

Džudit Batler

## Ranjivost i otpor

Velika je čast što sam u Beogradu i želim da vam se zahvalim na pozivu i uloženom trudu i strpljenju u organizaciji ovog događaja. S vama želim da razmotrim odnos između ranjivosti i otpora. Stvari se mogu postaviti na sledeći način: *ili* smo ranjivi *ili* pružamo otpor, a otpor tada podrazumeva da je ranjivost savladana. Suprotno tome, tvrdim da otpor može poslužiti tome da se ranjivost mobiliše, i da uzvraćeni udarac ili trijumf u borbi ne poništava ranjivost. Možete se zapitati šta je ovde po sredi, jer ova tema pokreće mnoštvo drugih tema, od kojih je jedna svakako da li učestvujemo u društvenim pokretima koji se suprotstavljaju ugroženosti (*precarity*) kojoj smo stalno sve izloženiji. Uz to, ako se suprotstavljamo društveno uslovljenoj ugroženosti i ranjivosti, da li to znači da želimo da postanemo neranjivi i bezbedni u apsolutnom smislu? Ako to nije ono što tvrdimo, kako ćemo prići ovim pojmovima da bismo razumeli kako oni „rade“ u društvenim pokretima koji se bore protiv sve brojnijih oblika ugroženosti?

Znamo da se ljudi okupljaju na ulici i drugim javnim prostorima, na mestima gde je i policija prisutna, uvek izlažu riziku od hapšenja, pritvora, ali i direktnog nasilja, čak i smrti. Prema tome, kada razmatramo nasilje policije nad demonstrantima – a flagrantan primer za to je ubistvo 43 studenta na protestu u Ajocinapi u Meksiku, septembra 2014. godine – jasno je da ljudi koji se okupljaju da bi pružili otpor raznim oblicima državne i ekonomske moći, izlažu sopstvena tela mogućim povredama. Kad to formulišemo na ovaj način, sasvim je jasno da okupljanja na javnim mestima uvećavaju našu ranjivost. Ali, možda bi trebalo drugačije postaviti ovaj sled kojim se narativno strukturira razumevanje odnosa između ranjivosti i otpora. Kako sada izgleda, mi se prvo opiremo, a to nas potom suočava s vlastitom ranjivošću, bilo u dodiru s policijom, bilo u dodiru s onima koji se na istom mestu pojavljuju da bi iskazali protivljenje našem političkom stavu. Međutim, ne treba zaboraviti da je ranjivost tu i ranije, i pre svakog čina okupljanja, što je posebno jasno u slučajevima kada se bunimo protiv uslova života koji ugrožavaju naše postojanje. Stanje ugroženosti upućuje na ranjivost koja prethodi ranjivosti s kojom se ljudi, sasvim slikovito, suočavaju na ulici. Uz to, ako tvrdimo da je ranjivost koja je učinak siromaštva, rasposedovanosti (*dispossession*), nasilja i odsustva bezbednosti, svega onog što nečiji položaj u svetu čini ugroženim, i sama uzrok otpora, onda se narativni sled menja: prvo smo ranjivi, a onda tu ranjivost, bar privremeno, savladavamo činovima otpora.

Naravno, bilo bi važno ustanoviti precizniju vezu između ranjivosti i ugroženosti (jer nije reč o istome). Ali, osvrnimo se sada na snažan primer ranjivosti

i otpora infrastrukturi koja se urušava. Nije potrebno mnogo govoriti o tome koliko življiv život (*livable life*) zavisi od infrastrukture. Dakle, ukoliko se infrastruktura ruši i ne prestaje da se urušava, kako da razumemo takve uslove za život? To od čega zavisimo zapravo nije tu za nas, što znači da ostajemo bez oslonca. Kada nemamo nikakvog utočišta, onda smo u svoj svojoj ranjivosti izloženi vremenskim neprilikama, hladnoći, vrućinama, bolestima, a možda i gladi i nasilju. To dakako ne znači da kao živa bića nismo bili ranjivi i pre, kada je infrastruktura bila na svom mestu, niti da se naša ranjivost pojavljuje tek kad infrastruktura počne da se urušava. Kada se pojave pokreti protiv beskućništva, neprihvatljivost takvog vida ranjivosti (u smislu izloženosti povredama) postaje sasvim jasna. No, time još nismo dobili odgovor na sledeća pitanja: da li je ranjivost i dalje važan deo ovakvog oblika otpora? Da li je za otpor neophodno prevazići ranjivost, ili mi mobilishemo svoju ranjivost?

40

Uzmimo u obzir da uspostavljanje adekvatne infrastrukture ili sprečavanje njenog uništenja može biti sâm podsticaj razvoju pokreta. Možemo se prisetiti kako je do toga dolazilo u sirotinjskim naseljima u Južnoj Africi, Keniji, Pakistanu, u privremenim skloništima izgrađenim na granicama Evrope, ali i u venecuelanskim *barrios*, brazilskim favelama ili portugalskim *barracas*. Te prostore nastanjuju grupe ljudi, među kojima su imigranti, bespravno useljeni i/ili Romi, koji se bore za tekuću i čistu vodu, funkcionalne toalete, nekad i za zatvorena vrata na javnim wc-ima, za popločane ulice, plaćen rad i neophodne mere koje ga prate.<sup>1</sup> Ulica, utoliko, ne predstavlja samo bazu ili platformu odakle se postavljaju politički zahtevi, nego i infrastrukturno dobro. Kada se okupljamo na javnim mestima da bismo se suprotstavili oduzimanju javnih dobara, merama štednje koje će, na primer, srezati sredstva za obrazovanje, biblioteke, tranzitne sisteme i puteve, shvatamo da je i sama platforma za našu politiku jedna od tačaka na političkoj agendi. Ponekad do okupljanja dolazi upravo da bi se stvorila, otvorila ili održala platforma koja nam omogućava da se politički izrazimo. Materijalni uslovi govora i okupljanja teško se stoga mogu odvojiti od motiva koji nas navode da govorimo i da se okupljamo. Infrastrukturna dobra za koja se borimo moraju se pretpostaviti. Ako su, međutim, infrastrukturni uslovi za politiku kao takvi razoreni, ni okupljanja koja od njih zavise ne mogu biti u boljem stanju. U takvom trenutku, uslov političkog je jedno od dobara zbog kojeg se političko okupljanje i odigrava – tako možemo razumeti dvostruki smisao pojma „infrastrukturno“ u uslovima urušavanja javnih dobara privatizacijom, neoliberalizmom, ubrzavanjem ekonomske nejednakosti, antidemokratskim taktikama autoritarnih vlasti i nasilnim spajanjem interesa vlasti i kartela.<sup>2</sup>

1 Delovi ovog teksta preuzeti su i prilagođeni iz moje poslednje knjige, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Butler 2015).

2 O privatizaciji javnih dobara videti Brown 2015.

Premda je otpor ponekad zbilja uzrok ranjivosti, kao što je i ranjivost (u smislu „izloženosti“ koju proizvodi ugroženost) ponekad uzrok otpora, otpor ne vodi prevazilaženju ranjivosti. Ona je potencijalno delotvorna pokretačka snaga u političkim pokretima. Imajući to u vidu, zahtev za infrastrukturom postaje zahtev za nekom vrstom nastanjivog tla, a njegov smisao i snaga dolaze do izražaja upravo kada to tlo počne da popušta. Zbog toga se ne može uzeti zdravo za gotovo da je ulica, da upotrebim izraz Hane Arent (Hannah Arendt), prostor u kojem se pojavljujemo, prostor politike, pošto se, kao što znamo, samo to tlo ne uspostavlja bez borbe. Arent je bar delimično u pravu kada tvrdi da prostor u kojem se možemo pojaviti nastaje u trenutku kada politički delujemo. Tu je na delu romantično shvatanje otevoljenog performativnog govornog čina, prema kojem prostor pojavljivanja političkog nastaje svuda i svaki put kada delamo. To, naravno, nije uvek tačno – možemo pokušati da delujemo kolektivno, a da se time ne uspostavi nikakav prostor pojavljivanja. Mediji su, recimo, odsutni s lica mesta, ili su u igri određeni strukturni oblici sprečavanja pojavljivanja ovakvih oblika delovanja – prostor je ograđen, neophodne su dozvole, na snazi su propisi protiv okupljanja. Hana Arent očigledno pretpostavlja da se materijalni uslovi koji omogućuju okupljanje mogu odvojiti od svakog konkretnog prostora pojavljivanja. Ako je, međutim, cilj politike da stvori i očuva te uslove, čini se da se prostor pojavljivanja nikada ne može u potpunosti odvojiti od pitanja infrastrukture i arhitekture. Arent nije mogla uzeti u obzir vezu koja danas postoji između medija i javne sfere, ali mi u infrastrukturu moramo ubrojati i javne medije i razne druge medijske forme posredstvom i unutar kojih se sada uspostavlja prostor pojavljivanja. To su mediji koji ustanovljuju, posreduju i nadgledaju domen javnosti. Mediji mogu da funkcionišu kao „infrastrukturni oslonac“ kada dopinose razvoju solidarnosti i kada stvaraju nove prostorno-vremenske dimenzije javne sfere, prikazujući ne samo one koji se vizuelno mogu pojaviti kao predstavljivi, nego i one koji zbog prinude, straha ili iz nužnosti žive izvan dometa vizuelnog okvira.

41

Kakva je veza između ovakvog shvatanja infrastrukturne podrške političkom delovanju s jedne, i ranjivosti i otpora s druge strane? Sugerisala sam da prostor pojavljivanja i politike zavisi od infrastrukture, te utoliko i samo delovanje zavisi od infrastrukturne podrške. Poznata nam je ideja da možemo biti slobodni samo ukoliko imamo podršku da upražnjavamo slobodu. Ovde je reč o materijalnom uslovu koji je sastavni deo samog čina upražnjavanja slobode, odnosno onog što je čini mogućom. Kad mislimo o telesnom subjektu koji koristi svoju moć govora i kretanja u javnom prostoru, moć da prelazi granice, mi obično mislimo o nekom ko je već slobodan da govori i da se kreće, i kome ne pretili zatvaranje, ili deportacija, ili gubitak života. Tako zamišljeni subjekt je ili obdaren slobodom koju poseduje kao kakvu inherentnu moć, ili tu slobodu ima zato što živi u javnim prostorima gde postoji podrška da je otvoreno upražnjava. Sam termin „mobilisanje“ zavisi

od toga kako razumemo mobilnost, koja je sama po sebi prâvo, i to pravo koje se ne podrazumeva za svakoga. Da bi se telo kretalo, neophodna je nekakva površina po kojoj će se kretati, a i raznovrsni tehnički oblici podrške bez kojih kretanje ne bi bilo izvodivo, moraju mu biti na raspolaganju. Utoliko, pločnici i ulica spadaju u osnovne zahteve tela kada ono u delo sprovodi svoje pravo na mobilnost. Niko se ne može ni pomeriti izvan okruženja koje mu pruža oslonce, u šta spada i niz tehnologija. Kad to okruženje počne da se raspada ili kad postane jasno da više ne nudi oslonce, mi smo na izvestan način pušteni da „padnemo“, što dovodi u pitanje i samu našu sposobnost da sprovodimo u delo svoja osnovna prava.

42

I svakako bismo mogli navesti razne načine na koje je ideja o telu koje se oslanja, ali deluje, oslanja i deluje, implicitno ili eksplicitno u igri u velikom broju političkih pokreta: borbama za hranu i utočište, zaštitu od nasilja i razaranja, pravo na rad, priuštvu zdravstvenu zaštitu, zaštitu od policijske agresije i pritvaranja, od rata, od bolesti, u pokretima protiv mera štednje i uslova ugroženosti, autoritarnih režima i nejednakosti. Prva ravan pitanja odnosi se na implicitnu ideju o telu kakvu nalazimo u kontekstu političkih zahteva i mobilisanja oko njih. U drugoj ravni treba pokazati da mobilisanje pretpostavlja telo koje zahteva oslonce. Mnoštvo javnih skupova koji okupljaju osobe koje smatraju da je njihov položaj u svetu na neki način ugrožen, organizuje se oko zahteva da se ugroženost zaustavi, i taj se zahtev izvodi javnim izlaganjem ranjivosti zbog infrastrukture koja se urušava. Reč je o pluralnom i performativnom telesnom otporu koji prikazuje kako društvene i ekonomske mere koje razaraju živote deluju na tela. Međutim, prikazujući svoju ugroženost, ova tela istovremeno pružaju otpor tim moćima; ona otelovljuju otpor koji pokreće svojevrsna ranjivost i koji se protivi stanju ugroženosti. Kako, dakle, ovde razumemo telo, a kako ovaj oblik otpora?

Ako se zadržimo na individualnom nivou, možemo reći da svakom pojedinačnom telu pripada pravo na hranu i utočište, sloboda kretanja i disanja i zaštita od nasilja. Premda takav iskaz uopštava (jer tvrdimo da „svako“ telo ima ta prava), on i partikularizuje, jer se telo razume kao zasebno, kao individualno. To zasebno telo je u bitnom smislu oblikovano normom o tome šta tela jesu i kako ih treba koncipirati. Na prvi pogled ovom se nema šta dodati, ali imajmo na umu da ideja pojedinačnog telesnog subjekta prava može izostaviti osećaj ranjivosti, izloženosti, pa čak i zavisnosti, pretpostavljen samim pravom, koje korespondira alternativnom viđenju tela. Drugim rečima, ako prihvatimo da ono što telo jeste – i to treba razumeti kao ontološku tvrdnju – jeste u zavisnosti od drugih tela i mreža podrške, onda o pojedinačnim telima nije sasvim ispravno misliti kao da su potpuno zasebna. To, naravno, ne znači da su tela stopljena u nekakvu amorfnu društvenu masu. Ali ako imamo poteškoće da razumemo politički smisao ljudskog tela u odnosima koji mu omogućuju da živi i napreduje, onda će nam teško poći za rukom da objasnimo zbog čega hoćemo da ostvarimo političke ciljeve

do kojih nam je stalo. Time ne sugerišem da su neka konkretna tela zahvaćena mrežama odnosa, već da telo, uprkos svojim jasnim granicama – ili možda baš zbog njih – definišu odnosi koji mu omogućuju život i delovanje. Ti odnosi koji omogućuju život i delovanje takođe su odnosi koji ga i onemogućuju. Ne možemo, dakle, razumeti ranjivost tela, a da u obzir ne uzmemo društvene i materijalne odnosa.

Naša ranjivost dolazi i iz sfere jezika. U tom smislu pitanje ko smo, pa čak i naša sposobnost da preživimo, zavise od jezika u kojem se pojavljujemo (Butler 1998: 1–42). Jasna dimenzija ranjivosti očituje se u stalnoj izloženosti mogućim pogrđnim nazivima i raznim diskurzivnim kategorijama koje nam se dodeljuju u doba najranijeg detinjstva i kasnije, tokom čitavog života. Svi smo tome nekada bili izloženi i to je jedna važna dimenzija govornog čina. Kada nešto izgovaramo, upuštamo se u govorni čin kojim nešto činimo i izlažemo se govornom činu. Ukoliko se kaže da smo ovog ili onog rod, da smo pripadnici ove nacionalnosti ili one manjine, time se proizvodi specifičan performativni efekat, a mi shvatamo da je odnos prema nama sažet u nekom imenu koje možda nismo znali niti smo ga izabrali. Možemo se zapitati, poput velike crne feministkinje iz 19. veka, Sudžerner Trut (Sojourner Truth), „jesam li ja to ime?“ (Brezina 2004). Kako misliti o snazi i efektima imena koja dobijamo pre nego što se pojavimo u jeziku kao bića koje govore, pre no što steknemo kapacitet za naš vlastiti govorni čin? Da li govor deluje na nas pre nego što i sami progovorimo? I, da nije delovao na nas, da ne deluje aktivno na nas, da li bismo uopšte govorili? Možda ovo i nije puka stvar sleda: da li govor nastavlja da deluje na nas i u trenutku kada i sami govorimo, tako da možemo misliti da delujemo, ali smo istovremeno i izloženi delovanju?

43

Iv Sidžvik (Eve Sedgwick) je iznela značajne zaključke o odnosu performansa i performativnosti, pokazujući da govorni činovi odstupaju od svojih ciljeva i često proizvode posledice koje su bile sasvim nenamerne, a neretko su imale i neke prilično zgodne efekte (Sedgwick 2003: 67–92). Na primer, neko se može upustiti u bračne odnose i, izričući bračnu zakletvu, proizvesti javno priznanje koje donosi institucija braka, što potom otvara prostor za neku moguću seksualnost koja se odigrava izvan očiju javnosti, pošto se koristi upravo prednostima sopstvene ne-prepoznatosti. Bračna zakletva javno prikriva oblike seksualnog života koji, nekad na sreću, ostaju neprepoznati. U takvim slučajevima, brak organizuje seksualnost onako kako se i očekuje, u supružničkoj i monogamnoj formi, ali proizvodi i drugu zonu seksualnosti koja se definiše upravo odsustvom otvorenog priznanja u javnoj sferi. Sidžvik podvlači smisao u kojem govorni čin odstupa od svojih očiglednih ciljeva, i to „skretanje“ je svakako jedno od značenja reči *queer*, koja se manje odnosi na identitet, a više na kretanje misli i jezika suprotno prihvaćenim oblicima autoriteta, kretanje koje uvek skreće, i tako otvara prostore za želju koja ne bi uvek bila otvoreno priznata i prepoznata unutar ustanovljenih normi.

Diskursi o rodu proizvode i puštaju u opticaj izvesne ideale o rodu, oni ih generišu. Ono što ponekad smatramo prirodnim suštinama ili istinama zapravo su samo ideali, fantazmi ili norme koji se doduše duboko i trajno ukorenjuju. Tako ideali koji su diskurzivno proizvedeni – u ovom slučaju, govorimo o skupu rodnih ideala – mogu ostati pohranjeni u nečijim gestovima i postupcima; mogu čak postati shvaćeni kao suštinski za naše određenje. I uistinu, postojane predstave, norme i ideali koji imaju moć da upravljaju našim radnjama, ne mogu se po volji odbaciti, a da se pritom ne izgubi doživljaj o tome ko smo. Posedovanje suštinskog doživljaja o tome ko smo, u izvesnoj je meri rezultat skupa društvenih normi. Međutim, moj doživljaj o tome ko sam „u svojoj suštini“ nije prevodiv u argument o urođenim razlikama. Argumenti o urođenosti u osnovi proizvode jedan oblik esencijalizma. Moguće je imati doživljaj o tome šta je suštinsko za nečiji život, a da se u isti mah ne bude esencijalista.

44

Moja davnašnja formulacija prema kojoj je rod performativan tumačena je na dva oprečna načina: prema prvom tumačenju, mi imamo radikalnu mogućnost da biramo svoj rod, dok smo, prema drugoj interpretaciji, potpuno determinisani rodnom normama. Tako duboko interpretativno razilaženje pokazalo je da dvojnost koja se mora uzeti u obzir pri svakom objašnjenju performativnosti, nije bila dovoljno dobro artikulirana i shvaćena. Ako jezik deluje na nas pre no što mi delujemo, i nastavlja da deluje u svim instancama u kojima i sami delujemo, onda o performativnosti roda treba da mislimo, prvo, kao o „pripisivanju roda“: pod time mislim na sve one situacije kada smo, takoreći, imenovani i rodno propisani pre nego što uopšte razumemo kako rodne norme deluju i kako nas oblikuju, i pre nego što razvijemo sposobnost da reprodukujemo te norme na način koji sami biramo. Izbor, u stvari, dolazi prilično kasno u performativnom procesu. Drugo, na tragu Iv Sidžvik, treba uzeti u obzir da se odstupanja od normi mogu dogoditi i da se događaju. Nešto *queer* je u samom središtu rodne performativnosti, nešto što podseća na ponovljivost zaokreta u Deridinom (Derrida) objašnjenju citatnosti govornog čina, što kod Sidžvik dobija specifično telesno i društveno značenje.

Uzmimo stoga da se performativnost odnosi i na procese koji deluju na nas i na uslove mogućnosti našeg delovanja, kao i to da ne možemo razumeti kako performativnost radi ako se u obzir ne uzmu obe dimenzije. Kada kažemo da norme deluju na nas, to znači da smo podložni njihovom delovanju, da smo u svojoj ranjivosti od početka izloženi različitim oblicima imenovanja, i to se registruje na stupnju koji prethodi htenju. Da bi se razumelo šta znači da nam je rod pripisan, mora se uzeti u obzir polje prijemčivosti za utiske, podložnosti i ranjivosti koju nismo hteli, kao i izloženost jeziku pre ikakve mogućnosti formiranja ili izvođenja govornog čina. Takve norme zahtevaju i ustanovljuju izvesne oblike telesne ranjivosti bez koje njihovo operisanje ne bi bilo misljivo. Zbog toga govorimo o velikoj citatnoj snazi rodnih normi kada ih uvode i primenjuju medicinske, pravne i psihijatrijske

institucije, i zbog toga se bunimo protiv patologizujućih učinaka normi na formiranje i razumevanje roda. Pa ipak, sam taj prostor u kojem smo nečemu podložni, u kojem se utiče na nas, istovremeno je i prostor u kojem se može dogoditi nešto što je *queer*, što podstiče odbacivanje ili reviziju norme, ili inicira nove načine artikulisanja roda. Premda nam rodne norme prethode i utiču na nas (to je jedan smisao njihovog delovanja), mi smo obavezni da ih reprodukujemo (to je drugi smisao njihovog delovanja). Upravo zato što se u toj sferi u kojoj smo podložni uticajima može dogoditi nešto nenameravano i neočekivano, postoje rodne forme koje prekidaju s mehaničkim obrascima ponavljanja, odstupajući, preoznačavajući, a nekad i sasvim naglašeno kidajući te citatne lance rodne normativnosti, čime se pravi prostor za nove oblike rodno određenog života. Teorija performativnosti roda, kako je ja razumem, nikada nije propisivala koji su rodni performansi ispravniji ili subverzivniji, a koji su pogrešni i reakcionarni. Ključ je bio upravo u popuštanju prisilnog stiska normi na rodno određene živote – što nije isto što i transcendiranje svih normi – u svrhu življenja življivijeg života.

45

Treba napraviti razliku između dva različita delovanja norme. U prvom slučaju, norma je interpelativna, i ovdje se najlakše može razumeti kao čin pripisivanja roda. Nas oblikuju i strukturiraju društvene norme koje nam prethode i koje postavljaju granice kontekstima u kojima s vremenom ispoljavamo svoju moć delovanja. Ne može se reći da ikada prevazilazimo ono što nas je formiralo, ali se ponekad dogodi da skrenemo sa zadate putanje, što znači da između delovanja i skretanja *queer* putem postoji nekakva veza. Ali, postoji i drugi smisao normi, prema kojem one nisu u potpunoj opreci s našim doživljajem moći delovanja: norme konstituišu intersubjektivne i infrastrukturne uslove življivog života. Teško se može reći da nam je cilj prevazilaženje društvenih i materijalnih uslova života – mi u stvari želimo da oni budu pravedniji, jednako raspoređeni i osposobljavajući. Dakle, u kontekstu ovako određenih interpelativnih i infrastrukturnih normi, mi smo telesna stvorenja podložna efektima imena koja su nam pripisana i zavisna od strukturā koje nam omogućuju da živimo. Sad, šta god da je to što nazivamo performativnom moći delovanja, ona ne nadilazi ove ranije i konstitutivne dimenzije društvene normativnosti. Zato tvrdim da performativno objašnjenje moći delovanja mora uzeti u obzir zavisnost i ranjivost. Telesnost koja se pretpostavlja i rodom i izvođenjem, zavisi od institucionalnih struktura i široko postavljenih društvenih svetova. Ne možemo govoriti o telu, ne znajući o šta se oslanja to telo, i kakav bi mogao da bude odnos tela prema tom osloncu – ili njegovom odsustvu. U tom smislu, telo je pre relacija nego entitet, i ne može se potpuno razložiti od svojih infrastrukturnih uslova i životne sredine. Zavisnost od ljudskih i drugih bića i od infrastrukturnih oslonaca upućuje nas na specifičnu ranjivost kojoj smo izloženi kada ih nema, kada infrastrukturni uslovi karakteristični za naše društvene, političke i ekonomske živote počnu da se raspadaju, kada

nam se eksplicitno preti ili kada, u uslovima koji proizvode ugroženost, osetimo radikalno odsustvo oslonaca.

I studije performansa i studije invaliditeta (*disability studies*) ponudile su izrazito važan uvid prema kojem svako delovanje zahteva oslonac, i da čak i neki najprecizniji i naizgled sasvim spontan čin implicitno zavisi od stanja infrastrukture koja doslovno podržava i podupire telo koje deluje. Ideja „oslonca“ nije bitna samo za rekonceptualizaciju takvog tela, nego i za šire shvaćenu politiku mobilnosti: ona od nas zahteva da pitamo kakvi arhitektonski oslonci moraju biti u igri da bi svako upražnjavao određenu slobodu kretanja, neophodnu da bi se upražnjavalo pravo na javno okupljanje. Na isti način na koji tvrdimo da govorni čin zavisi od društvenih uslova i konvencija, možemo reći da izvođenje roda, uopšte uzev, zavisi od infrastrukturnih i društvenih uslova podrške. Na taj način ćemo lakše objasniti šta u načelu podrazumeva da je delovanje društveno i telesno uslovljeno, ali će nam to pomoći i da shvatimo rizike kojima se izlažu žene i transrodne osobe kada noću same hodaju pojedinim ulicama u pojedinim delovima grada, ili kada se okupljaju na trgovima i javnim mestima (seksualno nasilje prisutno na protestima jasan je primer tog rizika).

46

Kako tvrdim u svojoj poslednjoj knjizi (Butler 2015: pogl. 5), nad svakim javnim okupljanjem širi se bauk policije i zatvora. Takođe, svaki trg bar delom definišu i oni koji do trga nikako ne mogu da stignu; jer su ili zadržani na granici, ili im je uskraćena sloboda kretanja i okupljanja, ili su uhapšeni i leže u pritvoru. Uz slobodu da se okupljamo uvek je i sablast pritvorenih, onih koji su tu slobodu upražnjavali i zbog toga završili u zatvoru. Istupanje na javnim mestima s radikalnim ili kritičkim gledištima uvek prati nespokoj i anticipacija mogućeg, a nekad i sasvim izvesnog pritvora. Nekad svesno idemo, ili čak hrlimo ka zatvoru, pošto to predstavlja jedini način da se ukaže na nezakonitost ograničavanja javnog okupljanja i političkog izražavanja. Svesno izlaganje povredama bilo je ključno za Gandijevo (Gandhi) shvatanje nenasilnog oblika građanske neposlušnosti (Dalton 1996: 27–94).

Tokom demonstracija u Gezi parku, neki od okupljenih bili su pritvoreni, drugi su pak bili povređeni. Advokati koji su došli da pomognu uhapšenima i sami su bivali hapšeni; nekad su i lekari koji su dolazili da pomognu povređenima završavali s povredama. Pa ipak, nove grupe nisu prestajale da pristižu, stalno su dolazili novi aktivisti i aktivistkinje, novinari, zdravstveni radnici, pravnici, čime se mreža podrške stalno obnavljala. Kada je došlo do hapšenja članica grupe Pussy Riot posle njihovog performansa u moskovskom hramu Hrista Spasitelja, izbile su demonstracije u velikim gradovima širom sveta, uz razne oblike solidarnosti preko interneta čiji je cilj bio da se izvrši pritisak na vlade i agencije za ljudska prava, da bi se omogućilo puštanje uhapšenih i da bi se osudio tretman političkih zatvornika i zatvorenica. Oba primera, kao i sve mnogoljudniji pokret koji se bori za ukidanje smrtne



kazne, nagone nas da obratimo pažnju na instituciju političkih zatvorenika i na zatvorsku industriju koja postaje globalni mehanizam za regulisanje građanskih prava, gde spada i pravo na okupljanje. Čak tri četvrtine zatvorenika u Sjedinjenim Američkim Državama otpada na crnce, a gotovo svaka osoba koja je osuđena na smrtnu kaznu je afroameričkog porekla. Anđela Dejvis (Angela Davis) tvrdi da zatvor u Sjedinjenim Američkim Državama na sebe danas preuzima nekadašnji rad ropstva, jer suspenduje građanska prava tamnoputih ljudi; ovako, dakle, zatvor postaje nastavak ropstva drugim sredstvima (Davis 2003: pogl. 2).

Sugerisala bih da je feminizam ključan za mreže solidarnosti i otpora, zbog toga što feministička kritika destabilizuje upravo one institucije koje zavise od reprodukcije nejednakosti i nepravde. Feminizam kritikuje prakse i institucije koje vrše nasilje nad ženama i rodnim manjinama, zapravo, nad svim manjinama koje su na meti policije samo zato što se usuđuju da se oglašavaju. Svedoci smo pučkih pokreta koji se u Francuskoj i nekoliko istočnoevropskih zemalja poput Poljske, Mađarske i Slovačke, organizovano suprotstavljaju „rodu“. Ti pokreti su u savezništvu s grupama koje se bore protiv reproduktivnih prava, protiv gej braka, protiv ukidanja zabrana kojima se ograničava pismenost i zapošljavanje žena i njihova sloboda izražavanja. Malo-malo saznajemo da vlasti na raznim stranama sveta dovode u pitanje osnovne zahteve žena i manjinskih grupa za jednakošću i slobodom, pošto se protive „opštim normama“ nacionalne kulture, ili pošto su im ciljevi neizvodivi i pokazuju koliko su nezahvalni onim što su već dobili, ili pošto je to što se naziva slobodom i jednakošću zapravo opasno i predstavlja ogroman bezbednosni rizik po naciju, ili po Evropu, ili po samu civilizaciju. Ruska vlada je optužila Pussy Riot da „napada dušu čoveka“. Teško da im borbi koje bi bile važnije od onih koje dovode u pitanje takozvane „opšte norme“, propitujući čiji životi *nikada* i nisu bili uključeni u te norme. Čiji su životi, u stvari, eksplicitno isključeni iz tih normi? Kakva norma ljudskog ograničava te opšte norme? I u kojoj je meri ta norma muška, ili norma rasne privilegije?

47

Ukazala sam na to treba iznova promisliti odnos ljudskog tela i infrastrukture, da bi se moglo dovesti u pitanje shvatanje tela kao zasebnog, singularnog i samodovoljnog. Predložila sam da telesnost shvatimo kao performativnu i relacionu. Relacionalnost se odnosi na zavisnost tela od infrastrukturnih uslova i nasleđa diskursā i institucionalne moći koja nam prethode i uslovljavaju naše postojanje. Takođe smatram da su izvesni ideali nezavisnosti maskulinistički, ili da pripadaju ideologiji radikalnog individualizma, i da feministička teorija otkriva kako je poricanje zavisnosti u samoj srži maskulinističke ili individualističke ideje tela. Kada ovako nešto kažemo, time ne govorimo šta ženska tela *jesu* ili šta muška tela *jesu*. Takve tvrdnje ne iznosim. Pokazujem samo da je reč o nečemu što smatram maskulinističkom koncepcijom telesnosti i delovanja, i tvrdim da to treba aktivno kritikovati. Kada govorim o zavisnosti, to se svakako može odnositi na zavisnost od staratelja

ili majke, mada ta forma primarne zavisnosti ovdje nije od središnjeg značaja. Kada teorijski promišljamo ljudsko *telo kao zavisnost* od infrastrukture, što u svojoj složenosti obuhvata životnu sredinu, društvene odnose, mreže podrške i potporu – i što ukida podjeljenost ljudskog tela i životinjskog i tehničkog sveta, mi ističemo našu ranjivost koja se pojačava kada se infrastruktura razara ili nestaje, kada izostanu ekonomski oslonci i siguran rad za koji postoji adekvatna nadoknada. Ukoliko zauzmemo ovu perspektivu, pokazuje se da ono što nas čini ranjivima nije svodivo na to kako se odnosimo jedni prema drugima, što spada u nepromenjivu odliku društvenih odnosa. Ranjivost nagoveštava širi plan zavisnosti i međuzavisnosti koji dovodi u pitanje dominantno ontološko shvatanje otelovljenog subjekta.

48

Ima, naravno, više razloga da nam se ranjivost *ne* dopada. Najveći deo nas želeo bi da bude manje ranjiv u uslovima koje nismo izabrali, a na nas utiču direktno, čineći nas „ranjivim“. Pa ipak, to samo za sebe ne može biti razlog da se teorijski ne razmotre oblici upotrebe ovog pojma, posebno kada znamo da ranjivost nije ispravno redukovati na nešto što ne možemo zbilja hteti. U svojim zaključnim zapažanjima želim da dovedem u pitanje shvatanje prema kojem je ranjivost suprotna otporu, štaviše delovanju. Tvrdim, u afirmativnom smislu, da ranjivost – shvaćena, na primer, kao namerna izloženost moći – ulazi u sâmo značenje političkog otpora koji izvode tela. Znam da govor o ranjivosti proizvodi otpore raznih vrsta iz razloga koje sam upravo pomenula. Ima onih koji se brinu da će se ranjivost, čak i ako je samo tema ili problem za razmišljanje, predstaviti kao primarno egzistencijalno stanje, ontološko i konstitutivno, i da će se takva teza nasukati o iste hridi kao i njoj slične, poput etike brige ili maternalističkog mišljenja. Ima i onih koji se pribojavaju da će ranjivost lišiti feminizam njegovih tekovina, ako se na bilo koji način i u bilo kojoj svojoj verziji dovede u vezu s njim, dok će žene ponovo biti prikazane kao lišene moći delovanja. Da li zaokret ka ranjivosti zbilja nastoji da ponovo uvede te utemeljivačke ili esencijalističke modalitete mišljenja i vrednovanja u javni diskurs? Da nije ovdje reč o potajnom pokušaju da se ponovo prokrijumčare paradigme koje su već izvesno vreme na popustu? Da li ideja ranjivosti šteti ženama? Da li je u samoj osnovi tog pitanja pretpostavka da će svaki oblik pristanka na ranjivost voditi ranjivosti, koja postaje (a) utemeljujuća premisa za politiku (što ona nije), (b) esencijalni identitet (što ona takođe nije), ili će voditi (c) povezivanju žena i viktimizacije (što smatram da nije nužno). Sve te brige polaze od pretpostavke da se ranjivost ne može spojiti s otporom i drugim oblicima voljnog i odlučnog delovanja. Ta pretpostavka u osnovi je mnogih naših političkih nesporazuma koji postoje u vezi sa značajem ovog termina.

Dakako, otpor prema ranjivosti često se zasniva na političkim strepnjama: ako se žene ili manjine etabliraju kao ranjive, da li one time hotimično ili nehotično nastoje da ustanove zaštićen status koji je otvoren prema paternalističkoj moći, i kojim se traži zaštita za ranjive, za one koji su, po pretpostavci,

slabi? Da li se diskursom o ranjivosti odriče politička moć delovanja potlačenih i priziva neka vrsta paternalizma? Politički problem koji po pravilu iskrsava u takvim raspravama odnosi se na pitanje da li ranjivost utvrđuje paternalističku moć, budući da se u suštini pripisuje samo onima koji su izloženi diskriminaciji, eksploataciji ili nasilju. Gde je tu moć potlačenih? I šta je s ranjivošću samih paternalističkih institucija? Najzad, ako je njih moguće osporiti, srušiti ili iznova izgraditi na egalitarnim temeljima, onda je i sam paternalizam ranjiv, jer se njegova moć može rastočiti. A kada potlačeni dovode do njegovog rušenja, zar se oni time ne uzdižu u ravan u kojoj više nisu ranjivi? Odista, da li ćemo reći da se na taj način prevazilazi ranjivost, da se negira kada se preobrati u moć delovanja? Ili je ranjivost i dalje tu, samo što sada ima drugačiji oblik?

Najzad, postoje i opravdani politički prigovori činjenici da dominantne grupe mogu da koriste diskurs „ranjivosti“ da bi utvrdile sopstvene privilegije. Kada su počeli da gube većinski status u Kaliforniji, bilo je belaca koji su tvrdili su „ranjiva“ populacija. Na koji način ranjiva? Govorimo li o multinacionalnoj i multirasnoj državi? Takav iskaz je očito rasistički. U vreme kolonizacije, kolonizatori su se jadali zbog svoje „ranjivosti“, pošto su stalno bili izloženi mogućim napadima onih koje su kolonizovali, i na temelju te tvrdnje su očekivali simpatije od čitavog sveta. Ima i muškaraca koji se žale da ih je feminizam pretvorio u „ranjivu populaciju“ i da su postali „meta“ diskriminacije. Predstavnici raznih evropskih nacionalnih identiteta sada se žale da im „prete“ migrantske zajednice, i ove nove i one koje već dugo žive u Evropi. Vidimo, dakle, da termin može i da se menja i – kako nam se neke, pa čak i mnoge njegove promene možda neće dopasti – možemo dospeti u situaciju da se radije, iako pomalo nespretno, protivimo ranjivosti. To je, naravno, prilično čudno reći, jer koliko god se mi protivili ranjivosti, to protivljenje nju neće zaustaviti u našim telesnim i društvenim životima. Zapravo bi baš žestoko protivljenje ranjivosti moglo biti znak da je ranjivost itekako u igri. To je minimalna istina koja se može prihvatiti iz psihoanalize. Da li nas onda politički prigovori koje upućujemo ranjivosti čine budalama u psihoanalitičkom smislu? Ili da izokrenemo pitanje, da li nas prihvatanje psihoanalitičke afirmacije ranjivosti čini saučesnicima s političkim pozicijama koje nikako ne odobravamo?

Kada pružamo otpor „ranjivosti“ u političkom smislu, to obično činimo zato što sebe želimo da vidimo kao onog ko deluje, ko ima moć delovanja, ko će proizvesti bolje političke posledice zato što deluje. Ako kažemo da se protivimo ranjivosti jer želimo moć delovanja, da li to znači da sebe hoćemo da vidimo kao one koji jedino deluju i koji sami nisu izloženi delovanju? Kako da se onda odnosimo prema onim oblastima estetike i etike koje pretpostavljaju da je naša prijemčivost za utiske povezana s našom spremnošću da na njih odgovorimo, u zoni u kojoj svet deluje na nas rečenim i prikazanim, onim što čujemo i onim što nas dotiče? Ako tu sferu sposobnosti da primamo

utisake smatramo primarnom, onda se možemo zapitati kakve aspekte svet utiskuje u nas u trenutku kada mi formiramo utisak o njemu. Zar ne nalazimo da i mi istovremeno delujemo na svet na izvesne načine? Zar protivljenje ranjivosti ne dovodi u opasnost i niz drugih stanja, poput sposobnosti da reagujemo, da primamo utiske, da nečemu budemo podložni; zar se odbijanjem ranjivosti ne protivimo i povredivosti, otvorenosti, ogorčenosti, besu, pa čak i samom otporu? Ako na mene ništa ne deluje protiv moje volje ili bez mog prethodnog znanja, onda ovde imamo samo suverenost, stav kontrole nad svojinom koju posedujem i koja jesam, jedno naizgled postojano i na sebe usredišteno mišljenje „ja“ koje nastoji da skrije one brazde u sopstvu koje se ne mogu savladati. Kakva politika podupire taj nepopustljivi oblik poricanja? Nije li upravo to maskulinističko objašnjenje suverenosti, koje smo mi, kao feministkinje, pozvane da ogolimo (Ahmed 2014: 133–172)?

50

Skrenuvši pažnju na dvojnu prirodu performativnosti, sugerisala sam da delujemo i da se na nas stalno deluje, zbog čega se performativnost ne može svesti na ideju slobodnog individualnog performansa. Imena nam se pripisuju, a svet u koji stupamo je svet kategorija i opisa koji su tu daleko pre no što mi sami počnemo kritički da ih razvrstavamo, i svakako pre nego što probamo da ih promenimo i prilagodimo. Utoliko smo, takoreći sami sebi uprkos, ranjivi i podložni diskursima koje nikad ne biramo. Uz to, postoji i dvojni odnos prema otporu koji nam pomaže da razumemo šta je to što mislimo pod ranjivošću. S jedne strane, otpor prema ranjivosti ima i psihičke i političke dimenzije. Psihički otpor ranjivosti počiva na želji da nam se diskurs i moć nikada ne nameću kako to sami nismo izabrali, što utvrđuje ideju o individualnoj suverenosti u odnosu na formativne istorijske sile koje deluju na naše telesne živote. S druge strane, sâmo se značenje ranjivosti menja kada ga shvatimo kao deo prakse političkog otpora (Rose 2013: 17–38). Javna okupljanja kojima odnedavno svedočimo potvrđuju da politički otpor u temeljnom smislu zavisi od mobilisanja ranjivosti. Ranjivost se tako pojavljuje kao način da se u isto vreme bude i izložen i delajući. Ovakve kolektivne forme otpora imaju sasvim drugačiju strukturu od ideje političkog subjekta, čija se moć delovanja uspostavlja razaranjem ranjivosti. To je maskulinistički ideal kojem se svakako i dalje treba suprotstavljati.

Najznačajniju kritiku upućuju oni koji tvrde da ranjivost ne može biti osnova grupne identifikacije, a da se time ne ojača paternalistička moć. Kada se u diskursu ljudskih prava i zakonodavnih režima neke grupe označe kao „ranjive“, one postaju postvarene, postaju po definiciji „ranjive“, fiksirane u političkoj poziciji nemoći i odsustva moći delovanja. Sva se moć prenosi na državu, nevladine organizacije i međunarodne institucije koje bi trebalo da im ponude zaštitu i da se založe za njih. Takvi potezi potcenjuju ili efikasno brišu moduse političke moći delovanja i otpora koje proizvode te takozvane ranjive populacije. Da bismo razumeli otpor koji se javlja izvan domena zakona, trebalo bi da promišljamo kako ranjivost i otpor rade zajedno, što

paternalistički model nema načina da učini. U meri u kojoj je „ranjivost“ predstavljiva kao svačije egzistencijalno stanje, budući da smo naprosto podložni udesima, bolestima i napadima koji lako i brzo mogu zbrisati naše živote, ona je i društveno nametnuto stanje kojim se objašnjava disproporcionalna izloženost patnji onih koji se, najšire rečeno, nazivaju *prekarijatom*, kojima je pristup hrani, krovu nad glavom i zdravstvenoj nezi često drastično ograničen. Pa ipak, za političko delovanje nije dovoljno prihvatiti ranjivost i doći u dodir sa svojim osećanjima, ili ogoliti brazde svoga sopstva da bismo tako lansirali neki sasvim nov modus autentičnosti, ili zamisliti neki novi poredak moralnih vrednosti i iznenadne i rasprostranjene provale „brige“. Ne zalažem se za primenu autentičnosti u politici, jer je ranjivost ovde i dalje u opreci prema moći delovanja koja se poistovećuje sa suverenom odbrambenošću. „Autentična pozicija“ ne uspeva da uvidi kako je ranjivost od početka moment otpora, ne prestavši da bude njegov sastavni deo. Tek kad budemo razumeli da ranjivost i moć delovanja nisu binarne suprotnosti, jer ranjivost ulazi u sferu moći delovanja, možemo očekivati da se shvatanje oba pojma promeni. Smatram da je razlaganje te binarnosti kritički zadatak.

51

Da rezimiramo, ranjivost nije subjektivna predispozicija. Ona upućuje na veze prema polju objekata, sila i strasti koje deluju ili nekako utiču na nas. Kao forma povezanosti s nečim što nisam ja sama i nad čim ne mogu potpuno da ovladam, ranjivost predstavlja odnos koji pripada neomeđenoj sferi u kojoj prijemčivost za utiske i spremnost da na njih odgovorimo nisu precizno označeni u svojoj različitosti, ne razlikuju se kao zasebni momenti sleda, i tako postaju osnova za mobilisanje ranjivosti umesto za njeno razorno poricanje.

Svesna sam, naravno, da sam termin „otpor“ upotrebila na bar dva načina. U prvom redu, bilo je reći o *otporu prema ranjivosti*, kakav je karakterističan za mišljenje koja se oblikuje u duhu ovladavanja. U drugom smislu, govorila sam o otporu kao *društvenoj i političkoj formi* koja se oblikuje ranjivošću, te joj stoga nije suprotstavljena. Sugerisala sam da ranjivost po sebi nije ni sasvim pasivna ni sasvim aktivna, već je negde na sredini, što je konstitutivna odlika ljudske životinje koja dela i izložena je delovanju. Pomišljam na činove namernog izlaganja nasilju policije ili vojske gde tela smeštena na liniji primaju udarce, ili nastoje da zaustave nasilje kao žive blokade ili kordoni. Telesna ranjivost se u tim činovima nenasilnog otpora javlja kao ono s čim se istupa, što se mobilise u svrhu otpora. Ta tvrdnja je svakako kontroverzna, jer ovi činovi mogu voditi samouništenju. Mene, međutim, interesuju oni oblici nenasilnog otpora koji mobilise ranjivost u cilju afirmacije egzistencije, koji traže prava na javni prostor i jednakost, i protive se nasilju policije i vojske. Može delovati da je reč o izolovanim momentima kada grupa unapred odlučuje da organizuje blokadu ili da u slozi fizički zaustavi oduzimanje javnog prostora ili se odupre pokušajima policije da ih s lica mesta ukloni. To je sigurno tačno, što, recimo, pokazuje primer napada policije na grupu studenata i profesora na kampusu univerziteta Berkli 2011. godine,

u toku njihovog nenasilnog protesta. Razmotrimo, međutim, činjenicu da je za transrodne osobe i žene koje noću žele da bezbedno hodaju ulicom u mnogim delovima sveta, sam trenutak pojavljivanja na ulici ujedno i svesno preuzet rizik da će se izložiti sili. Postoje okolnosti u kojima to što i dalje živimo, što se krećemo i dišemo, samo po sebi predstavlja oblike otpora. Zbog toga se u Palestini ponekad mogu videti ljudi koji protestuju s plakatima na kojima piše „I dalje postojimo!“ To se svakako odnosi na grupe koje izlaze na ulicu bez propisanih dozvola i bez oružja da bi se suprotstavile privatizaciji ili se borile za demokratiju. I mada su te grupe lišene pravne i policijske zaštite, one nisu redukovane na „goli život“. Suverena moć ne odbacuje subjekt u domen izvan političkog kao takvog. Ali ono što se tokom takvih situacija odigrava jeste svojevrsna obnova pučke suverenosti izvan, i protiv, uslova koje propisuju suverenost države i snage policije, suverenost koja često podrazumeva usaglašen i telesni oblik otpora i izloženosti.

52

Ranjivost se može javiti u samom otporu i direktno-demokratskim akcijama kao namerno mobilisanje naše telesne izloženosti. Već sam ukazala na to da je trebalo uzeti u obzir dva značenja otpora: otpor prema ranjivosti koji pripada projektima mišljenja i politikama koje se rukovode suverenosti, i otpor nepravednim i nasilnim režimima koji mobilise ranjivost kao deo sopstvenog upražnjavanja moći. Čini se da se u političkom životu prvo dogodi neka nepravda na koju će potom uslediti odgovor; ali može biti da se odgovor odvija dok se događa sama nepravda, što nam omogućava drugačiji pristup promišljanju istorijskih događaja, delovanja, strasti, i ranjivosti u formama otpora. Ako nismo u stanju da mislimo o ranjivosti, ne možemo misliti ni o otporu. Mислеći o otporu, mi već uklanjamo otpor prema ranjivosti upravo da bismo pružili otpor.

Prevela s engleskog Adriana Zaharijević

### Literatura

- Ahmed, Sara (2014), *Willful Subjects*, Duke University Press.
- Brown, Wendy (2015), *Undoing the Demos: Neo-liberalism's Stealth Revolution*, Zone Books.
- Butler, Judith (1998), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge.
- Butler, Judith (2015), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press.
- Brezina, Corona (2004), *Sojourner Truth's „Ain't I a Woman?“ Speech: A Primary Source Investigation*, Rosen Publishing.
- Dalton, Dennis (1996), *Gandhi: Selected Political Writings*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Davis, Angela (2003), *Are Prisons Obsolete?*, New York: Seven Stories Press.
- Rose, Jacqueline (2013), *The Last Resistance*, London: Verso.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003), *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press.