim v angleščini. Saj ima tudi angleščina svoje omejitve, ampak res ni zaznamovana. V slovenščini pa vsaka beseda, vsako dejanje zahteva spolno zaznamovanje.” Druga spolno nebinarna oseba je na vprašanje o možnostih izražanja in prepoznavanja nebinarnih transspolnih identitet v slovenščini odgovorila: “*Slovenščina nas ne vidi.*”

Da bi izrazile lastne identitete in presegle obstoječa družbena razmerja moči spolnega reda, spolno nebinarne osebe razvijajo alternativne jezikovne prakse, ki niso pomembne zgolj za sociolingvistke_e, ki jih zanima razmerje med jezikom in prevladujočim simbolnim redom, ampak postavljajo pred cispolne osebe zahtevo po večji stopnji zavedanja o jezikovnih izbirah in namerah, ki izbiro jezikovnih oblik usmerja, kakor tudi zavedanja o družbenem položaju, s katerega govorijo. Naša raziskava je bila primarno usmerjena na različne nivoje spolno vključujočega jezika in poglede spolno nebinarnih oseb na jezik, ki ga uporabljajo.

Besedje

Najosnovnejši nivo vpeljevanja transspolno vključujočega jezika zadeva spolno zaznamovano besedišče, in sicer termine za spolno identiteto, oblike nagovorov in sorodstveno terminologijo. Ker normativni spolni sistem ne vsebuje besedja za mnogotere spolne identitete, transpolne osebe tudi v slovenščini razširjajo besedje za pomenski polji ‘spoli’ in ‘transspolnost’ (Koletnik idr. 2016), ki ga podpira tudi znanstveni diskurz (Perger 2016). Tako se tudi v slovenski prostor vpeljujejo poimenovanja za identitetne pozicije zunaj spolnega binarizma (transpolna oseba, nebinarna spolna identiteta, aspolna identiteta itd.), prav tako pomembna za prepoznavanje in potrjevanje transspolnih identitet pa je vpeljava termina cispolna oseba, saj se s tem spolna identiteta, skladna s spolom, ki je bil osebi pripisan ob rojstvu, vzpostavi zgolj kot ena od možnosti spolne zaznamovanosti (Perger 2016, 47). Del transspolno vključujočega jezika je tudi vpeljava besednih zvez, ki kažejo na razlikovanje med telesnimi značilnostmi in spolno kategorijo, v katero se oseba umešča. Zveza s polstavčnim prilastkom *spol*, *pripisan ob rojstvu* se tako vzpostavlja kot razlikovanje od tega, kako osebo prepoznavajo drugi ljudje. Izjavo *Ženske so socializirane v podrejene vloge* bi lahko z uporabo zgoraj navedene besedne zveze spremenile_i v *Osebe, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, so socializirane v podrejene vloge*. S tem bi izrazile_i normativna pričakovanja glede spola, ne da bi ob tem delegitimirale_i transspolne osebe oz. izbrisale_i njihovo izkušnjo.

Med oblikami nagovorov transspolne osebe izbirajo predvsem nevtralne oblike. Alternativne spolno zaznamovanim nazivom *gospod*, *gospa*, *gospodična* se znotraj transspolne skupnosti (zaenkrat) ne uporabljajo. Transspolne osebe, ki so sodelovale v intervjujih, so dejale, da se s temi nazivi tudi ne identificirajo. Nazivi *gospod*, *gospa*, *gospodična* so lahko eno od sredstev pripisa napačnega spola in kot taki pri spolno nebinarnih osebah sprožajo določeno mero nelagodja, vendar pa njihov obstoj v jeziku ne omejuje možnosti izražanja nebinarnih transspolnih identitet, saj niso odraz slovnične zahteve, ampak družbene konvencije (Hord 2016). Med

oblikami nagovorov transspolne osebe v uradnem pisnem sporočanju najpogosteje uporabljajo kar splošni nagovor *Spoštovani*, v zasebnem pa katero od pogovornih oblik pozdravov, kot je *Živjo*. Pozdrav *Živjo* uporabljajo tudi v zasebnem govornem sporočanju, v uradnem govornem sporočanju pa dajejo prednost semantično spolno nezaznamovanim besedam, kot sta občinstvo ali poslušalstvo (na primer *Spoštovano občinstvo*, *Spoštovano poslušalstvo*).

Poimenovanja za sorodstvena razmerja so v slovenščini utemeljena na binarnem spolnem sistemu; mati – oče, sestra – brat; hči – sin itd. Ena od intervjuvanih oseb je o spolno binarnih terminih za sorodstvena razmerja dejala: “*Te besede me zelo zapečejo*.” Spolno nebinarne osebe navajajo pomanjkanje ustreznih spolno nevtralnih besed za to pomensko polje. Delavnica *TransJezikanje* je bila namenjena tudi vzpostavljanju spolno nevtralnih terminov za sorodstvena razmerja, vendar pa je treba upoštevati, da je v slovenščini manj možnosti za variacije kot v jezikih, ki ne poznajo kategorije slovničnega spola. Vendar pa sta tudi v slovenščini dva samostalnika za izražanje sorodstvenih razmerij, ki imata sicer moški slovnični spol, a sta semantično spolno nezaznamovana; to sta samostalnika *starš* (v spolno nevtralnem jeziku je rabljen kot alternativa spolno zaznamovanima mati – oče) in *otrok*⁸ (kot alternativa spolno zaznamovanima hči – sin).

Ime

Ime je za življenja transspolnih oseb zelo pomembno; večina transspolnih oseb ima imena, ki so jim bila določena ob rojstvu in implicirajo spol, ki jim je bil pripisan ob rojstvu. Na podlagi imena se lahko osebi pripiše napačen spol, kajti če je ime osebe prepoznano kot žensko ali moško, je tudi oseba družbeno prepoznana kot ženska ali moški. Nekatere spolno nebinarne osebe, ki so sodelovale v intervjujih, se na to odzivajo z (neuradno) spremembo imena, nekatere z izbiro vzdevka, za vse pa ostaja sprememba imena odprta možnost. Želja po spremembi imena se poraja iz “*bolečine in stiske*”, ki jih navdajata ob spolnem zaznamovanju, kot je dejala ena intervjuvana oseba.

⁸ Raba semantično spolno nezaznamovanega samostalnika *otrok* kot poskus vpeljevanja spolno nevtralnega jezika je značilna tudi za prozo Suzane Tratnik (na primer kratka zgodba Životinjsko carstvo iz zbirke *Vzporednice* (2006)).

Zaimki

Spolno nebinarne osebe občutijo slovenski zaimenski slovnični sistem kot omejevalen, saj predpostavlja umestitev osebe v eno od binarnih spolnih kategorij. Spolno nebinarnim osebam se v vsakodnevnih govornih interakcijah nenehno pripisuje napačen spol, saj se v povezavi z njimi uporablja spolno zaznamovane tretjeosebne zaimke za moški oziroma ženski slovnični spol (ki jih spremlja raba spolno zaznamovanih glagolskih končnic). Vse osebe, ki so sodelovale v intervjujih, ob tem občutijo nelagodje in to se še poveča, ko se neskladje med slovničnim spolom zaimka in spolno identiteto osebe pripiše neuspehu osebe, da bi izrazila ustrezno spolno identiteto, in ne nezadostnosti omejevalnega zaimenskega sistema. Vse intervjuvane osebe se tudi pogosto sporazumevajo v angleščini, kjer uporabljajo že omenjeno možnost za izražanje spolno zaznamovane pozicije za nebinarne spolne identitete – edninski zaimek *they/their*.⁹ Znotraj slovenske transspolne skupnosti se sicer pojavljajo poskusi vpeljave neologističnih zaimkov, ki pa se (še) niso potrdili kot ustrezne alternative. Nekatere transspolne osebe dvomijo o realnih možnostih vpeljave novih zaimkov v širšo rabo, tudi če bi se ti vzpostavili in začeli uporabljati znotraj transspolne skupnosti. V jeziku je sicer lažje tvoriti nove leksikalne enote in jih vpeljevati v rabo kakor morfosintaktične enote, kot so zaimki, in to velja še posebej za spolno zaznamovane slovnične sisteme (Hord 2016). Ker v slovenščini ni spolno nevtralne zaimenske izbire oziroma spolno zaznamovane za nebinarne spole, so spolno nebinarne osebe vpeljele prakso izmenjavanja zaimkov v moškem in ženskem slovničnem spolu. Po navadi se zaimki izmenjujejo v razmerju pol – pol, a frekventnost posamezne oblike je odvisna od osebe do osebe. Praksa pa ni optimalna za vse spolno nebinarne osebe. Nekatere spolno nebinarne osebe želijo, da ljudje, ko govorijo o njih, uporabljajo samo zaimke v ženskem ali samo zaimke v moškem slovničnem spolu, saj se pri tem počutijo relativno udobno. To seveda ne pomeni, da se identificirajo kot moški ali kot ženske, saj zaimki ne izražajo nujno spolne identitete; izbrani zaimki osebe se lahko glede na kontekst tudi spreminjajo. Komplementarno z izmenjavanjem zaimkov so transspolne osebe vpeljele tudi novo interakcijsko prakso, in sicer spraševanje po zaimkih. To pomeni, da zaimkov ne izbiramo na osnovi lastne percepcije spola določene osebe, ampak da dopuščamo, da oseba sama izbere zaimke, za katere želi, da jih uporabljamo, ko govorimo o njej. Podobno kot ne predpostavljamo imen, ampak sprašujemo po njih, tudi ne predpostavljamo zaimkov. S tem ko osebo vprašamo po zaimku, ji omogočimo tudi večji vpliv na to, kako bo razumljena v družbenem prostoru (Zimman 2017, 95).¹⁰

9 Angleščina je sicer pri vzpostavljanju novih zaimkov, zaznamovanih za spolno nebinarne osebe, zelo inovativna: *ze/zir, ze/hir, zie/zir, xe/xie*, vendar pa je *they* edini, ki se je razširil tudi zunaj transspolne skupnosti. Združenje American Dialect Society je leta 2015 edninski *they* izbralo za besedo leta. Prepoznalo ga je kot "zavestno izbiro osebe, ki zavrača tradicionalni spolni binarizem on – ona" (Hord 2016). O edninski rabi zaimka *they* najdemo podatke tudi v slovarjih: npr. v Oxfordovem spletnem slovarju (<https://en.oxforddictionaries.com>), oz. kot podstran na slovarskem portalu Merriam-Webster (<https://www.merriam-webster.com/words-at-play/singular-nonbinary-they?src=defrecirc-explorem-w-sans-serif>).

10 Transspolne osebe poudarjajo, da je pomembno, da se preverjanje zaimkov normalizira za vse osebe, tj. da po zaimkih ne sprašujemo samo oseb, ki jih dojemamo kot transspolne, saj ne moremo predpostavljati, ali je oseba transspolna oz. kateri so njeni izbrani zaimki. Vendar pa je lahko, kot poudari Zimman (2017, 95), vprašanje "Kateri zaimek uporabljate?" za osebe, ki jim praksa spraševanja po zaimkih ni poznana, nejasno, zato preverjanje zaimkov zahteva metajezikovni komentar.

Kot najbolj učinkovita transspolno vključujoča praksa, ki se je že uveljavila tako na individualni ravni kot na ravni skupnosti “v namene (dis)identitetnega pozicioniranja izven spolnega binarizma” (Perger 2016, 54), se kaže raba podčrtaja, zato podčrtaju namenjamo samostojno poglavje.

Podčrtaj kot možnost jezikovne spolno zaznamovane pozicije zunaj spolnega binarizma

Podčrtaj se vzpostavlja kot možnost prepoznavanja raznovrstnosti spolov. V nasprotju z rabo poševnice, oklepaja ali vezaja, ki predstavljajo dve medsebojno izključujoči se spolno zaznamovani poziciji: (a) študenti/-ke ali študenti/ke; (b) študenti(-ke) ali študenti(ke); (c) študent-ka,¹¹ podčrtaj spolni binarizem presega. Podčrtaj se zapisuje med obliko za ženski in moški slovnični spol in s tem simbolno nadomešča vse (še) neobstoječe končnice in obrazila za spole, ki se gibljejo onstran binarnosti *ali moško ali žensko*. Podčrtaj torej vzpostavlja prostor naslavljanja za spole zunaj normativnega spolnega binarizma in obenem presega tudi moškost-središčnost jezika (Perger 2016, 51). Transspolni skupnosti v Sloveniji je bila sprva znana raba podčrtaja za izražanje nebinarnih spolnih identitet v nemščini in hrvaščini, pred približno dvema letoma¹² pa so ga transspolne osebe vpeljale v rabo sprva znotraj transspolne skupnosti, nato se je razširil v LGBT+ skupnosti, v zadnjem času pa prehaja tudi v splošno rabo. Oblike s podčrtaji uporabljajo: v nekaterih organizacijah, ki se osredinjajo na različne vidike družbene pravičnosti (na primer Zavod za podporo civilnodružbenih iniciativ in multikulturno sodelovanje Pekarna Magdalenske mreže, društvo ZaŽivali), v nekaterih časopisih (uvodnik Kraljev ulice), posameznih besedilih na portalu AirBeletrina itd., podčrtaj je rabljen tudi že v nekaj diplomskih in magistrskih delih ter v nekaterih znanstvenih in strokovnih člankih. Leta 2017 je pri Založbi ZRC SAZU izšla prva monografija v slovenščini, v kateri je dosledno rabljen podčrtaj: *Znanost (brez) mladih: zgodnje stopnje znanstvene kariere v Sloveniji skozi perspektivo spola*. Tej je kmalu sledila še ena monografija, v kateri je izkazana raba podčrtaja, *Literarna ustvarjalka v očeh druge_ga: Študije o recepciji, literarnih stikih in biografskem diskurzu* (Mihrko Poniž 2017).

Jezikovni vidik izražanja nebinarnih spolnih identitet v slovenščini še ni dobro raziskan, se pa podčrtaj kot izrazna možnost omenja tudi v Jezikovni svetovalnici Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. Medtem ko je leta 2016 v odgovoru na vprašanje Kateri od zapisov – “učenec/-ka” ali “učenec/ka” – je ustreznejši? podčrtaj naveden le kot ena od možnosti, ki se uporablja “zlasti v obrazcih ali besedilih, v katerih je treba posamezne oblike skrajšati” (Snoj idr. 2016), pa je leta 2017 že naveden v pomenu izražanja spolne nebinarnosti (Kern

11 Slednji dve možnosti se uporablja le v primeru navajanja obrazil za ženski slovnični spol.

12 Tudi intervjuvane osebe so potrdile, da podčrtaj uporabljajo od leta 2015 oz. 2016.

in Dobrovoljc 2017). Tokrat se je tudi vprašanje nanašalo neposredno na podčrtaj in sprejemljivost njegove rabe. V odgovoru je zavrnjena vnaprejšnja označitev rabe podčrtaja za nesprejemljivo, podčrtaj pa je opredeljen tako: “*Med zapisom s poševnico, oklepaji in podčrtaji je bistvena pomenska razlika: poševnice in oklepaji predvidevajo le dve spolni identiteti (ali moško ali žensko), s podčrtajem pa pisci zajamejo cel spekter različnih spolnih identitet. /.../ Po mnenju tistih, ki novi izrazni način uveljavljajo, gre za edini način, ki vključuje celotno družbo.*”

Ker gre za nov pojav, v zvezi z rabo podčrtaja obstaja (še posebej v splošni rabi) nekaj oklevanja, in sicer v zvezi s tem, (a) katero obliko navesti najprej – za moški ali za ženski slovnični spol in (b) kaj zapisati za podčrtajem – celotno obrazilo ali le spremenljivi del (*učitelj_ice* ali *učiteljice*). V zvezi s tem v nadaljevanju sledi nekaj napotkov:

- Po feminističnem načelu se najprej praviloma navede ženska slovnična oblika, nato moška: *udeleženka_ec, posameznica_k*. To velja tudi za neimenovalniške sklone: *Predstavo si je ogledalo veliko gledalk_cev.; Sodelovalo je veliko profesoricejev*. Izjema so primeri, ko je moška oblika besedotvorno osnova za tvorbo ženske slovnične oblike oz. ko ima moška slovnična oblika ničo končnico – v teh primerih je smiselno najprej navesti moško slovnično obliko. To velja tako za samostalnike (*pisatelj_ica, župan_ja*), kot deležnike na -l (*Lahko bi se prijavil_a; Odšel_a je*), deležnike na -n (*Je razgledan_a.*) in pridevnike (*Je zelo zanimiv_a.*). V primerih, ko pri obliki za ženski slovnični spol pride do izpada polglasnika, je za podčrtajem smiselno navesti tudi črko pred izpadlim polglasnikom takrat, ko lahko pride do nepotrebne dvoumnosti: *zadovoljen_jna uporabnik_ca spletnega portala*. V nasprotnem primeru črk pred izpadlim polglasnikom ne pišemo, torej je ustrezno: *Prišel_a je*.
- Ker bi lahko bilo upoštevanje besedotvornih pravil za splošno_ega uporabnico_ka prezapleteno, bi veljalo za podčrtajem navajati le spremenljivi končni del: *pisateljice, zdravnikice*, torej NE: *pisateljice, zdravnikice*.¹³
- V primeru spolno zaznamovanih zaimkov med oblikama za ženski in moški slovnični spol uporabimo podčrtaj: *Vidim jo_ga.; Nje_njega ni bilo*. Pri zaimkih se predvsem zaradi kratkosti samih zaimkov ne zdi smiselna raba okrajšanih oblik: *Nje_ga ni bilo*.
- Navajanje ženske in moške slovnične oblike v celoti se zdi smiselno tudi v primerih, kot je: *sestra_brat*, in pri večbesednih moških in ženskih poimenovanjih, pri katerih nastopa različni osnovi: *srednja medicinska sestra_srednji zdravstvenik*.

Pri rabi so zanimive tudi variacije pri posameznih spolno nebinarnih osebah. Ena intervjuvana oseba v prvoosebnem izražanju uporablja samo moško slovnično obliko in za njo podčrtaj (Sem šel_; Kot sem povedal_). S tem izrazi, da dodaja še neko dodatno možnost spola, ne da bi morala dodati obliko v ženskem slovničnem spolu.

¹³ Pri navajanju oblik za moški in ženski slovnični spol v okviru poševnic in oklepajev se večinoma navajajo celotna obrazila, torej: *učitelj/-ica, dedič/-inja*, v primeru obrazila *-nica* pa se *-n-* opusti: *zdravnik/-ica*, pogosto tudi *-l-* v primeru ženskega obrazila *-lka: igravec/-ka*.

Oblike s podčrtaji kot možnosti za vzpostavitev spolno vključujočega jezika se lahko (zlasti v primerih, ko pride do kopičenja podčrtajev) dopolnjujejo s spolno nevtralnimi jezikom. Medtem ko je koncept spolno vključujočega jezika utemeljen na prepoznavanju več kot dveh spolov, se spolno nevtralni jezik povsem izogne spolnemu zaznamovanju (Zimman 2017, 97). Spolno nevtralne jezikovne prakse vključujejo uporabo:¹⁴

- semantično spolno nevtralnih besed, kot so: *oseba, osebnost, stranka, vodja, nihče* (namesto *nobeden* oz. *nobena*) ali skupna imena, kot so *mladina, občinstvo, prebivalstvo*;
- besednih zvez z levimi pridevniškim prilastkom namesto samostalniških besednih zvez z desnim samostalniškim prilastkom: *skupnost študentk_ov* > *študentska skupnost*;
- posamostaljenih množinskih deležniških oblik: *potrebe vključenih posameznikov* > *potrebe vključenih*;
- posamostaljenih oblik: *predlagale_i smo* > *naš predlog je bil*;
- brezosebnih stavkov: *bile_smo vesele_i* > *bilo je veselo*; *z raziskavo smo ugotovile_i* > *z raziskavo je bilo ugotovljeno*;
- sedanjika za izražanje prihodnosti: *jutri bomo nadaljevale_i* > *jutri nadaljujemo*.

Tudi vse intervjuvane osebe prepoznavajo učinkovitost kombinacije spolno nevtralnih jezikovnih praks in podčrtaja. Ena oseba je izpostavila tudi političnost podčrtaja: “*Jaz sem bolj vesele_a, če vidim besedila s podčrtajem kot povsem spolno nevtralna besedila, saj raba podčrtaja izraža tudi politično prepričanje.*”

Podčrtaj je izrazna možnost, ki je ustrezna predvsem z vizualne perspektive: grafično poveže obliko za moški in ženski slovnični spol in hkrati vizualno odpira prostor za spole, ki se umeščajo onstran spolnega binarizma. Vendar pa je možnost izražanja nebinarnih transspolnih identitet s podčrtajem (zaenkrat) omejena le na pisno sporazumevanje. Pri branju transspolne osebe uporabljajo različne strategije, tudi branja s premorom med spolno obliko in obrazilom. Ena oseba je sicer podvomila o ustreznosti branja podčrtajev z vmesnim premorom, saj v tem primeru ostane določena skupina zreducirana na obrazilo. Ena od možnosti pri branju bi morda bila branje spolnih oblik za moški in ženski slovnični spol s premorom, brez uporabe veznika in, ki bi na ta način nakazovala, da ne gre le za dve družbeni skupini oseb. V govornem diskurzu spolno nebinarne osebe večinoma izmenjujejo uporabljajo oblike za ženski in moški slovnični spol.

Kako pomemben je podčrtaj za izražanje spolne identitete spolno nebinarnih oseb, potrjuje odziv intervjuvane osebe na izbris podčrtajev v novinarskem prispevku:

“*S tem ko ste izbrisali podčrtaje, ste izbrisali mojo spolno identiteto. In podčrtaj je v jeziku edini način, da jo izrazim.*”

14 Nekaj spolno nevtralnih izbir navaja že Šribar v *Internih smernicah za spolno občutljivo rabo jezika* (2010).

SKLEP

Članek je rezultat sodelovanja jezikoslovne stroke s transspolno skupnostjo. Glede na to, da za slovenščino še niso raziskane in preizkušene vse potencialne možnosti za izražanje nebinar-nih transspolnih identitet (predvsem v zaimkovnem sistemu), je smiselno, da se sodelovanje razvija tudi v prihodnje. Za vpeljavo in rabo spolno nevtralnega oz. spolno vključujočega jezika je namreč nujno, da razumemo tako slovnični spolni sistem slovenščine, kakor tudi potrebe transspolne skupnosti. Vpeljevanje novih interaktivnih praks, kot je spraševanje po zaimkih, za katere ljudje želijo, da jih uporabljamo, ko govorimo o njih, kakor tudi spolno nevtralne in spolno vključujoče jezikovne izbire ne omogočajo le destabilizacije moškosrediščnosti jezika in spolnega binarizma, ampak ustvarjajo prostor za alternativne epistemologije – prostor za drugačne načine mišljenja in vedenja, ki so ključni za ustvarjanje protihegemonskih vidikov sveta. Potrebno je zavedanje, da zgolj vpeljava alternativnih jezikovnih praks ne bo preobrazila družbenih stališč in odpravila strukturnega zatiranja transspolnih oseb; a prav to nam je lahko pogoj za zavest, da prizadevanje za neizključujoči govor ni iluzorno. Spolno vključujoče jezikovne prakse predstavljajo sociolingvistično manifestacijo pravičnosti, spodbuja pa jih etična in politična zaveza govorke_ca.

Literatura

- Cameron, Deborah: *The Feminist Critique of Language*. London, 1990. (Routledge).
- Chouliaraki, Lilie, & Fairclough, Norman: *Discourse in Late Modernity*. Edinburgh, 1999. (Edinburgh University Press).
- Corwin, Anna I.: *Language and gender variance: Constructing gender beyond the male/female binary*. Electronic Journal of Human Sexuality 12/2009; <https://www.questia.com/library/journal/1G1-228436049/language-and-gender-variance-constructing-gender> (18. 3. 2017)
- Fairclough, Norman: *Language and Power*. London, 1989. (Longman).
- Fairclough, Norman: *Discourse and Social Change*. Cambridge, 1992. (Polity Press).
- Ferguson, Sian: *3 Examples of Everyday Cissexism*, 2014; <https://everydayfeminism.com/2014/03/everyday-cissexism/> (20. 9. 2017)
- Hord, Levi C. R.: *Bucking the Linguistic Binary: Gender Neutral Language in English, Swedish, French, and German*. Western Papers in Linguistics 1, 3/2016; http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1027&context=wpl_cw (15. 4. 2017)
- Kern, Boris, Dobrovoljc, Helena: *Pisanje moških in ženskih oblik in uporaba podčrtaja za izražanje spolne nebinarnosti*. Jezikovna svetovalnica 2017; <http://svetovalnica.zrc-sazu.si/> (15. 9. 2017).
- Koletnik, Anja, Grm, Ana, Gramc, Martin: *Vsi spoli so resnični*. Ljubljana, 2016. (Društvo informacijski center Legebitra).
- Mihurko Poniž, Katja: *Literarna ustvarjalka v očeh druge_ga. Študije o recepciji, literarnih stikih in biografskem diskurzu*. Nova Gorica, 2017. (Univerza v Novi Gorici).
- Mills, Sara: *Language and Sexism*. Cambridge, 2008. (Cambridge University Press).
- Mills, Sara: *Gender Matters. Feminist Linguistic Analysis*. London, 2012. (equinox).
- Motschenbacher, Heiko: *Focusing on Normativity in Language and Sexuality Studies*. Critical Discourse Studies 11, 1/2014, 49–70 2013
- Perger, Nina: *Simbolno nasilje spolnega zaznamovanja v jeziku in prakse upora v visokošolskem prostoru*. Družboslovne razprave 32, 81/2016, 41–60.
- Prewitt-Freilino, Jennifer L., Caswell, Andrew, in Laakso, Emmi K.: *The Gendering of Language: A Comparison of Gender Equality in Countries with Gendered, Natural Gender, and Genderless Languages*. Sex Roles 66,3/2012, 268–281.
- Marko Snoj, Helena Dobrovoljc, Tina Lengar Verovnik: *Kateri od zapisov – “učenec/-ka” ali “učenec/ka” – je ustreznejši?* Jezikovna svetovalnica, 2016; <http://svetovalnica.zrc-sazu.si/> (15. 9. 2017).
- Šribar, Renata: *Interne smernice za spolno občutljivo rabo jezika*. Komisija za ženske v znanosti. Ljubljana, 2010.
- Šribar, Renata: *Jezik kot razmerje ospoljene oblasti*. Ženske v znanosti, ženske za znanost: Znanstvene perspektive žensk v Sloveniji in dejavniki sprememb. Ur. Mirjana Ule, Renata Šribar in Andreja Umek Venturini. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2013. 148–161. (Založba FDV).
- Šribar, Renata, idr.: *Pomembnost uporabe obojespolskih samostalnikov s podčrtajem (“učiteljice_ji”)*. Narobe, 2016; https://narobe.si/pomembnost-uporabe-obojespolskih-samostalnikov-s-podcrtajem-uciteljice_ji (15. 9. 2017).
- Tratnik, Suzana: *Vzporednice*. Ljubljana, 2006. (Škuc-Lambda).
- Zimman, Lal: *Transgender language reform: some challenges and strategies for promoting trans-affirming, gender-inclusive language*, Journal of Language and Discrimination 1,1/2017, 84–105.

Povzetek

Reprezentacija spolno nebinarnih oseb v jeziku je eden od ključnih dejavnikov za razumevanje in prepoznavanje njihovih identitet v vsakodnevnih govornih interakcijah. V slovenščini kot enem od slovnično spolno zaznamovanih jezikov je vseprisotno spolno zaznamovanje in z rabo spolno zaznamovanega besedja, obrazil in končnic osebe nenehno umeščamo na eno od dveh zaznamovanih spolnih pozicij (tj. ali kot moški ali kot ženski slovnični spol), s tem pa se krepí tudi predpostavka, da je na spol osebe mogoče sklepati na osnovi zunanega videza. Pripisovanje napačnega spola (tj. spola, ki se ne ujema s spolom, s katerim se oseba identificira) z rabo spolno zaznamovanih jezikovnih oblik spolno nebinarne osebe občutijo kot epistemsko nepravilnost, saj odvzema veljavnost njihovi identiteti. V prispevku so predstavljene alternativne jezikovne prakse, ki jih vpeljuje transspolna skupnost in imajo potencial za spreminjanje spolno zaznamovanih odnosov moči. Kot najbolj učinkovita spolno vključujoča praksa, ki presega tako moškosrediščnost kot cisnormativnost v jeziku in omogoča (vsaj posredno izraženo) vidnost spolno nebinarnih identitet, se v slovenščini kaže raba podčrtaja.

Summary

The representation of non-binary individuals in language is key to having their identity understood by others and recognized in everyday speech interactions. In Slovene, as a grammatically gendered language, gendering is ubiquitous and the use of gendered words, formants and endings place the person in one of two gendered positions (i.e. either as masculine or feminine grammatical gender), thereby reinforcing the assumption that a person's gender can be deduced from their external appearance. Misgendering (i.e. referring to a person as a gender they do not identify with) using gendered language forms is felt by non-binary individuals to be an epistemic injustice, since it devalidates their identity. This article presents alternative language practices introduced by the transgender community with the potential to change gendered power relations. The use of the underscore is seen as the most effective gender inclusive practice in Slovene, going beyond both androcentrism and cisnormativity in language and enabling (at least indirectly) the visibility of non-binary individuals.

Ključne besede

transspolnost, nebinarna spolna identiteta, cisnormativnost, spolna nevtrálnost, spolna vključenost, slovenščina

Key words

transgender, non-binary, cisnormativity, gender neutrality, gender inclusivity, Slovene



ALI ME NOČETE, KER SEM KRITIČNA

Maša Cvar

Pekarna pri rebrači Tini

Vsi smo kdaj žalostni. Pride dan, ko se nam zazdi, da nas nihče ne razume, da smo sami in da so vsi naši prijatelji daleč. Takšni dnevi so kljub temu lahko dobri in se iz njih izcimi nekaj lepega. Tako se je zgodilo tudi mladi rebrači Tini, ki je iz Mehiškega zaliva z velikimi tovornimi ladjami, ki so jo zajele skupaj z balastno vodo, prišla v Jadransko morje. Takole je bilo.

Tam daleč stran, malo bolj navzdol po zemljevidu in levo je zaliv, ki mu pravijo Mehiški zaliv. V tem zalivu je s svojo družino živela rebrača Tina, veselo plavala naokrog in se zabavala s prijatelji. Rebrače imajo veliko sorodnikov, saj so dvospolniki, kar pomeni, da se lahko oplodijo kar same. Zato se je Tinina družina vsak dan povečala za kakšnega novega člana. Ker so bili tako velika družina, so se kdaj tudi skregali in stepili. Kdaj je kakšna rebrača tudi odplavala iz zaliva, ker je bila radovedna in jo je zanimalo, kaj ponuja morje izven njenega varnega doma. Tina je že bila tovrstna rebrača. Pravzaprav je v svoji veliki družini kar malo izstopala. Rebrače imajo namreč zelo, zelo rade ribja jajca, ličinke in plankton, le rebrača Tina tega nikoli ni marala. Starši so ji venomer govorili, da je izbirčna in da si izmišljuje, vendar je Tina vedela, kaj ji je vseč. Morska trava! Cele dneve bi lahko jedla morsko travo, na sto različnih načinov. Vsi so se norčevali iz nje, češ da je vebrača, ker je samo rastline in nič mesa. Pa kaj, si je mislila Tina, jedla bom, kar hočem! Tudi tedaj ji ni bilo mar, ko so se norčevali iz nje, ker edina v družini ni bila dvospolnik in se ni mogla oploditi sama. Zdelo se ji je, da je zato še bolj posebna. Tako je bila Tina vesela in zadovoljna rebrača, kljub temu pa se ji je včasih zazdelo, da še ni našla svojega mesta v zalivu ter da gotovo kje obstajajo bitja, ki so ravno tako posebna kot ona – samo najti jih mora. Poleg tega pa je vedela, da se zunaj zaliva zagotovo odvija prava dogodivščina – in to brez nje!

Ta radovednost jo je nekega dne potegnila v čisto pravo, veliko ladjo. Ko je zjutraj plavala ob robu zaliva, je šla še čisto malo naprej; tedaj pa jo je nekaj posrkalo vase in že se je

znašla v veliki črni luknji! Pomislila je, da bi to utegnila biti ladja in zajela jo je panika, zvijala se je in vpila, vendar je nihče ni slišal. Po glavi so ji hodile strašne misli, saj še nikoli ni bila sama, brez družine, zdaj pa je bila kar na lepem v premikajoči se črni luknji, sama samcata. Zavpila je: "Haloooo, je kdo tukaj? Spustite me ven!", v odgovor pa se je oglasil le odmev, ko se je njen glas odbil od jeklenih sten ladje. "Ha, zdaj pa imam! Zdaj pa imam dogodivščino, takšno čisto pravo dogodivščino," si je rekla Tina. Misli so jo kmalu utrudile in zaspala je upajoč, da se bo vse uredilo, ko se bo zbudila.

Velika tovorna ladja je plula po morju več dni. Njen cilj je bil doseči Jadransko morje in tam oddati tovor. Tina je te dneve prebila v strahu in bila je že grozno lačna, ko je naposled nekega jutra zaslišala gromke glasove in pred seboj zagledala vrtinec, ki jo je posrkal vase in vrtel, vrtel, vrtel, dokler se ni zaslišalo čof – in padla je v Jadransko morje.

"Uf, kako je mrzlo, kaj je pa zdaj to, kje pa sem?" se je zdrznila. "Pa saj to vendar ni moj dom, drugačne ribe plavajo tu naokrog. In kje je moja družina?" Zmedeno se je ozirala naokrog, tedaj pa je mimo priplavala velika dolga riba. "Hej, ti, ti ja, kje pa sem, a mi poveš kje sem?" je zaklicala Tina. "Ha, glej jo, tebe pa še nisem videla tod naokoli. Kdo pa si ti?" je rekla riba. "Rebrača Tina sem. In kdo si ti?", je odgovorila Tina. "Jaz sem riba Ivanka in to morje je Jadransko morje, moj dom. Kaj pa delaš tukaj? Od kod si prišla?" "Iz Mehiškega zaliva sem, ladja me je posrkala vase in vrtela naokrog, kot v pralnem stroju je bilo! In potem sem – čof! – pristala tukaj." "A tako, tako, rebrača si. Ha, veš kaj, rebrača, ravno zadnjič mi je prijateljica, spužva Tanja, povedala, da ste rebrače nevarna bitja, da pojedete vse, kar priplava mimo, in da uničujete naš ekosistem. In še to, da se razmnožujete kot blisk!" "Hm, ja, to je sicer res, vendar jaz nisem takšna." "O ja, ja, seveda nisi. Poklicala bom druge živali, ki živijo v tem zalivu, pa bomo skupaj odločile, kaj bomo storile s teboj." Ivanka je glasno zažvižgala in naenkrat so z vseh smeri začeli prihajati raki in ribe in meduze, morski konjički in ježki, zvezde, spužve, neka jegulja pa se je s svojim gibkim telesom čisto približala Tini, da se je ta kar malo ustrašila. V daljavi je Tina zagledala še veliko hobotnico, ki je bila videti kar malo grozeče, ko je s svojimi lovskimi opletala naokoli.

Tino je postalo strah, čeprav ni bilo v njeni navadi, da bi bila prestrašena. "Ampak tole je pa preveč," si je mislila. Živali so se ji približevale in dobila je občutek, da ni ravno zaželen gostja. Živali so začele ena čez drugo vpiti na Tino in v trenutku je nastala prava morska zmešnjava. Takrat je nekdo tako zakričal, da je morje vzvalovilo in da so vse živali v trenutku utihnile. Tina se je obrnila, da bi videla, komu pripada ta močan glas. Pred seboj je zagledala veliko hobotnico! "Zdaj je pa dovolj," je rekla hobotnica, ki so jo živali klicale Marta. "Kaj pa mislite, da se greste! A takšni smo v našem morju, takole sprejemamo goste in še kričimo nanje?! O ne, ne, v našem morju pa ne bo tako. Če komu kaj ne ustreza, lahko pri tej priči odplava stran! Takole bo," je rekla hobotnica. "Ti, rak Rok, boš našo gostjo peljal do grebena, kjer si lahko uredi prenočišče, riba Sonja, ti ji pojdi po hrano, vsi ostali pa razmislite o tem, kako se boste potrudili, da jo kar najlepše sprejmemo medse. Rebrača, ti si odpočij, zvečer pa pridi do votline, kjer se bova pogovorili," je še rekla, zamahnila z lovskimi in odplavala stran.

Tina je sledila raku, ki je godrnjal nekaj sam zase, in ni mogla verjeti, kaj se je zgodilo. Hobotnica se je postavila zanjo. Nikoli se ji še ni zgodilo, da bi se kdorkoli postavil zanjo. Rak jo je pripeljal do grebena in nato hitro odšel. Okrog nje so v morju plavale zeleno modre

alge in morska trava je valovila sem ter tja. Školjkice so se skrivale v svojih votlinah in iz daljave jo je začudeno gledal morski konjiček. Riba Sonja je priplavala mimo in odvrгла nekaj ličink, ki jih je Tina, čeprav je bila strašansko lačna, pustila nedotaknjene in si raje odtrgala šop trave. Utrujena od vsega, kar se ji je zgodilo, je čisto nežno zaprla oči in zaspala. Ko se je zbudila, je na morski gladini sonce že tonilo v morje in spomnila se je, da mora k hobotnici v votlino. Ni vedela, kje hobotnica živi, vendar je pustila toku, da jo je nesel, in mu zaupala, da jo bo odnesel ravno do votline. In res, pred njo se je odprla velika luknja in v njej je daleč v notranjosti gorela majhna lučka. Lučka je bila znamenje, da je hobotnica doma. Tina ni vedela, ali naj vstopi ali ne. Še preden se je lahko odločila, jo je zgrabila dolga lovka in jo potegnila v votlino. Pred njo se je razprostrla prava mala pravljica. Stene so bile ovešene s travo, povsod so visele slike naslikane s črnilom, na desni strani pa je v kotu stal majhen štedilnik, na katerem je čajnik glasno opozarjal nase. Na drugi strani sobe je stal velik naslanjač, sestavljen iz okroglih kamnov in pogrnjen s pregrinjalom, spletenim iz morskih trav. Cela votlina se je Tini zdela tako domača, da bi kar ostala v njej. Na kavču je sedela hobotnica in veselo strmela vanjo.

“Živijo, si le prišla,” je rekla hobotnica Marta. “Sem že mislila, da te ne bo. Pridi, sedi k meni. Nič ti ne bom naredila.” Tina je počasi odplavala do naslanjača in se usedla poleg hobotnice. “Si si odpočila, si kaj bolje?” jo je vprašala Marta. “Sem, ja, hvala,” je bilo nerodno Tini. “Takole je,” je začela hobotnica. “V našem morju živi veliko morskih živali in vse se bojijo za svoj prostor. Počutijo se ogrožene, takoj ko srečajo kakšno drugo žival, ki je v njihovem morju nova. Na prvi pogled se res zdi, da nismo prijazna družčina, toda sčasoma se bodo navadili. Tebe se še posebej bojijo, veš. Pred dnevi je morski konjiček prinesel morsko pošto z novico, da se v naše morje selijo trume rebrač, ki bodo pojedle ličinke rib, se razmnožile in uničile našo domovino. Zato so vsi previdni in ne zaupajo nikomur. Povej mi, kaj počneš tukaj, zakaj si prišla ravno k nam?” “Pa saj sem že prej povedala ribi, da me je zajela ladja in me odvrгла v vašem zalivu. Nisem si želela priti sem. Doma mi je bilo lepo. Tam imam družino. Zdaj sem pa tukaj in nihče me ne mara.” Tina je zajokala, da se je zasvetila tekočina, ki se je pretakala skozi njeno mehko telo. Hobotnici se je zasmilila. “Pa saj je vredno, ne jokaj, saj se bo vse uredilo. Našli ti bomo službo in tudi prijatelje boš spoznala.” Tina je hlipala in hlipala in komaj se je potolažila. Potem je rekla: “Saj nikomur nič nočem. Ne bom pojedla ribjih ličink, niti uničila vašega morja. Jem zelo malo, pa še rib ne maram. Jem samo alge in morsko travo, smrk, smrk,” je zasmrkala. “Prav, zaupam ti in pomagala ti bom, da se boš imela pri nas lepo. Zdaj pa pojdi do grebena in si odpočij. Jutri pa se vidimo. Sklicala bom vse živali in jim povedala, da ostajaš z nami.” “Prav,” je rekla Tina in zmedeno odplavala iz votline proti svojemu novemu domu. Pred veliko skalo, kjer bi morala zaviti levo, je izza ovinka hitro priplaval ligenj Tine in se skoraj zaletel vanjo. “Hej, ti, pazi, kje plavaš,” ji je zabrusil. “O-o-prosti,” je odgovorila Tina. “Nič oprost, drugič bolj pazi. A ti si ta nova, rebrača, a ne, ki si se pretihotapila v naše morje.” “Nisem se pretihotapila, ladja me je pripeljala sem!” “Ja, ja, jaz že vem, kaj imaš za bregom. Le pazi se, imel te bom na očeh.” Ligenj jo je grdo premeril in z vso hitrostjo odplaval naprej. Tina je zavzdihnila, si pomela oči in zaplavala med skalovje, kjer se je skrila in namestila za prvo noč v tujem morju.

Ko se je Tina zjutraj zbudila se je sonce že svetlikalo na vodni gladini. Voda je bila kristalno čista. Skoraj bi se že razveselila, da jo čaka čudovit dan, pa se je spomnila, kje je. Težko ji je postalo pri srcu in zavzdihnila je: "Ojoj, kaj bom pa zdaj?" Ker jo je zvalo od lakote se je odločila, da bo poiskala nekaj za pod zob. Odplavala je po zalivu in se ozirala, kje bi našla kaj morske trave ali alg. Plavala je mimo hiške, kjer je živel polž, mimo klobas, ki so se stiskale na svilnatem pesku in mimo morskega konjička, ki je mirno počival na kamnu. Plavala je čisto tiho, da ne bi koga zbudila. Tedaj je v daljavi je zagledala zelene alge – hitro se je zapodila vanje in se dodobra najedla! Medtem ko je žvečila, je razmišljala o svoji dogodivščini. Spomnila se je na prijateljico rebračo Počomo, ki ji je vedno govorila, da se živali bojijo tistega, česar ne poznajo; da jih je strah, ko se pojavi kaj, kar ne ustreza njihovim pričakovanjem. Rekla ji je, da če se znajde v družbi sumničavih živali, mora biti še posebej močna in pogumna ter se postaviti zase. Edina misel, ki jo je tolažila to jutro v tem novem morju, je bila misel na to, da ima tu vsaj eno zaveznico: hobotnico Marto. In res, medtem ko je Tina zajtrkovala, je hobotnica sklicala vse živali zaliva na sestanek. Rekla jim je: "Kot ste videli, je v naš zaliv prišla rebrača Tina. Prosim vas, da jo sprejmete, kot ste pred leti sprejeli mene, da jo spoštujete in ji pomagate, če bo potrebovala vašo pomoč. Vem, da krožijo govorice o tem, da so rebrače nevarne, ampak mislim, da moramo Tino najprej spoznati. Zdi se prijazna rebrača in mislim, da nikomur noče nič žalega. Zato mi prosim obljubite, da boste prijazni z njo." Živali so se molče spogledale ter rahlo prikimavale. Ni jim bilo jasno, zakaj je Tino potrebno sprejeti medse, saj bi jo lahko poslali naprej, v drug zaliv in imeli mir. Tako pa morajo živeti v strahu, da bo pojedla njihove ribje ličinke in ves plankton. A ker so vedeli, da se hobotnica ne šali, so vsi prikimali. Misleč le nase in na svoje mirno življenje si niso želeli, da bi se karkoli spremenilo zaradi ene rebrače.

Hobotnica Marta je bila zadovoljna, saj je verjela, da bo njen govor zalegel. Natanko je vedela, kako se Tina počuti. Pred časom je tudi sama prišla v zaliv in takrat je živali niso marale. Njej je pomagala stara orada, da je našla prijatelje. Danes pa jo imajo vse živali v zalivu rade in jo spoštujejo, saj velja za najbolj modro hobotnico daleč naokoli. Zato se je odločila, da se bo postavila za Tino in ji pomagala. Sklenila je, da jo poišče.

Tino je našla na robu zaliva. Otožno je zrla v modro morje. "Draga moja, ne moreš plavati tako daleč. Samo ladje so tiste, ki lahko premostijo tako velike razdalje. Žal mi je, ampak dom si boš morala ustvariti tukaj." "Pa saj me nihče ne mara! Ne vem, kaj naj tu sploh počnem," je zastokala Tina. "No, za začetek mi povej, kaj znaš," jo je skušala razvedriti hobotnica. "Hm, veliko stvari, ampak najraje, res najraje, pa pečem morske piškote: iz alg ali morske trave, pa malo morske vode dodam. Najboljši so!" "Ravno prav, pomagaš lahko v pekarni. Zvezda Tereza gre v pokoj in rabimo zamenjavo. Njena hči, zvezda Zvezdana, ti bo zaupala recept za piškote. Pridi, peljala te bom do pekarni Pri sladki zvezdi, da te predstavim," je bila navdušena Marta. Zaplavali sta do pekarni v starem mestnem jedru zaliva in za pultom našli zvezdo Zvezdano. "Živijo Zvezdana, pripeljala sem ti pomoč: to je rebrača Tina," je rekla hobotnica. Zvezda Zvezdana je začudeno pogledala hobotnico. "Kaj, kako? Pa saj ne rabim pomoči, jaz zmorem vse sama," je zadihano izdavila Zvezdana in pokukala izza kupa posode. "Ha, meni se ne zdi tako," je rekla hobotnica, "poglej, koliko posode se ti je nabralo. Pa saj se spomniš, kaj sem dejala zjutraj? Da smo v našem zalivu gostoljubni." "Ja, ja seveda smo," je

zavzdihnili Zvezdana. Hobotnica je odšla, rebrača Tina pa je odplavala v pekarno. "Kako ti lahko pomagam?" je vzkliknila. Zvezda se ji je približala in ji zabrusila: "Tamle je kup posode, pomij jo. In ne misli, da boš prodajala piškote, odgnala bi mi vse stranke. Ponoči boš pekla piškote po receptu, ki ti ga bom dala, jaz pa se bom končno enkrat lahko naspala." "Prav, bom. Vse, kar boš rekla, bom naredila. Vesela sem, da ti lahko pomagam," je rekla Tina. Takoj se je lotila pomivanja, saj že dolgo ni videla toliko posode. Ko je končala se je že delal mrak in hotela je oditi do grebena, da bi malo zadremala, ko je do nje stopila Zvezdana in rekla: "Takole, jaz grem domov k družini. Ti pa si sama samcata in tako nimaš kaj početi. Ravno prav, tako lahko še pred jutrom postoriš kaj tu v pekarni. Tukaj imaš recept, ob sedmih zjutraj se pekarna odpre in do takrat naj bo vse pečeno. Sestavine boš našla v kuhinji. Morda pa sploh ni tako slabo, da je hobotnica predlagala, da delaš pri meni. Ti boš pekla in delala, jaz pa bom lepo zaslužila, haha." Tina je zavzdihnili, zdelo se ji je, da te noči ne bo preživela, bila je utrujena in želela si je le, da bi se nekam zleknila in zaspala. In vendar si je želela tudi, da bi jo sprejeli. Ko je Zvezdana odšla, je za hip sedla ter ugriznila v morski piškot. Žvečila ga je, a zdelo se ji je, da mu nekaj manjka, tako pust in prazen je bil! Potem je pogledala recept. Bil je prav takšen, kot so ga uporabljali doma, a začuda piškot ni bil niti približno tako okusen. Pogledala je na morsko uro in videla, da kazalci bežijo tako hitro, kot bi jih lovil morski pes. Hitro je v posodo nasula vse sestavine: alge, morsko travo, ščepec soli in pesek. Ob gnetenju mase je glasno prepevala. Skoraj je že pozabila kako prijetno opravilo je to in kako rada je imela tiste dni, ko je doma pekla piškote. Noč je minila hitro. Spekla je toliko piškotov, da bi se jih lahko najedel cel zaliv in bila je zelo ponosna nase. Zapela si je: "Tralala trilili, rebrasti piškotki, v trebušček priletijo in lakoto potešijo!" Ko je ob sedmih zjutraj v pekarno prišla zvezda Zvezdana je bila vsa začudena nad goro piškotov in vonjem, ki je vel skozi vrata. Mislila je, da Tina ne bo znala speči piškotov in jo bo lahko odpustila. Pa se je zmotila. In to zelo. Ko je poskusila piškot, se ji je v ustih stopil, zelena trava je bila okusnejša kot ponavadi in alg je bilo v piškotu ravno toliko, da so poudarile okus. Stopila je do Tine in ji rekla: "Kaj si pa namešala v te piškote?! Rekla sem ti, da se drži recepta." "Saj sem se, prisežem, pest trave in dve peska, pa ščepec alg in soli, potem pa gneteš pol ure. Natanko tako sem naredila, kot je pisalo v receptu." "No, naj ti bo, a če stranke ne bodo zadovoljne, boš ti kriva! Zdaj pa pomij tisti kup posode, poglej, kako si vse umazala." Tina se je s solznimi očmi zazrla v kup posode, saj je bila čisto onemogla od utrujenosti. A se ni vdala. Začela je drgniti posodo, v mislih si je prepevala in takoj ji je postalo lažje. V pekarno so začele prihajati morske živali in vse so govorile: "Mmm, kako lepo diši! Imaš morda nov recept za piškote, Zvezdana?" "Ne," je odrezavo odvrnila zvezda. "No, božansko dobri so, danes so se ti pa zares posrečili!" so kupci zadovoljni odhajali iz pekarne. Tina se je namuznila, saj je vedela, zakaj so tako dobri. Celo noč je prepevala in bila vesela, ko je gnetla maso in pekla piškote. Vedela je, da je to skrivnost dobrih piškotov. Lahko imaš enak recept, a če si ob peki slabe volje, zagotovo ne bodo tako dobri. Ko je pomila posodo, se je Tina skrila za skalo in zadremala, tako je bila utrujena. Upala je, da je Zvezdana ne bo iskala in da si bo lahko vsaj malo odpočila. Zdelo se ji je, da je šele zaprla oči, ko je zaslišala Zvezdanine klice. Nemudoma se je vrnila nazaj v kuhinjo in ugotovila, da je prespala celo popoldne, čeprav se ji je zdelo, da je oči zatisnila le za trenutek. Zvezdana je zadovoljna odhajala z velikim kupčkom morskega denarja, Tini pa je naročila, naj se spet loti

peke piškotov. Tako so minevali Tinini dnevi in noči: ponoči je pekla, podnevi pomivala posodo, vmes pa malo zadremala. Po nekaj tednih je bila že pošteno izčrpana.

Nekega večera je Tina globoko zavzdihnila. Vedela je, da tako ne bo šlo naprej. Ni prav, da zvezda Zvezdana govori, da piškote peče sama in da ji ne dovoli, da se prikaže v trgovini. Bila je utrujena. Ničesar si ni želela bolj kot vrnitve domov. Pogrešala je družino in prijatelje. Tale dogodivščina se ji ni zdela več tako zabavna. Ko je neko noč previdno odmerjala sestavine za piškote, je nekdo potrkal na vrata. Bila je hobotnica. "Živijo, Tina, kaj pa ti tukaj, še nisi odšla domov?" je rekla. "Nisem ne, Zvezdana mi je naročila, naj spet pečem piškote." "A tako? Sem mislila, da jih peče sama, da ji ti le pomagaš pomivati posodo." "Posodo pomivam podnevi, ponoči pa pečem piškote. Zvezdana pa si pripiše vse zasluge zanje." "Oh, saj sem vedela, da nekaj ne bo v redu. Nenavadno se mi je zdelo, da so piškoti naenkrat tako slastni. Sem si mislila, da Zvezdana ni kar tako spremenila recepta. Povedala ji bom, da tako ne gre, da mora povedati resnico." "Ne, hobotnica Marta, mislim, da je nastopil čas, da se postavim zase. Sama ji bom povedala, kar ji gre, potem pa bo, kar bo." "Prav, kakor želiš," je rekla hobotnica "če me boš potrebovala, pa veš, kje me najdeš", se je nežno nasmehnila in odplavala stran. Tina je zavzdihnila in pomislila, da je morda storila napako. Strah jo je bilo, saj je bila le majhna prozorna rebrača, zvezda je bila večja od nje in grozeče jo je gledala. A vedela je, da je tako prav, da se mora naposled postaviti zase, če se ji godi krivica, in povedati kar ji leži na rebrasti duši.

Noč je minila kot vse doslej. Tina je pekla in prepevala, da se je do jutra nabral že zvrhan kup piškotov. Dišalo je tako kot jutra v toplem domu, ko zunaj vije veter in listje pada na vzvalovano morje. Tina je pomislila, da morda le ni tako hudo, da bo tudi stran od doma našla prijetne trenutke. A najprej mora tisti zvezdasti Zvezdi povedati, kar ji gre. Ko je brisala pult, pa je zaslišala žvižganje. Obrnila se je in stopila do vrat, tam pa je ves nasmejan stal jež Matija. "O, dober dan, kaj pa tako diši? A so to tisti slastni Zvezdini piškoti?" "Ja, ja, so ja", je nejevoljno odgovorila Tina. "O, ti pa nisi zvezda, tista nova si, kaj že, nekaj na r, revnača ali kako?" "Rebrača sem, r-e-b-r-a-č-a. To je ime živalske vrste, ki ji pripadam, ime pa mi je Tina, če te že zanima." "A Tina, lepo ime, nobene Tine ne poznam. Kaj pa počneš tukaj?" "Ja kaj pa misliš? Piškote pečem, a ne vidiš?" "Ja no, res nisem videl, sem jih pa vohal! Ampak čakaj, ali ne peče piškotov Zvezdana?" "Jaz jih pečem, vse odkar sem prišla." "Ha, vedel sem, da so drugačni, bolj krhki, in tista zelena trava, mm, tako hrustljava je! Zakaj pa Zvezdana govori, da jih peče sama?" "Ja, to boš pa moral njo vprašati!" "Dobro, dobro, ne razburjaj se, saj ti verjamem. Hej, nekaj mi povej. Po morju se zadnje čase veliko govori o tebi. Da boš pojedla vse ribje ličinke in da se kar sama razmnožuješ! To se mi zdi strašno zanimivo, sploh mi ni jasno, kako je to mogoče." "Ojoj, zdaj pa še to!" je jezno zavpila Tina. "Ne bom pojedla vseh ličink, ker jih ne maram, rada imam morsko travo in alge. Temu, da se sama razmnožujem, se pa reče, da sem dvospolnik, da se sama oplodim. Ampak jaz se ne morem, velikokrat sem že poskusila, pa ni šlo, vsi moji sorodniki se lahko, le jaz ne. Zato sem posebna. Pravzaprav pa sem taka kot vi, saj se tudi vi ne morete oploditi sami, kajne?" "Ja, res je, potem pa res nisi toliko drugačna od nas. Ha, strašno zanimivo. A to pomeni, da imaš veliko družino?" je bil radoveden Matija. "Ja, zelo veliko, vseh svojih sorodnikov sploh ne poznam. Tiste, ki jih, so pa zelo fajn, sploh ne vem, zakaj nas nihče ne mara. Saj smo takšni kot vi, hodimo v šolo, igramo

se, eni hodijo v službe in zvečer v kino. Prav lepo se imamo. Sploh nismo tako drugačni od vas, le več nas je, pa kaj.” “Saj je v redu, nič ne rečem, meni si vseč, jaz bi šel z veseljem s teboj v kino,” se zasmije jež in ji pomežikne. “Ja, ja, kar norčuj se, zdaj se moram pripraviti na to, da Zvezdani povem, kar ji gre, ti pa me pri tem motiš. Na, tukaj imaš piškot in pojdi.” “Prav, prav, saj grem. Upam da ti bo uspelo, tale naša zvezda je kar trmasta, veš. Mmm, piškoti so pa res slastni!”, še reče in gre. Ko je že skoraj pri skalnem križišču, se jež Matija obrne in zavpije: “Veš, kaj je največji problem v tem zalivu? To, da imajo te naše morske živali v glavi veliko morskih kamnov, čez katere ne vidijo. Morajo te spoznati, pa se bodo tudi kamni odkotalili stran.” In jež Matija je ves ponosen nase, ker mu je uspelo skovati še kar smiselno misel, izginil za ovinek.

Tina se je zasmejala in nato globoko vdihnila, saj je od daleč videla, kako se bliža Zvezdana. “Oh, videla je, da sem ježu dala piškot in to še zastonj. Ooo, to pa ne bo dobro.” Zvezda Zvezdana je postajala vse bolj rdeča. Odprla je vrata pekarnice in že je kričala: “Kaj se pa greš? Kdo ti je dovolil, da stojiš za pultom in deliš piškote?! Stavim, da jež ni nič plačal, saj je tako vedno brez morskega denarja. Sem ti rekla, da je tvoje mesto zadaj v kuhinji, mar ne? No, povej!” Postajala je vse bolj rdeča in kar napihovalo jo je od jeze. Tina si je med tem predstavljala, kako bi bilo, ko bi se Zvezdana od jeze res razpočila. Kako bi bila potem šele pekarna umazana!, se je Tina potihem zasmejala. Vedela je, da je nastopil čas, da pove, kaj jo moti. Začela je mirno. “Saj vem, da mu ne bi smela podariti piškota, ampak saj je bil samo eden, saj nas ne bo konec, če za en piškot nismo dobili plačila?” “A zdaj boš pa še jezikala?!” “Samo svoje mnenje sem povedala. Poslušaj,” je zdaj povzdignila glas tudi rebrača Tina, da se je njeno mehko telo v trenutku napelo, “veš, da ni prav, da moram podnevi ždeti v kuhinji in pomivati posodo, ponoči pa peči piškote. In da ni prav, da vsem praviš, da jih pečeš sama, pa veš, da ni res. Dovolj mi je bilo, ne bom te več ubogala. Če želiš, da ostanem in ti pomagam, boš morala bolj spoštljivo ravnati z mano in mi dovoliti, da piškote tudi prodajam.” “Ha, da bo domišljavka, ki ni niti iz tega zaliva, meni pametovala, o to pa ne, nikakor ne! Prav nič ne potrebujem tvoje pomoči. Kakor sem do sedaj vse sama postorila, tako bom tudi odslej. Pri priči se poberi! Pa vrata zapri za seboj!” “Prav, saj grem, zelo ste neprijazni, vaši piškoti so pa tako zanič,” je zavpila Tina in zaloputnila z vrati, da je zvonček, ki je na njih visel, sunkovito odletel.

Tina se je čudila sama sebi: povedala je vse, kar je hotela. Prav zabavno je bilo, malo je zavpila, malo zabemtila in četudi je ostala brez službe, je vsaj dobila zadoščenje. Nič ni lepšega kot to, da poveš, kar ti leži na rebrasti duši in pri tem veš, da imaš prav. “Pa kaj, če sem sedaj brez službe,” si je mislila, “bom že kako. Raje nič ne delam, kot pa da za to rdečo napihljivo pečem piškote. No, res so bili dobri,” je morala priznati, “ampak le takrat, ko sem jih sama pekla.” In takrat se ji je, kot da bi utrinek padel z neba naravnost v globoko morje in se dotaknil vrha njene mehke glave, posvetilo: “Zakaj pa ne bi sama pekla piškotov? Saj so vsi rekli, da so moji piškoti boljši od Zvezdaninih. Malo zdrave konkurence ne škodi.” Tina se je spomnila, da je tako govoril glavni kuhar v Črnem zalivu, kot se je reklo predelu, kjer je imel restavracijo. In ko je tik poleg njega ga. Morska Klobasa odprla restavracijo “Pri rdečem škampu,” je kar naprej govoril, da malo konkurence ne škodi. Tina si je vedno mislila, da je to govoril le zato, ker je bil malce jezen, ko mu je ga. Klobasa speljala nekaj gostov. Ampak obe

restavraciji sta se obdržali, saj so se vsi potrudili, da so bile njihove stranke še bolj zadovoljne. “Tako je, odprla bom pekarnico. Z lastnimi piškoti,” je navdušeno vzkliknila Tina. “Ampak,” je pomislila, “ali bo sploh kdo prišel, ko me pa vendar nihče ne mara? No, razen hobotnice – ampak ona gotovo ne poje toliko piškotov. Res ima veliko lovčk, usta ima pa vendar samo ena.” “A če ne poskusiš, ne moreš vedeti,” si je mislila Tina in odhitela do votline, kjer je živela hobotnica, da bi ji zaupala svojo domisljico. Prvič v življenju se ji je zdelo, da ima načrt, ki lahko uspe – sama se ga je domislila in sama ga bo tudi uresničila. No ja, mogoče bo potrebovala čisto malo pomoči, čisto malo, potem pa bo vse steklo kot po maslu. Dobra šola je bila tale zvezda: če ne drugega, se je naučila bolj zaupati vase.

Ko je prispela do votline, je ponovno videla lučko in vedela je, da je hobotnica doma. “Dober večer, a grem lahko naprej? Jaz sem, Tina,” je zakričala. “Seveda, kar vstopi, ravno kuham čaj. Ti smem ponuditi skodelico?” “Ja, prosim, čaj bi se mi prilegel, danes me tako zebe!” “Sardina Malina nas je obvestila, da prihaja veliko neurje: ko je plaval ob obali je slišala turiste govoriti, da morajo pobrati brisače, ker bo ponoči deževalo. Če dežuje, je tudi morje hladnejše in bolj razburkano. Le pazi, da te ne odnese iz zaliva. Predlagam ti, da greš po čaj naravnost domov, med svoji dve skali in tam počakaš do jutra,” je rekla hobotnica. “Ja, saj bom, sem tako zaspana. Veš, hobotnica, hvala ti ker si tako prijazna z menoj. Je veliko lažje, ko vem, da tudi tukaj obstaja nekdo, ki sem mu vsaj malo všeč.” “Je že vredu Tina, tudi jaz sem bila nekoč na tvojem mestu in vem, kako se počutiš.” “Aja, a si ti tudi prišla z ladjo?” “Ne, nisem prišla z ladjo, sicer je pa to dolga zgodba,” je skrivnostno zabrundala hobotnica. Povej mi, kako sta rešili z zvezdo Zvezdano?” “Ah, rekla je, naj se poberem in da bo sedaj sama pekla piškote. In sem šla. Povedala sem ji, da to ni prav in da ni prijazna z menoj. Mislim, da si mojih besed ni vzela k srcu.” “Ah, Zvezdana se ne obremenjuje, taka je: ko ji kaj ali kdo ne paše, se razjezi in ga nažene. Upam, da te ni preveč prizadela.” “Ne, ravno nasprotno, vesela sem, da sem ji povedala, kar ji gre, in si olajšala dušo.” Hobotnica je prinesla vroč čaj v velikem izdolbenem kamnu iz katerega je zadišalo. “Mmm, kako diši. Ravno takšnega smo kuhali doma!” je zasanjano rekla Tina. “Ja, tega imam najraje,” je zazehala hobotnica. “No,” je nadaljevala Tina, “hotela sem ti povedati, da imam načrt. Sama lahko pečem piškote, brez zvezde Zvezdane. Saj sem tudi do sedaj vse počela sama. Kaj meniš, Marta? Bojim se le, da jih ne bo nihče hotel kupiti.” “Ha, dobra ideja, malo konkurence ne škodi,” je rekla hobotnica. Tina se je zasmejala, naslonila na kavč in z nasmeškom na ustih po dolgem dnevu zasluženo zaspala. Hobotnica je počasi srkala čaj in pri srcu ji je bilo toplo. Ponosna je bila na to malo bitje, ki je trdno spalo na njenem kavču.

Ko se je Tina naslednjega jutra zbudila, ji najprej ni bilo jasno, kje je. Bila je na kavču, v votlini, iz kuhinje pa je dišalo. “A, pri hobotnici sem,” se je spomnila. “O dobro jutro, zaspanka, danes je nov in čisto svež dan. Si se naspala?” “Tako dobro sem spala, kot že dolgo ne.” Hobotnica ji je na majhnem ploščatem kamnu prinesla kos alge za zajtrk ter topel čaj. “Le spij in pojej, dolg dan te čaka, dogovorila sem se s škampom Bobom, kje bi lahko stala tvoja pekarnica.” “A res, a lahko že danes začnem? Fino, to se pa veselim,” je poskočila Tina. Hitro je spila čaj in pojedla zajtrk ter odhitela iz votline. Cel dan je zlagala kamne, da je naredila pult za piškote, odšla je v morsko trgovino po potreščine za peko, po velike skledе, pečico in vse ostalo, kar potrebuje čisto prava pekarna. Tako je bila njena pekarnica kmalu pri-

pravljena. Pri tem sta ji pomagala tudi škamp in hobotnica: škamp ji je pomagal pri dvigovanju težkih kamnov, hobotnica pa je s svojimi velikimi lovskimi hitro razporejala stvari na svoje mesto. Tina je bila ponosna, saj ji je ob škampovi in hobotničini pomoči uspelo postaviti pekarnico, svojo lastno pekarnico, v kateri bo pekla najboljše piškote. In ko bo utrujena in bo želela malo zaspati, bo to tudi storila; nihče ji ne bo govoril, kaj sme in česa ne, saj bo sama svoj šef. Živali bodo rade jedle njene piškote, se je potihem odločila. Naposled je na velik kamen s hobotničinim črnilom napisala ime pekarnice: "Pekarna pri rebrači Tini."

Tina je lepo skrbela za svojo pekarno, vsako noč je pekla in zjutraj na vse zgodaj odpirala njena vrata in prodajala piškotke. Sprva morske živali niso hotele vstopiti, pogledovale so proti njej in šepetale, da tja že ne bodo šle, saj ona ni iz zaliva, prišla je iz drugega morja in njeni piškoti so zagotovo zanič. Tina je bila žalostna, a vedela je, da si bodo prej ali slej premislile, saj so piškoti zelo lepo dišali. In res, nekega jutra je pred njeno pekarnico stala gruča morskih klobas. "Hej ti, piškotov pri zvezdi je zmanjkalo. Imaš ti še kakšne piškote? Me bi jih kupile. Klobasji piknik imamo danes in ne sme nam zmanjkati piškotov." "Seveda, koliko pa jih potrebujete?" "Za vsako pet, seveda", so vzkliknile klobase. Tina je bila vesela, da ima goste in z veseljem jim je postregla. "Upamo, da so vsaj pol tako dobri kot pri zvezdi", so se hahljale klobase. "Boste videle, da so," se je nasmehnila Tina. O, kako fino, moje prve stranke! Tina je bila vesela, da je prodala piškote, zdelo se ji je, da bo od zdaj naprej vse lažje. In res: naslednje jutro je pred pekarno stala dolga vrsta morskih živali, od rib, večjih in manjših, do polžev, ježkov, kumar in klobas: vsi so hoteli poskusiti piškote. "Slišali smo, da so tu piškoti boljši kot pri zvezdi, radi bi jih poskusili," so vzklikali. V trenutku je prodala vse, živali so jih hvalile, da so najboljši in moledovale, naj jih naslednji dan speče še več. Tina je bila vesela. Prvič se je zgodilo, da je prodala vse piškotke. Celo noč je pekla in pekla in tako dan za dnem, živali pa so jih pridno kupovale. Prišlo ji je na uho, da Zvezdana zapira svojo pekarnico, saj nima več strank. Bila je žalostna, saj ni hotela izriniti njenega posla, hkrati pa vesela, da je tudi njej končno uspelo. In ne le to; tudi kar nekaj prijateljčkov je imela. Prvič se je počutila sprejeto. Hvaležna je bila hobotnici, ker ji je pomagala, in ponosna nase, da se je postavila zase, saj se je iz tega izcimilo veliko lepega. Ko je nekega jutra spet prepevala po pekarni in zlagala piškote na pult, je sredi pekarnice zagledala zvezdo Zvezdano. "Dober dan, khm, s čim lahko pomagam?" je vprašala. "Dober dan, Tina, prišla sem se ti opravičiti. Grda sem bila do tebe, oprosti, morala bi te lepše sprejeti, boljše piškote pečeš kot jaz, pa sem bila preponosna, da bi to priznala." "Ah, saj je v redu." "No, najbrž si slišala, da sem zaprla pekarnico, vsi imajo raje tvoje piškote." "Ja, žal mi je", je rekla Tina. "Hotela sem te vprašati," je začela Zvezdana, "glede na to, da imaš veliko dela, ali rabiš kakšno pomoč? Doma imam dve mali zvezdici in moram jima kupiti zvezke in knjige. Bi ti lahko pomagala v pekarni? Obljubim, da bom delala, kot boš rekla." Zvezda se je Tini zasmilila in pomoč bi ji prišla prav, a ni vedela, kaj naj stori. Nato se je spomnila, da je nekoč v knjigi prebrala, da si vsakdo zasluži še eno prilžnost. In je rekla: "Lahko mi pomagaš, Zvezdana, ampak takole bo. V moji kuhinji smo dobre volje. Hočeš slišati skrivnost, zakaj so moji piškoti boljši od tvojih?" "Zakaj?" je vprašala zvezda. "Zato ker jih rada pečem, ker zraven pojem in se imam ob tem lepo. In samo v primeru, da boš to zmogla, pa tudi če boš morala pomivati posodo, samo v tem primeru te vzamem k sebi. Če boš vesela, nasmejana in boš prepevala. To je ključ do dobrih piškotov." "Se-

veda, saj to sem tudi sama včasih počela. Še se spomnim, mislim, da bi spet lahko.” “Prav, pa dajva poskusit, če želiš, lahko kar pomiješ tisti kup posode”, se je zasmejala Tina. Zvezda je skočila za korito in začela pomivati, Tina pa se je pri sebi nasmehnila in si mislila, glej ga zlomka, kako se včasih stvari obrnejo.

Zvezdana in Tina sta postali dobra ekipa, skupaj sta pekli in prodajali, Zvezdana pa je postala spet vesela zvezdica, ki je prepevala po kuhinji. “Kdo bi si mislil, da tako lepo poje,” se je smejala Tina. Pekarnica je postala tako priljubljena, da so tudi iz drugih zalivov hodili k Tini po piškotke. Tina je bila vesela. Še vedno je sicer pogrešala družino, a zdelo se ji je, da se je znašla na pravem mestu, s pravimi živalskimi prijatelji. Od koder je prišla, je vedno veljala za drugačno, tu pa je končno dobila občutek, da sodi med ostale živali. Te so jo vzljubile in nihče ji ni več očital, da je drugačna.

Včasih se res zgodi tako, da to, kar te v nekem morju dela drugačnega, lahko postane v drugem morju tvoja prednost in ti pomaga najti prijatelje. In vsak večer, ko se je Tina vračala iz pekarnice, med svoji dve skali, je pogledala navzgor, se zazrla v gladino morja, kjer se ji je v odsevu hahljala luna in so ji mahale zvezdice. Bila je vesela, da jo je tok odnesel v ta zaliv, kjer se je prvič postavila zase in kjer je doživela svojo prvo dogodivščino, ki je še kar trajala. In komaj je čakala, da vidi, kam jo bo dogodivščina še pripeljala. Pomežiknila je luni in pomahala zvezdicam, nato pa se je udobno namestila med svoji dve skali, ki sta postali njen dom, morje pa jo je nežno zazibalo v spanec.



ALI ME NOČETE, KER HOČEM VIŠJO PLAČO

Why do we need feminism today?

Katja Čičigoj in Jasmina Založnik

The thematic issue of *Dialogi* entitled *Why do we need feminism today?* is an attempt to thoroughly explore the question of the necessity of feminism. At the same time as we in the so-called “developed” world witness the declaration of a kind of “end of history” in a supposed “post-feminist” era of “equality through difference”, and as an increasing number of young women strive to distance themselves from the infamous “f-word” and its militant connotations, we are simultaneously witnessing attacks on the already hard-won human rights for women as a social group, such as, for instance, procreative rights. Public media are increasingly shaken by stories about the systematic harassment and sexual abuse of women in higher education, the entertainment industry, and the business world. Meanwhile known inequalities in everyday life persist and often remain unthematized: sexual and psychological violence against women at home and on the streets; exploitation of unpaid domestic, caregiving, and reproductive work; unequal treatment in public discourse and the media; systematic discreditation (so-called “epistemic injustice”); inequality in employment, promotion, and pay; unequal education and unequal social norms of behavior, the objectification of women and their bodies in public media, the psychologizing of women in professional literature, medical control practices in reproductive health, etc. Gender differentiation thus remains an important

axis of social and political discrimination and it cannot be reduced to some sort of post-feminist “equality in difference”, nor to the proliferation of gender-based market niches. Gender distinction remains an asymmetrical, hierarchical and normative division of humankind that legitimizes exploitation of and violence against women and in this way ideologically naturalizes it both in the discourse of everyday life as well as in some places in academic and popular science discourse.

While today the increasingly acute need for feminism is emerging as a response to the liberal post-feminist consensus on the one hand and neoconservative pressures on the other, feminism in theory and practice is compelled to address other emancipatory movements and theories that challenge some of its underlying assumptions while also offering opportunities for connecting up that could extend the scope of feminism as an emancipatory movement. We therefore need to consider feminism simultaneously in tension and solidarity with movements and theories responding to social phenomena such as migrations, systemic racism, exclusion of sexually nonconforming persons, discrimination against non-heterosexual couples and communities, and so on. Where should feminism seek its place today, how should it occupy and shape it, how should it be anchored – enough to have the power to strike and strike back, but not so much that it would distance itself from related emancipatory movements? While the answers to these questions are undoubtedly to be sought through reflection of contemporary feminist movements and initiatives and through a thorough critical analysis of particular problems that are crucial for feminism, at the same time it is necessary to raise awareness of social changes that have given rise to both continuity and turning points in feminist struggles and orientations. If feminism is today (again, still) necessary, then so too is a re-examination of its contemporary forms and relationship to the history of feminist struggles, since only this kind of re-examination can bring about the refining of its existing forms.

The articles and drawings collected here implicitly or explicitly provide answers to the questions outlined above and responses to the situation described. The collection presented in this issue, which is diverse politically, theoretically, and in terms of genre, is to be understood as a possible way in which different political and theoretical positions that share a basic feminist emancipatory orientation can meet. These meetings take place as intersections: either the overlapping or the collision of particular themes and directions – both are, we believe, of fundamental importance for stimulating critical dialogue among different actors within a common field of struggle. Rather than looking for answers to the question of what is “true” feminism – the only one that is sufficiently and correctly political, committed to the appropriate theoretical orientations or authors – we wanted to set up an investigation of modern feminism as a field of critical (self) re-examination that strengthens its power for social change when it takes places with the awareness of a shared emancipatory orientation.

This kind of exploration is of course in no way exhaustive – it cannot be and cannot strive to be. It is not only that the time for this kind of work, the space for its publication, and the personal situations of the editors are always limiting. There are also other limitations, which call into question every intention for complete perfection, for an absolute synthesis of the field of purview: the conditions of work and life that for many authors mean an uncertain livelihood in

which the submission of an article is just one among many (likely delayed) deadlines that we are constantly chasing even as we try to catch our breath; for some others it means writing during breaks between one work assignment and the next; for still others the invitation to collaborate is turned down due to lack of time; and finally, of course, due to disagreement with a conceptual design that does not suit the criteria of “the only true” feminism as some understand it. In this way we wish to explore the material conditions in which writing, theory and art are created, which are simultaneously conditions for their politicization, as well as to highlight the issue of the ethics of collaboration (from collegiality and comradeship to condescension). Material conditions of work as well as ways of collaboration are crucial problems for feminism, ones which have shaped the manner of production as well as the contents of the issue before you.

The issue should perhaps most fruitfully be understood as an attempt at reflecting on and articulating feminism as an exceptionally broad and diverse field, as a field that is embedded in a variety of social structures. For this reason it is characterized by linguistic, political and genre diversity. The issue of *Dialogi* before you does not attempt to define and stake out the only true answer but rather to discover fragments that can help us catch sight of an open-ended list of possible responses to the question of why we need feminism today.

The first set of articles is devoted to a presentation of activist feminist terrain outlined by the manifest declarations of some feminist organizations and initiatives in Slovenia. By means of these declarations, collectives provide their views of feminism, its key problems, and their methods of dealing with them. Due to the limitations mentioned above, this presentation in no way covers all feminist initiatives, organizations and collectives in Slovenia; we would like this to serve as a beginning to researching the field which can give rise to the emergence of new connections and critical discussions.

The second part of the thematic issue is designed in the form of interviews with the actors who for many years have characterized feminist struggles and feminist discourses in Slovenia. This set attempts to shed light on contemporary problems of feminism from a developmental standpoint and in relation to past struggles and initiatives, of which several are still current.

In the third and most extensive part we have placed articles dealing with various feminist themes from many feminist positions that are often similar but rarely identical. The articles offer insights into the long list of reasons why feminism is today still relevant and badly needed. As they eloquently show, the possible ways of perceiving feminist issues are heterogeneous: from the subtle to the antagonistic, subversive and activist, and the analytical and the utopian. If we read the articles, in all their potential clashes and oppositions as well as productive interlacing, as a whole (though by definition an incomplete one), we see that there is practically no structure in which the patriarchy does not flourish. Regardless of whether we are talking about language (Vičar and Kern), or analyzing “epistemic injustices” (Vendramin), the rigid and patriarchal structures of various (public) institutions, historiographical and archiving procedures and methods (Hiršenfelder), or researching arts institutions, styles, and genres (Pogljajen, Šorli); sexism is smuggled into even the most progressive images of women revolutionaries (Otošec) as well as in the media images and representations of women that surround us every day (Metc). The reproduction of patriarchal relations is directly inscribed into the three-part form of the City of Women Festival (Lobnik). Also included in the set are authors who have viewed femi-

nism through the prism of other, related or even co-constitutive struggles such as decolonial theories (Pristovšek), or that try to think about feminism as a radical egalitarian orientation that must necessarily consider all such emancipatory positions and critically respond to them (Čičigoj).

Though as mentioned by no means complete in its ambition, this set of articles is marked by a lack of two issues of utmost importance for feminist struggles today: their relation to lesbian and queer struggles (also in their antagonistic tension), and the problem of disciplining and expropriation of women's bodies in childbirth and maternity. We would like to acknowledge here that an essay on the first topic written by Nina Dragičević and an interview by Tea Hvala with Zalka Drglin (a researcher of childbearing culture in Slovenia) on the second topic had to be sadly omitted due to external circumstances.

If the entire thematic collection before you is initiated by Simona Semenič's *The Last Love Letter* ("now imagine us two old ones/ no, no, even older/ yes like that/ we're old, gray/ no, no even more gray/ yes, like that"), it is concluded by Maša Cvar's story *The Bakery of Tina the Comb Jelly* about a young comb jelly who, despite initial exclusion, learns to stand up for herself and eventually find her place in the bay ("you know what the biggest problem in this bay is? That our marine animals have a lot of sea stones in their heads that they can't see past. They need to get to know you and then the stones will also roll away.") From the burden of the patriarchal past towards a feminist future?

Located between the past and the future is the present, which remains patriarchal. The entire issue is thus punctuated with a selection of eight drawings from the series *Don't You Want Me, Because I'm Critical* (2012) by Vesna Bukovec, adapted for publication here. The charcoal drawings establish a critical dialog with the comic *Tinca*, which was published by Marko Pogačnik in *Problemi* at the height of the sexual revolution in 1969. His thematization of the male rejection of women and their stereotyped desire to please ("don't you want me") was subversively taken over by Vesna Bukovec, who "returns the gaze" from a female or feminist perspective. The desire to please is changed into defiance: "Don't you want me, because I'm unpredictable? Don't you want me, because I want better pay? Don't you want me, because I'm expecting a child? Don't you want me, because I'm not a mother? Don't you want me, because I'm a woman?"

All these are of course more than good enough reasons for the necessity of feminist anger. We therefore celebrate the (Biblical) protorevolutionary Lilith and along with her the anger, as described by Jasmina Šepetavc, "that is taken away from women throughout history or is suppressed in the process of socialization into a subservient femininity; anger as a criticism that minority subjects have to relinquish if they wish to gain access to at least a portion of the privileges of capitalistic, patriarchal, heteronormative and white society; and above all anger as a powerful and necessary tool for feminist transformation."

Thank you to all of you, who have ever been, are, or will be angry along with us.



ALI ME NOČETE, KER PRIČAKUJEM OTROKA

www.aristej.si | www.facebook.com/revijadialogi

