

IZLIŠNOST NEISPRAVNOG: EKONOMIJA SIMBOLIKE „OMETENOG“ TELA

Apstrakt: Fenomen „ometenog“ tela predstavlja u savremenoj kulturi tačku ukrštanja njene „neometenističke“ ideologije, odnosa moći i pseudonaučnih objašnjenja motivisanih skrivenim neoeugeničkim projektom stvaranja savršenog sveta. Kao zarobljenik biomedicinskog diskursa, takvo telo, lišeno ma kakve agensnosti, obremenjeno kulturno-istorijski konstruisanom ne-moći, jeste naročito podesan poligon mejnstrim kulture za širenje skoro arhetipski snažnih apokaliptičkih vizija suočavanja sa neprijateljskom drugošću. Zato je osnovna teza koju članak nastoji da dokaže, da „ometeno“ telo specifičnošću svoje morfologije i anatomsko-fiziološke strukture ne govori ništa o sebi što bi ga kvalifikovalo da bude kulma žrtva diskriminišućeg pogleda (zurenja), već da je refleksija kulture frustrirane vlastitim neuspehom u proizvodnji apsolutno kontrolabilnog poretka stvari. Iza naše predstave demonskog lika „ometenog“ tela skriva se vekovna (apsurdna i jalova) negentropijska borba zapadne civilizacije, konceptualno opremljene kriterijumima, normama i standardima zdravlja, normalnosti, lepote i istine, instrumentalno preventivskim i rehabilitacijskim merama medicine, kozmetike i mode a institucionalno azilima, da obezbedi sebi večno carstvo mira i spokoja u rastakanju svake drugosti, a ponajpre one (sub)kulture koju namerno redukuje na čisto biološko.

Ključne reči: „ometenost“, telo, kultura, ne-moć, zurenje, normalnost, ideal perfekcije.

Uvod

Očiglednost ljudskog tela – njegova opipljivost i supstancijalnost – pokazala se kao prokletstvo u refleksijama njegove „prirodne“ egzistencije u temporalno-spacijalnoj dimenziji. Tvrdom realizmu nije strano poricanje i samih *ontoloških subjektivnih atributa i entiteta*, jer, navodno, nemaju potencijal ni snagu kauzalnih činilaca, ali ni kauzalne referente. U tom slučaju nije opravdano da takvi atributi i entiteti budu predmet naučnog interesovanja na način na koji fizički entiteti jesu. Iстина, znanje o njima se ne poriče u ovoj koncepciji, ali se tvrdi da se ono ne izvodi iz iskustva, već iz našeg razuma (O'Meara, 2001: 4). Odjeci takvog shvatanja dugo su optereći-

vale društvene nauke usporivši njihov doprinos u tumačenju sociokulturnog značenja tela. Iako se već na samom početku svog postojanja kulturna antropologija susrela sa telom kao temom kulture, ono je dugo ostalo samo to – tema, pasivan objekat po kome superstruktura (kultura) ispisuje neko značenje, bez moći da u svojstvu agenta učestvuje u kulturnoj razmeni. Uzrok tome svakako valja tražiti u raširenoj filozofskoj tradiciji kartezijanskog dualizma zapadne naučne paradigme u kojoj se telo, opozit duše/psihe/uma, smatra pretkulturnim objektom, odnosno ontološkim autonomnim entitetom u vlasti i (ne)milosti fizičkih zakona. Redukcija tela na čist biološki organizam koji raspolaže neslućenim moćima postala je snažan motiv u borbi za tobožnje očuvanje njegove (rasne) čistote u okviru ekstremističkih ideologija.

Fenomenologija među prvima počinje uspešno da nagriža dualizam tela i svesti koncepcijom ljudskog otelovljenja, čiji je tvorac, Merlo-Ponti (Merleau-Ponty), percepciju zasnivao u doživljenom i *doživljavajućem telu*: bazični nivo znanja je svet opažen telom, jer putem tela ljudi imaju pristup svetlu. Naša percepcija stvarnosti zavisi od tela kome je svet istovremeno objekt iskustva i objekt kreacije. Otuda dvojaka priroda tela, kao *Lieb* (aktivno življenje kroz iskustveno telo – telo za sebe) i *Körper*¹ (objektivno, spoljašnje, institucionalizovano telo – telo po sebi) (Paterson and Hughes, 1999: 601–602). Iako se na prvi pogled ovde samo zabašuruje stari dualizam, cilj je da se ukaže na prividno dvojaku egzistenciju jednog te istog fenomena koji nam se jednom javlja kao materijalni uzrok, a drugi put kao aktivni samosvesni subjekt.

Postkartezijanska koncepcija tela svoj nastanak duguje pojačanim interesovanjima za „ometeno“ telo² tokom Prvog svetskog rata, kada

¹ Telo kao saznavajući akter igra veoma važnu ulogu i u psihologijama Valona, Pijažea i Vigotskog. Bez obzira na koncepcijske razlike koje među ovim autorima svakako postoje, svi su u *telesnim pokretima* pronalazili začetke intelektualnih činova.

² Srednjevekovni „freak show“ u Evropi ne predstavlja iskrsavanje *ometenog tela* na ovaj način, jer se zadržava na interesovanju za neobično, strano, čudno i, naročito, nepoznato, u vreme bujanja astronomskih, fizičkih, geografskih, medicinskih i drugih otkrića. Strah od različitog postoji, ali društvo i kultura tada još uvek nemaju oformljen koncept normalnosti u ideološkoj svesti. Telo je samo jedan od prirodnih objekata podložan kvarovima i kreacijama viših sila, koji izaziva radoznalost, odnosno plod je (ne)milosti božje volje. Disciplinovanje tela kao oblik kontrole, o kome Fuko govori u *Rodenju zatvora*, nastaje na izmaku ovog doba obeleženo organizovanjem zurenjem i javnim žigosanjem.

je ogroman broj *invalida* postao važan i *vidljiv* društveni problem. Telo se tada iznenada javlja i kao moguće političko pitanje, mada se u prvi mah taj potencijal ne prepoznaje, jer je ono odmah predato biomedicinskom diskursu koji je uspešno nastavio svoju vešto skrivanu ideološku misiju socijalne kontrole nečeg što bi ozbiljno moglo da poremeti stanje *normalnog, zdravog* poretka, sačinjenog od biološki zdravih, *neometenih* pojedinaca.

Druga dimenzija pojave *ometenog tela* kao predmeta šireg interesovanja sastoji se u tome što je ono nanelo završni udarac viktorijanskoj praksi skrivanja i potiskivanja. Puritansko licemerje ondašnje aristokratije i gornjeg srednjeg sloja s užasom se iznenada suočilo sa psihoanalizom. Frojdovo uranjanje u tamni vilajet nesvesnog, inače, logičan nastavak Darwinove smelosti da ljudsko telo poveže sa animalnim svetom primitivnosti i divljaštva, ne samo da je iznelo na videlo uznemirujuće saznanje o tome šta telo *želi*, čemu *stremi*, nego je istovremeno legitimisalo takvu žudnju kao prohtev kome će društvo, pre ili kasnije, ipak morati da udovolji ukoliko ne računa na sopstveno uništenje pod teretom neurotičnog, osujećenog sveta. Pred kraj života Frojd (Freud) je pribegao metafizičkoj filozofsko-antropološkoj koncepciji humane biologije u kojoj je nestala granica između tela i psihe. Tekovina psihoanalize je slika tela kontaminiranog animalnim u društvu prividno besprekorne čistoće i čednosti. Potom je pristiglo još jedno „zagađenje“ tela u vidu tzv. *oštećenja*, i to kao masovne pojave koja, ne manje od nagona, prethegemoniji biološki snažnog i otpornog, ali socijalno slabog i poslušnog tela. Unakaženo telo tu više nije cirkuska atrakcija u koju se uzbuđeno zuri, ono je realnost koja se sa fronta vraća svojoj kući. Dotadašnje socijalno organizovane, institucionalne aktivnosti kontrole i sapinjanja tela bivaju dopunjene naučno osmišljenim programima *korigovanja* i *normalizacije* tela. Na mesto utamničenja stupa (valjda) čovečnije delo vraćanja ispravljenog tela u populaciju „ispravnih“. U tom „podvižničkom“ naumu posebno su se istakle preventivne medicinske mere kao deo eugeničkog projekta, o čemu će docnije biti više reči.

Svrha članka je da, služeći se metodom otkrivanja anonimnih struktura značenja (inspirisanom hermeneutikom), ukaže čitaocu na presudnu ulogu koju kulturni sistem (sa svojom ideologijom, pre svega) ima u konstruisanju smisla, predstave i vrednosti „ometenog“

tela u životu društva, kao i da pokaže kako ne samo da je moguće ovo telo promišljati izvan dominantnog biomedicinskog diskursa, nego da je to imperativ ljudske zajednice ukoliko zaista želi da dosegne ideale pravde, slobode i ravnopravnosti. Da bi se to postiglo, konceptualna podrška je potražena u delima autora koji zauzimaju oštar kritički stav prema postojećim institucionalnim i diskurzivnim praksama, odnosno mejnstrim kulturi (*kulturi neometenih*), pre svega u okviru tzv. studija ometenosti (*disability studies*). Prvi deo je posvećen kratkoj istorijskoj retrospektivi fenomena nemoći, generički drugačijeg od fenomena moći. Potom se kulturna značenja „ometenog“ tela posmatraju sa aspekta karaktera koji ima koncept normalnosti u zapadnoevropskom društvu, dok je poslednji, treći deo, posvećen kritici okulocentrizma *ometenističkog društva* (*disableist society*).

1. Postanak ne-moći

Ključna odrednica odnosa u klasnom društvu je moć. Ne može se poreći da su odnosi moći oduvek pretpostavljali hijerarhijski poredak i hegemoniju moćnih, a to jasno upućuje i na status potčinjenosti *ne-moćnih*. Ipak, kolikogod da je sva ta nemoć bila vidljiva u rekama siromašnih, obespravljenih, zarobljenih, ugnjetenih i ostalih marginalizovanih, ljudsko društvo i njegova kultura nisu posedovali skoro nikakvu posebnu institucionalnu organizaciju nemoći, sem ako pod tim ne računamo same tipove klasnih uređenja, od robovlasničkog do današnjeg. Fuko (Foucault) je ugled sticao svojim pronicljivim zapažanjima o rađanju institucija čiji su autoritet i moć počivali na simboličkoj (konceptualnoj) i socijalnoj (relacionoj) proizvodnji i kontroli nemoći. Demografske, socijalne i kulturne promene na Zapadu, na prelasku iz renesanse u klasicizam, doprinele su transformaciji prirode tehnologije upravljaštva (*governmentality*) koja se sva okrenula narasloj populaciji, misli ovaj autor, i dodaje: umesto da vrši svoju moć nad životom (čitaj: telom) ubijanjem ili odustajanjem od ubijanja, novi suverenitet se okreće administraciji tela i proračunatom upravljanju telom. Fuko je tu novu relaciju, taj novi fenomen upravljaštva nazvao „bio-moć“ kao interfejs smešten u granično polje između biologije i politike. (Fuko, 1988, 1997). Međutim, što su mehanizmi uspostavljanja moći (znanje, nauka, medicina) bivali kod njega

ogoljeniji, to se, u stvari, kao pozadina na slikarskom platnu, postepeno pomaljala pripovest o *ne-moći* kao sasvim novoj i kvalitetno drugačijoj relaciji od „nemoći“. On to naslućuje zapažanjem da disciplina – jedna od temeljnih tehnika upravljanja – fragmentira telo, čineći kontrolu efikasnijom a manjak lične moći većim u odnosu na institucionalnu moć. Ključno Fukoovo „otkrće“ je ostalo izvan domašaja dalje razrade u pravcu spoznaje drugačijeg tipa nedostatka moći od onog o kom on inače govori, a to je činjenica da su biološki procesi (skupova) individua povezani sa socijalnim i ekonomskim pitanjima. Sa te tačke gledišta posmatrano, mada zvuči paradoksalno, *ne-moć* i kao odnos i kao koncept ima sopstvene kulturne, istorijske i ideološko-političke korene koji se tek u „doba klasicizma“ ukrštaju. I to u ljudskom telu.

Spoznaja o (vlastitom) nedostatku nije istovremeno i spoznaja istine svog bića, nego je, naprotiv, izvrnuta svest o nepodudarnosti sa idealom božanske perfekcije. Doba prevlasti vere u Evropi je doba dvojake egzistencije *obeženog tela*: s jedne strane, ono uživa u spokoju svog belega jer se o savršenstvu ne može misliti izvan samog Stvoritelja, a s druge, ono je poklekli iskušenik koji svojom zaslugom trpi patnje bola i prezira. Doba Razuma u Evropi je doba čovekovog otimanja božanskog od samog Boga, pokušaj vraćanja prethodno otuđenih vrednosti, pa se telo ovde prikazuje kao puka aproksimacija zadatoga.

Ne-moć nije oduvek bila kulturna ekspresija stvarnih društvenih odnosa i statusa tela u zajednici. Zapravo, ona je to postala kada je konstruisan sistem normi i standarda prema kome se utvrđuje vrednost ljudskog postojanja izražena kvantitativnim merama (industrijsko i postindustrijsko društvo). Pre toga, *ne-moć* nije bila ništa više od puke slabosti da se uzme ravnopravno učešće u poslovima neposredno vezanim za opstanak.³ Surovost skoro svih starih civilizacija prema telesno nemoćnima u tom svetlu ne treba shvatiti kao obračun s *Drugim*, nego kao obračun s opasnošću da se ne postigne minimum koji obezbeđuje preživljavanje. Dakle, čista i dakako

³ Termin „moć“ (*power*) se, kao kod Hobza, može pojaviti u dvostrukom značenju: moć kao *potentia*, ili kapacitet za vršenje nekog budućeg akta, i moć kao *potestas*, ili potencija investirana pravom (za nešto). *Ne-moć*, o kojoj je ovde reč, bliska je po svom smislu sa negacijom *potestas*, jer delom predstavlja i odsustvo ili poricanje prava da se preuzme društvena uloga koja pruža mogućnost za realizaciju humanih generičkih potencijala individue.

brutalna demografska i individualna egoistična računica, bez slo-
žene simbolike svojstvene modernom svetu. Ni jevandeoske priče o
čudotvornim isceliteljskim moćima Hrista, o njegovoj milosrdnosti,
sažaljenju i razumevanju *slabih* nemaju nameru da konstatuju ništa
više od gubitka moći usled greha i vere u mogućnost iskupljenja
kroz svetovnu patnju (McKenna, 2005: 3–4); tu nemoćni nisu uzne-
mirujući balast zajednice, njima je samo pripisana opomeniteljska
uloga, koja će u moderno doba poprimiti karakter opakog zastra-
šivanja pred mogućnošću gubitka moći, a samim tim i tihe ekskomu-
nikacije bacanjem na margine, na puko bitisanje; tu nemoć jeste ne-
dostatak moći da se vrše sve one svakodnevne radnje koje proističu
iz ponoće biološki determinisanih ljudskih potencijala. Kad *ne-moć*
stupi na istorijsku scenu, postaće tragedija gubitka kontrole nad
sopstvenim životom i padanje u nemilost (ne)vidljivih institucional-
nih i raspršenih, teško uhvatljivih sila.

Tokom srednjeg veka katoličanstvo pokušava da učvrsti svo-
je pozicije pred pojavom novog autoriteta (nauke) putem inkvizi-
cijskog terora, zloupotrebljavajući učenje o ranjivosti *duše* pred
davoljim iskušenjima. Mada su optužbe za navodnu opsednutost od-
lično sredstvo masovne kontrole rastućeg stanovništva, one ipak idu
dalje od pukih socijalnih i ekonomskih motiva. Naime, tu se pomalja
koncept sveopšte, urođene dispozicije svake individue za slabost
duše. Ovo ne treba mešati sa teološkom teorijom urođenog greha, jer
gotovost za slabost ima znatno šire modalitete svog ispoljavanja od
pragreha: seksualna nastranost, opijanje, kriminal, ludilo, prostituci-
ja, kocka, skitanje, sve vrste telesnih užitaka, nepokornost, sumnja u
crkveni i zakonodavni autoritet i dr. Tela se podvrgavaju mučenju u
postupcima isleđivanja zato što su kanal preko koga se dopire do za-
trovane duše, ali ona sama nisu neposredan predmet interesovanja
pošto se polazi od toga da su *zlo* po sebi. Telo je izvor svih slado-
strašča, njegovo zlo je nepobitno, pa je kao akter u teološkoj misli i
svakodnevnoj praksi zapravo pošteđeno dilema i sumnji. Apostol
Pavle je svoju doktrinu spasenja zasnivao na dualizmu tela i duše, u
kome je telo grešno, a duša sveta. Spasenje je video u oslobađanju
čoveka od grešnog tela putem pročišćenja i uz pomoć Svetog duha.
Međutim, sv. Pavle je gajio odnos nipodaštavanja prema telu. Greh
osvaja telo i iz njega vodi rat protiv duše koja stremi dobrome.
Rezultat je ropski odnos duše prema telu koje vlada moćima greho-

va. Ni kršteni nisu oslobođeni telesnog tereta, jer ono ostaje smrtno i pokvareno. Kod Avgustina racionalna duša preuzima kontrolu nad zlim telom. Iako su u njegovom učenju i duša i telo supstancijalni, što, recimo, nije slučaj kod Platona, telo kao efemerni entitet ima sporednu ulogu i u potpunosti je determinisano kvalitetom i aktima duše. Slično je mislio i Toma Akvinski jer tvrdi da, iako je duša utisnuta u telo, ona autonomno i nezavisno od tela preuzima akcije. Novozavetni prezir prema telu predstavlja ignorisanje nepopravljivo rđave supstancije nižeg reda i uverenje da se do spasenja može doći samo putem odricanja i (telesnih) patnji. Neobično je što se taj potcenjivački odnos proteže tokom čitave istorije naučne psihologije u kojoj je telo neka vrsta kontejnera selfa. Današnji *emski* pristup telu u nauci, u kome je ono definisano kao iracionalan, individualan, bez duha, emotivan deo osobe (Strathern, 2003: 47) moderna je varijanta novozavetnog fatalizma. Biće potrebno mnogo vremena pre nego što sazre shvatanje da sama ljudska telesnost predstavlja organizujućii princip mišljenja, njegov predmet pomoću koga ljudi organizuju svoju stvarnost (Papić, 1997: 256).

Renesansa je u punoj meri obnovila grčku radoznalost za telo, za njegovu morfologiju, ali i strukturu i funkciju, čime je stvoreno pogodno tlo za radanje one vrste *ne-moći* o kojoj govori ovaj članak. Mironovi kipovi savšenih proporcija su vaskrsli u delima Mikelandela. Kao da belina i punoća kamena u kojima su klesani govori i o unutrašnjoj krepkosti *David*a i *Moj*sija. U ljudima se budi poriv da pogledom i umom prodru u unutrašnjost tela. *Ne-moć*, ne samo kao drugi pol moći, funkcionalna slabost ili nedostatak vitalnosti i snage, već, pre svega, kao simbol negativne razlike, drugosti (*otherness*), *ne-pripadnosti*, nedovršenosti bića, inherentne marginalnosti i, najzad, *ne-normalnosti*, izranja lagano iz smelih medicinskih istraživanja, modnih kreacija, umetničkih imaginacija i literarnih ostvarenja. Telo se postepeno primiče areni u kojoj će, poput gladijatora, dospeti u sam centar zbivanja u kojima se prelamaju složeni sociokuturni odnosi, značenja, promene, duh vremena, sve dok u (post)moderno doba ne dopre do same dimenzije teksta. Ali, ono što mu u renesansi nedostaje za takav status jeste vezanost za tradicionalne načine materijalne i simboličke proizvodnje u kojima nema anonimnosti i impersonalnosti: bez industrijske masovnosti i kulturnog simulakruma, ono će sve do poznog 19. stoleća ostati *telo-kao-agent-na-pola-puta*.

Ne-moć se u svom punom sjaju ne može pojaviti, kao što je rečeno, bez institucionalizacije nekih vrsta društvenih odnosa, čiji je cilj da se ideološki interesi dominantnih slojeva odenu u ruho ozbiljne, na nauci zasnovane državne intervencije u oblasti narušavanja kulturom propisanih standarda normalnosti, lepote, ponašanja i dr. Ne kaže Fuko bez osnova da je „telo kao glavna meta represije [je] nestalo“ (Fuko, 1997: 12) i da se „kažnjavanje [se] od veštine izazivanja nepodnošljivog bola pretvorilo u ekonomisanje ukinutim pravima“ (ibid.: 15). Fuko u svojoj genealogiji nadzirućih institucija vrlo precizno i podrobno govori, zapravo, o postanku moderne *ne-moći*. Jer, kako drugačije protumačiti njegov stav da „može postojati 'znanje' o telu koje se ne svodi na nauku o telesnim funkcijama, kao što može postojati ovladavanje telesnim *snagama* (kurziv moj) koje se ne može svesti na mogućnost njihovog pobeđivanja: to znanje i takvo ovladavanje telima su ono što bi se moglo nazvati političkom tehnologijom tela“ (ibid.: 32). Današnja „mikrofizika“ vlasti, od intime svog kupatila do modnih piste ili podijuma sa kandidatima za „Mister Univerzuma“ predstavlja u mnogo čemu apsurdno svedočanstvo o *ne-moći* upravo tamo gde se moć pojavljuje, ponekad u ogoljenoj formi. Uostalom, „suština svake moći [je] da je njena tačka primene uvek, u poslednjoj instanci, telo. Svaka moć je fizička, a između tela i političke moći postoji direktna spona“ (Fuko, 2005: 28). U domenu „ometenog“ tela *ne-moć* ili „politička anatomija/mehanika moći“ uspinju se do svog zenita baš onako kako nalazu njihovi temeljni principi nevidljivosti i privida: pokornost bez opažene sile, politička potčinjenost bez neposredne prinude.

Likvidacija *deformisanog*, *bolesnog* tela, opravdavana u Sparti i Rimu, podržana od Demokrita, Platona, Aristotela i Cicero-
na, opstala do modernih vremena ne samo u vidu eutanazije⁴ i lapota,

⁴ Slučaj bebe iz Blumingtona, Indijana, SAD, poznate po zaštićenom imenu Bejbi Dou, koja je aprila 1982. godine rođena sa traheo-efofagealnom fistulom, ali i s Daunovim sindromom. Roditelji bebe su odbili da se obavi operativni zahvat, verujući – pod uticajem široko rasprostranjenih i u nekim medicinskim krugovima podržanih uverenja – da dete s Daunovim sindromom nije vredno spašavanja. Skoro dve trećine tada anketiranih pedijatara podržalo je roditeljsku odluku. Epilog je pravni, jer je intervenisalo savezno ministarstvo zdravlja, zahvaljujući kome su usvojeni antidiskriminacioni amandmani na Zakon o tretmanu i sprečavanju zloupotrebe dece (1985) (Shrode, K. 2000. „Baby Doe and 'Baby Doe Regulations'?“, *Pediatric Ethicscope* 11 (1): 1–4).

nego i masovnog istrebljenja (nacistički eugenički program), s jedne strane, i moderne eugenike, s druge, zamenjena je utamničenjem takvog tela. Zašto *ne-normalno* telo postaje opasnost u zapadnoj civilizaciji, i to u trenutku kada se ona sprema za još jedan munjevit tehničko-tehnološki uzlet u vidu genetičkog inženjstva i nanotehnologije? Zašto *ne-moć*, ako je već po samoj svojoj definiciji slabost koja nije kadra da sruši ustanovljeni poredak i vladajući pogled na svet, odnosno ako nije u stanju da vrši bilo kakvu iole značajnu kontrolu nad bilo kojim resursima ljudske zajednice, predstavlja predmet skoro opsesivnih i brižljivo razrađivanih mera zaštite i nadgledanja (*prismotre*, rekao bi Fuko). Zbog čega bi jedna takva „praznina“ u potenciji bila izvor novih oblika strahova, strepnji i motiva da se ili prevaziđe mnoštvom korigibilnih tehnika ili ukloni iz vidnog polja nosioca moći? Najzad, čemu angažovanje tako razgranatog institucionalnog aparata nauke, tehnike i administracije ukoliko je ta *ne-moć* marginalna, samonikla biljčica na livadi na kojoj pasu snažni bikovi?

2. Tiranija normalnosti

Pol Dark, zagovornik *teorije normalnosti*, definiše normalnost kao verovanje da postoji suštinski ispravan način da se neko rodi, da izgleda i da bude kao ostali (Darke, 2003). Po njemu, ovo verovanje je odredilo prirodu reprezentacije ometenosti i oštećenja, postavši temelj na kome se drugost, tj. prezrena čovečnost koja se graniči sa nečovečnošću, definiše u svim figurativnim predstavljajima humanosti. Takav koncept normalnosti je mit koji se koristi za opresiju „ometenih“ (Smith, 2001: 67).

Iako je sasvim tačno da su pojedinci, o ma koj istorijskoj epohi da je reč, morali da zadovolje neke prećutno usvojene standarde ponašanja,⁵ mišljenja, komunikacije, stila življenja i izgleda da bi bili

⁵ Fuko rođenje norme datira u vreme „epistemološkog obrta“ koji se dogodio na prelasku iz klasičnog u moderno doba (19. vek). Tada je norma promenila cilj politike od očuvanja poretka u korigovanje patološkog, prilikom čega je postala element na kome je utemeljeno i legitimisano vršenje moći. Fuko joj je pripisivao i pozitivna svojstva jer je ona kao deo „normativnog projekta“ transformisala moć iz suštinski konzervativne u suštinski produktivnu snagu (vidi Fuko, M., 2001. *Nenormalni-predavanja na Kolež de Fransu 1974–1975*, Novi Sad: Svetovi, str. 59–70).

prihvaćeni kao deo zajednice i u njoj gradili i ostvarivali svoju generičku prirodu, te da su istovremeno postojale i neke mere za sve one koji nisu bili u stanju ili nisu želeli da se usklade sa tim normama (ekskomunikacija, ostrakizam, žigosanje, lišavanje prava, zaplena imovine, likvidacija), u sam osvit industrijskog društva norma/standard/prosek počinje da prerasta u sistem ideja i verovanja sa odlikama ideologije. Vršenje moći pretpostavlja nastojanje da se ostvare ciljevi koje su izabrali moćni, a te ciljeve oblikuje upravo ideologija normalnosti (Oliver, 1996: 104), maligna ideologija koju nije lako niti prepoznati u svim njenim vidovima niti prozreti u njenim skrivenim namerama – ona je, dakle, najuticajnija kada je nevidljiva (ibid.: 106–107). Život „ometenog“ tela je u senci spektakularnog napora društva i kulture da očiste svet od grešaka nastalih pri vajanju savršene ljudske figure. Nad tim telom se natkriljuju i periferne ideologije neometenosti i medikalizacije ometenosti, zbog čega Oliver kaže da je „ometena“ individua ideološka konstrukcija povezana sa ovim jezgrovitim ideologijama individualizma i perifernim ideologijama skopčanim sa normalnošću (Oliver, 1990: 94). Ovaj autor, zapravo, želi da istakne politički karakter koncepta ometenosti, a samim tim i „ometenog“ tela.

U zamenu za oduzeti subjektivitet i agensnost, društvo „ometenom“ telu i „ometenima“ nudi zaštitu od koje pravi ideologiju normalnosti umivenu milosrdem, saosećajnošću, rehabilitacijom i lečenjem, čime prevodi izovornu različitost „defektnog“ tela u navodnu biološku inferiornost. Na isti način je – po kazivanju Bazalje⁶ – muškarac prisvojio ženu i njeno telo, ponudivši joj zauzvrat zaštitu iz koje je izveo ideologiju, tj. tobožnju stvarnost o njenoj prirodnoj slabosti.⁷

⁶ „Promeniti psihijatriju: smisao naše politike“, saopštenje italijanske psihijatrice Franke Ongare Bazalje na međunarodnom skupu *Psihijatrija i društvo*, koji je održan u Beogradu od 1. do 7. decembra 1983. godine (vidi *Alternative psihijatriji*, Beograd, 1988, str. 115–128).

⁷ U tom smislu se *Drugi pol* Simon De Bovoar gotovo bez ostatka može prevesti na jezik egzistencijalne matrice osoba sa iskustvom ometanja: žena/'ometeni' kao generalizovani Drugi, tj. simbol problematične humanosti; žena/'ometeni' kao večiti objekat zurenja; muževnost/'neometenost' kao apsolutni ljudski tip; žena/'ometeni' kao nedovršen čovek; žena kao simbol Prirode, 'ometeni' kao simbol Ne-prirode; žena/'ometeni' kao referent, odnosno negacija istovetnosti prema čijem opozitu muškarac/'neometeni' formira identitet itd.

Susret „stigmatizovanog“ i „normalnog“ – primalna scena sociologije prema Gofmanu – ne govori ništa o *Drugom*, ali otkriva društvene koncepcije o onima koji nisu prilagođeni na njegove norme. „Ometenost“ podseća da je kultura duboko upisana u naša tela (William, 2001: 128) i da je definisana putem svoje razlike od norme, baš kao što su žene definisane naspram muškaraca koji su se sami postavili kao norma, kako veli feminizam (Ferri and Gregg, 1998: 437, prema Williams and Nind, 1999: 661). Čak su i mnogi karakteri u književnosti formirani iz tog *neometenističkog* kulturnog repertoara normalizovanih glava, lica i tela (Davis, 1997: 24). To govori da su implikacije hegemonije normalnosti utkane u samu srž kulturne reprodukcije. Zapravo, nastavlja Dejvis, danas gotovo da ne postoji nijedna reč koja se ne odnosi na hegemoniju normalnosti. Bez mnogo napora se može uočiti da diskurs normalnosti ima svoju intelektualnu i kulturnu istoriju koja započinje sa dualističkom filozofijom, tj. sa idejom da je celokupan svet bipolarne prirode; takva je ljudska misao, takav je i sam objekat te misli. Od svih termina koji danas pripadaju „slaboj“ strani dihotomije, *ne-normalnost*, ili stanje odsustva onoga što se u ljudskom arhetipu javlja kao muški princip, princip zdravlja i snage, spada u temeljne, u one koji prožimaju skoro svaku polarizaciju činjeći određena stanja ili procese potpuno neprihvatljivim za čoveka i njegovu kulturu. I obrnuto, *normalnost* je ta jaka strana dvojnosti, ta norma, kriterijum i vrhovni sudija koji danas presuđuje svugde i svima u ime *prirodnih* načela. Između tako shvaćene normalnosti i prirodnosti stoji veliki znak jednakosti. Gojazno, nepotpuno, bolesno, ožiljačno, povredeno, pogrbljeno, nesamostalno, nekontrolisano, nehodajuće, tromo...telo nije ni „prirodno“ ni „normalno“ u savremenom tehnološkom svetu. Čvrsto se veruje da takvo telo odstupa od transcendentalnih označitelja (tj. suština ili primarnih principa) nezavisnih i od našeg jezika i od naših interesa, da odstupa od besprekornog Tvroca (Bog, priroda, ideja, svetski duh itd.) čije delo narušava patos greha, spontanosti, stihije, nekontrolisanosti, statističke greške, procesa koji drsko izmiču genialnosti biomedicinske tehnologije i genetičkog inženjstva (ali ne zadugo, ova potonja im broji poslednje dane u projektu čitanja ljudskog genoma). Hipernormirano društvo daje do znanja da neće tolerisati ma kakve „ispade“ koji bi mogli da ugroze sve izgledniju dostižnost utopije apsolutne normalnosti i političke tišine: svi koji se

raduju slavlju različitosti neka završe svoj pir, a onda nastupaju rein-karnacije Hakslijevih likova koji će u ime „nauke“ doneti spokoj na zemlji. U panoptikonu koji se rađa tu, pred našim očima, nema mesta ni za kakvu spontanost: Veliki brat se sa malih ekrana lagano premešta u čipove naših dokumenata a možda i tela.

Normalno telo je dobro (samo)kontrolisano, poslušno i predvidljivo telo. Tehničko-politička ravan posmatranja tela u perspektivi čoveka kao mašine razjašnjava načine na koje se telo može potčinjavati i iskorišćavati, tvrdi Fuko, i daje svoju definiciju poslušnog tela kao onog „koje se može potčiniti, iskoristiti, koje se može preobraziti i usavršiti“ (Fuko, 1997: 154). To se, prema njemu, postiže parcijalnim delovanjem na određene apsekte telesnih funkcija, poput pokreta, držanja, brzine i sl., uzimanjem efikasnosti kao predmeta delovanja umesto znakovnih elemenata i prinudom nad aktivnostima, a ne nad rezultatima (ibid.: 155). „Ometeno“ telo *nije normalno* i ne podleže onoj vrsti kontrole koja može dovesti do umirujućih rezultata po kulturne norme i savest pojedinaca i kolektiviteta. Ono je osuđeno da izgubi bitku kao uljez koji pretil stabilnom poretku „neometenih normalnih“; ono mora da zna da mejnstrim društvo nikada neće odustati od svog „normalnog načina pravljenja stvari“ (Pothier and Devlin, 2006: 13), a povremena njegova priznanja, poput onog Vrhovnog suda Kanade u slučaju „Granovski protiv Kanade“, da „živimo u svetu koji je nemilosrdno orijentisan na neometene“ (Granovsky, 2000: 703, cit. prema Pothier and Devlin, 2006: 13), iako utešna, ne ulivaju nadu u mogućnost korenite promene normalističkog društva. Zašto bi se društvo i kultura, na smrt oboleli od normalnosti, naprasno odrekli normalizujućih mehanizama (Fuko: „sinaptički kontakt telo – moć“, 2005: 62) i svih onih formi moći putem kojih se oblikuju (tela) ljudi? Ono je davno krenulo putem „normativnog projekta“ za koga nešto za šta nema pouzdane definicije (npr., „ometeno“ telo) postaje definisano na osnovu normalizujućeg rasuđivanja. Moć se legitimise i utemeljuje kroz ovaj projekat, omogućujući vršenje vlasti nad „bolesnima, zločincima, prestupnicima, deci, siromašnima“ (slobodno bismo mogli dodati i „ometenima“: op. aut.). „Mehanizmi moći nad njima su mehanizmi i dejstva isključenja, diskvalifikacije, izгона, odbacivanja, lišavanja, odbijanja, nepriznavanja...“ (Fuko, 2001: 59). Zasnivana kao istinita i prirodna, pravila norme su statistički obrasci koji negiraju raznovrsnost u prirodi (Graham, 2005: 5). Norma je,

naposljetku, uspjela da stvori posebnu realnost, fikciju u čiju se prirodnu zasnovanost danas čvrsto veruje zahvaljujući ogromnom naporu esencijalističke nauke da dokaže njenu logičku opravdanost. Međutim, „merenje normalnosti je igra prosečnosti, ali i igra koja konstruiše pobednike i gubitnike“ (ibid.: 5). Jedna od posledica statističkih igara je da je gubitničko telo predmet rasprostranjene diskurzivne prakse (donekle prikriivenog) ismevanja, primitivnog humora, plašenja i industrijalizacije higijene i kozmetike. Još jedan paradoks hipernormiranog društva je da ono, bar za sada, ne želi da se odrekne postojanja devijantnih tela, jer bi u suprotnom sav njegov napor u uveravanju da se svi moraju svrstati na „pravu“ stranu ako žele da dobiju ulaznicu u svet privilegovanih normalnih tela ostao jalov. *Freek-show* je sveprisutan, od bazena sa formaldehidom u medicinskim institucijama do zastrašivanja publike prekomerno gojaznim telima u reklamama za slim preparate i milosrdnih kampanja koje podstiču sažaljenje prikazivanjem frustriranih i poniženih ljudi kako se muče sa svojim „devijantnim“ telima.

Poruka je sasvim jasna: izbor „ometenom“ telu je sužen na tri mogućnosti. Prva je da „naplati“ način na koji ga kultura tumači, odnosno da ostane takvo kakvo jeste, da prihvati stigmu i postane egzibicionistički objekat voajerističkog zurenja kulture, što mu na kraju može doneti „negativnu“ slavu kroz medijsku promociju (savremena varijanta *freek-showa*). Čak i kada se vodi pozitivna kampanja za prava osoba sa posebnim potrebama, „ometeno“ telo se u njima javlja kao zla kob. Nema više nikakve novine ni mudrosti u spoznaji da konvencije na medijima stvaraju neprijateljsko raspoloženje sredine prema ometenosti (Karen, 2001: 201). Svrha je jedna jedina – zastrašivanje „neometenih“ kroz zabavu, svejedno da li je (ne)namerano proizvedena. Druga je da odbaci takav identitet i stupi u proces *normalizacije* lečenjem ili (re)habilitacijom⁸. Takav napor se očekuje i smatra vrednim pažnje bilo da je reč o gojaznosti, uklanjanju ožiljaka ili pokušaju da se putem proteza stane na noge. Kultura mejnstrim društva, odnosno dominantnog sloja pozdravlja svako nastojanje da se sa „ometenog“ tela uklone tragovi „devijacije“, i taj podvig nagrađuje delimičnim priznavanjem statusa građanstva. „Ometeni“ tim činom – odricanjem od moguće subverzivnosti –

⁸ Zajedno sa prevencijom, lečenje i rehabilitacija su mehanizmi modernog društva u realizaciji normativnog projekta (Pother and Devlin, 2006: 10).

dokazuje svoju privrženost idealima „neometenističkog“ društva. Mediji promovišu natčovečanske napore pojedinaca koji su skoro sav svoj život posvetili težnji da budu kao „ostali“ – da trče iako nose proteze na obema nogama, da slikaju nogama, plivaju bez ruku, sviraju mada su gluvi itd. Ipak, samo mali broj herojskih pregnuća dobija priliku da zauzme neku od slobodnih socijalno vrednih uloga kroz mučan proces „obreda prelaženja“ (Willett and Deegan, 2001: 137–138). Najveći deo kandidata u toj surovoj bici ili ostaju nevidljivi ogorčeni, i dalje na marginama, ili upadaju u mučan status liminalnosti (*liminality*), lebdećeg, *nigde* stanja kada „ometeni“, kako kaže antropolog Viktor Turner (Victor Turner), nisu ni jedno ni drugo, ne pripadaju nijednoj jasno definisanoj kategoriji (vidi Womack, 1997: 201), tj. dominantna kultura ih stavlja na svojevrsnu listu čekanja na kojoj najčešće ostaju večito. Analiza „medicinsko-industrijskog kompleksa“⁹, koju sa stanovišta političke ekonomije vrši Grosman (Grossman, 2004: 4–5), ukazuje na besomučnu biomedicinsku eksploataciju liminalnih tela zarobljenih u lažno podgrevanoj nadi da je čudo (tj. „normalnost“) na dohvata ruke i da je samo pitanje časa kada će neka laboratorija u svetu objaviti da je svojim pronalaskom stavila tačku na sve patnje „devijantnih“ tela. Ta kultura najmanje očekuje treću mogućnost – da „ometena“ osoba krene u borbu za svoja prava, jer je (kultura) unapred pripremila brojne prepreke sa ciljem da obeshrabri svakog sa takvim naumom. „Ometena“ tela u kampanjama brojnih pokreta ometenosti širom sveta zaista postaju sve veća pretnja etabliranoj normalističkoj kulturi koja u poslednje vreme ulaže ogromne napore ne bi li uspostavila punu kontrolu nad tim pokretima i tako ih učinila bezopasnim.

3. Ideal perfekcije i „ometeno“ telo

Ideal perfekcije se javlja kao hipertrofirani ideal normalnosti. Možda je on zaista i nastao u antičkoj Grčkoj, materijalizovan u kipovima znamenitih vajara, ali ni u kom slučaju nije mogao imati isti smisao kao što ga danas ima. Jer, kao što je na prethodnim stranicama

⁹ Termin koji uvode Ehrenreick and Ehrenreick 1971. kako bi njime označili kolektivno prisustvo interesa krupnog kapitala u sektoru zdravstvene nege, pri čemu identifikuju akumulaciju profita kao jednu od primarnih funkcija zdravstvenog sistema u SAD (vidi Grossman, 2004: 2).

opisano, dihotomno jedinstvo *moć–ne-moć* tada nije postojalo u današnjem obliku i smislu, niti je imalo tako naglašen ideološko-politički karakter. Tačno je samo to da se klica takve prirode ove dihotomije počela radati sa začecima parlamentarne demokratije, odnosno političkog društva koje počiva na (nekim) slobodnim građanima (onima koji imaju privilegiju dostupnosti resursima društva i kulture).

Vera u kvalitet sopstvenog zdarvlja, lepote, čistoće i normalnosti ozbiljno je poljuljana u društvu pozne modernosti. Njegova tehnološka kultura je u pomahnitalom ubrzanju i kompresiji, uključujući u prvom redu prostor i vreme, i u sveopštem *zavirivanju, zurenju i razgolitanju*. Čitava armija novih eksperata, opremljena čudesnim *prismotrivačkim* uređajima, sa slikama sve veće rezolucije, vreba na svakom koraku, beleži ono što naše oči do sada nisu mogle da vide, a to je nesavršenost tamo gde smo mislili da je savršenost. Zato belo više nije dovoljno belo, iz naizgled zdravih desni iskrsavaju strašne erozije tkiva, vrhovi naših vlasi liče na istrošenu metlu, a oko naših očiju se razjapljaju duboke opominjuće brazde starosti! Neki drugi, osokoljeni takođe, kako veruju, sve *prodornijim* instrumentima, pronalaze nove oblike patologije, somatske i psihičke. Krajnji cilj modernog Panoptikona nije u nadziranju nego u samokontroli. U stanju „tiranije dijagnoze“, kako pronicljivo zapažaju Gergen i saradnici, eksperti imaju zadatak da navedu pojedince da se „samodijagnostikuju“ i da sami tragaju za terapijom (Gergen et al., 1996: 106). Jezik dijagnoza i tretmana je putem medija prodro u svakodnevni život do te mere da su ljudi počeli ozbiljno da pate zbog saznanja da su daleko od dovoljno zdravog, lepog, čistog i normalnog.

U Dobu razuma, rođen je biološki imperijalizam, o kome je davno govorio Dirkem, jedan od utemeljivača sociologije tela. On je među prvima naslutio da će percepcija tela kao mašinskog sklopa neizbežno dovesti do redukcionističke dehumanizacije, sa nesagledivim posledicama po prava i slobode pojedinaca i grupa. Pre-industrijska koncepcija tela kao *arhitekture* prokrcila je put za njegovu objektivizaciju koja je danas najočitija u medicinskom modelu, a najskrivenija u modernoj estetici tela koja je spremna da sa njega otrgne sve što po njenim standardima savršenstva ne valja, po cenu da nas uvede u doba kiborga mnogo pre nego što su futuristi to predvideli¹⁰.

¹⁰ Pored bio-moći, Fuko je u svoju filozofiju uveo i drugi, njemu blizak koncept anatomo-politike koja se usredsređuje na ljudsko telo kao mašinu, što podrazumeva njegovo disciplinovanje, optimalizaciju moći, povećanje korisnosti i pokomost.

Ako je telo mašina, a svaka mašina će kad-tad da strada, onda je ono dobro koliko je korisno, a korisno je sve dok funkcioniše; posle kvara valja ga odbaciti, jer zbog činjenice smrtnosti u njega više ne vredi ulagati. Čak je duboko izmenjen i smisao religijskog pogleda na smrt kao prelaska u stanje večnog blaženstva, zato što ona sada dobija smisao prestanka rada. Savršenstvo je, dakle, oročeno na period produktivnosti. Posle toga, po logici potrošačkog društva, telo ide na otpad, pa starost – prema ideologiji ejdžizma – sve više postaje nepodnošljiv teret u kulturi u kojoj mladost, izjednačena sa zdravljem, snagom, čistotom i lepotom, postaje *o-božavana* vrednost. (Post)industrijsko društvo proizvodi „ometeno“ telo i samu „ometenost“ na sličan način na koji se proizvodi bilo koja druga roba: svaka roba ima svoju industriju, a svaka industrija ima radnu snagu koja ima veliki interes u proizvodnji svojih dobara, kaže Oliver (Oliver, 1999: 164). Prikriveni eugenički projekat je drugo ime za (neo)liberalističku ideologiju koja bi da se oslobodi ometenog tela, kako onog tek nastalog, tako i onog ostarelog i istrošenog. Zato nimalo preterano ne zvuči tvrdnja da se danas (opet prikriveno) priželjkuje društvo oslobođeno „ometenih“ i „defektnih“¹¹ (Pothier and Devlin, 2006: 11).

Telo je prva žrtva tiranije perfekcije, počev od starogrčke opsednutosti njime pa do današnjih industrija mode, lepote, kozmetike, zdravlja i higijene. „Ometeno“ telo stoji na putu dosezanja ovog ideala i u (vrlo prisutnom, ali vešto zakamufliranom) eugeničkom projektu modernog sveta valja ga iskoreniti do mere kada će prestati da bude *politička* opasnost. U postmoderno doba je estetizovan svakodnevni život tako da je lepota postala obrazac moralnosti i estetike i osnovni izvor (in)validacije, veli Hjuž (Hughes, 1999: 166). U tom

¹¹ Slučaj eutanazije dvanaestogodišnje Kanadanke Trejsi Latimer, suočene sa postnatalnom cerebralnom paralizom, praćenom jakim bolovima, otvorio je devedesetih godina u Kanadi žučnu raspravu o pravu na život/smrt osoba sa 'ometenošću'. Devojčicu je izduvnim gasovima u kamionskoj kabini ugušio njen otac, Robert Latimer, farmer, 24. oktobra 1993. godine. Jedno istraživanje javnog mnjenja u Kanadi je pokazalo da je 73% ispitanika izrazilo razumevanje za ovo ubistvo iz milosrđa, dok je 43% smatralo da bi trebalo legalizovati eutanaziju. Robert Latimer je uslovno pušten na slobodu marta 2008. Debata o ovom slučaju se ne smiruje a podrška *ubistvu iz milosrđa* jača. Latimer danas ima svoj sajt čiji je cilj da se utemelji neka nova etika (www.robertlatimer.net). Ovakvi i slični događaji otvaraju pitanje odgovornosti društva koje svojim nemilosrdnim standardima normalnosti vrši snažan pritisak na pojedince, ponekad spremne čak i na tako brutalne akte poput lišavanja života svog deteta (vidi http://en.wikipedia.org/wiki/Robert_Latimer).

kontekstu su nastali novi vidovi tiranije perfekcije, poput tiranije vitkosti, što je jedan od izraza koncepta „telesnog fašizma“ kao fenomena popularne kulture, koji manifestuje opresiju inherentnu normama o idealnom telu. Povodom izjednačavanja fizičke lepote sa zdravljem i sposobnošću u SAD, Marfi piše o prikrivenoj pretpostavci da „ometenima“ nedostaju kulturne vrednosti. Opsesija američke mejnstrim kulture vitkim, mišićavim telom prevazilazi domen estetike i pretvara se u moralni imperativ, kaže on (Murphy, 1995: 143). „Stereotip atraktivnosti“ (Ash and Fine, 1997: 245) neraskidivo je povezan sa moralno-psihološkim personalnim crtama i predstavlja svojevrsno kulturno vrednovanje poželjnih telesnih sklopova. Merilin Monro i Sartje Bartman¹² izvrsni su primeri kulturne relativnosti i političkog značenja *lepote/ružnoće*, veli Tomson (Thomson, 1997: 298–299) i dodaje da se *lepota* kao „niz praksi i pozicija“ najbolje denaturalizuje preko *ružnoće*. Ideologija lepote je uvek imala svoju utilitarnu dimenziju, pa je odlično poslužila razvoju industrijske, kapitalističke kulture Engleske i Amerike (Wilson and Wilson, 2001: 15). Istinski simbol kulturnog kapitala je telesna lepota, pa je medijska i kulturna nepodobnost „ometenog“ tela i teskoba koju ono izaziva samo novi vid njegovog isključivanja. Zašto bi se, inače, roditelji „ometenog“ deteta tako bolno stideli, ako ne zbog nametnutog i *očekivanog* osećanja „da su „zagadili“ rasu“ (Avery, 1999: 117). U drugom članku, Hjuz govori o praksi koja stvara tiraniju perfekcije. Naime, u (post)modernom svetu somatsko je postalo centralno, dok se rasuđivanje o socijalnim vrednostima estetizovalo, tako da je čitava realnost na neobičan način postala estetizovana za nas. Potrošačka kultura zapadnog društva merkantilizuje estetske prakse normalizacije u formi zapanjujućeg poretka roba i usluga. Takva kultura istovremeno nudi „rešenja“ za sve telesne nesavršenosti. Rečju, u estetizovanom društvu postmoderne klasična buržoaska vrednost biofizičke normalnosti (podsetimo se da ona svoj koren ima u drevnoj Grčkoj) biva zamenjena mitopoetičkom vrlinom fizičkog uvećanja i somatske lepote, što znači da je potenci-

¹² Tzv. „Venera Hotentota“, u 19. veku iz Afrike dovedena u Evropu gde je naga prikazivana u „freak-show“, predstavi „nakaza“ za publiku, inače žena uobičajenog izgleda za svoju i egzotičnog za tadašnju evropsku kulturu. Rano je umrla a francuski prirodnjak Žorž Kivije ju je secirao i njene genitalije poklonio kolegama Muzeja prirodnačke istorije u Parizu (vidi i u Harding, S., 2005., *Multikulturalnost i nauka: Postkolonijalizmi, feminizmi i epistemologije*, Podgorica: CID, str. 126–127).

jal za estetsku invalidaciju duboko utisnut u savremeni kulturni kontekst (Hughes, 2000: 560).

Već i sam jezik i diskurs „ometenosti“, sa svojom terminološkom aparaturom upućuju na jasan stav da govorimo o nekom prihvatljivom stanju duše/tela: *in-valid, retardiran, spastičan, gluv, disleksičan, distrofičan, gojazan, šizofren, psihomotorno usporen, hiperaktivan, astmatičan* i drugi su na jednoj strani estetizovane socijalne prihvatljivosti, a svi koji ta stanja ne *poseduju* ponosno učestvuju u izgradnji novog vrlog sveta.¹³ Tema moći je nezaobilazna ovde, jer imamo posla sa neravnotežom moći ili, drugačije rečeno, sa nejednakom raspodelom moći. Predstava željenog tela je prožeta socijalnim, političkim i rodnim odnosima moći (Shuttleworth, 2001: 77). Potrošačka kultura ulaže veliki trud ne bi li stavila znak jednakosti između *zdarvog* i *lepog*, odnosno *bolesnog* i *ružnog*. Ako su zdravlje i bolest entiteti koji pripadaju svetu materijalnih biofizičkih procesa i stanja, onda su u nadležnosti prirode i njenih zakona o kojima brinu medicinske nauke, rezonuju zastupnici gornjih jednačina. U tom slučaju, lepo i ružno se nikako ne smeju predstaviti kao kulturne i ideološke konstrukcije posednika moći, nego kao prirodna stanja koja su očigledna i jasna sama po sebi i za sebe. Maska pada kada krugovi društvene i kulturne kontrole mitove o lepoti/ružnoći stavljaju u sam temelj normalnosti a traganje za njima kao moralni imperativ, misli Šatlwort (ibid.: 77).

Tiranija perfekcije dovodi do snažnog potresa u pokušaju identifikacije osobe sa svojim „ometenim“ telom jer svojim nehumanim normama savršenstva pretvara to telo u pretećeg stranca koji ugrožava samoidentitet. Pretpostavka o pretećem telu se tako duboko i opako internalizuje da samopercepcije „ometenih“ postaju njihovi psihološki monstrumi, kaže Piters (Peters, 2000: 595). Ideali energije, snage i kontrole tela, utisnuti u kulturu (Wendell, 1997: 267) ne žele da čuju za telesnu različitost, a još manje za kulturno normiranje prema raznolikostima. Stvar izgleda dosta jednostavno: u bipolarnom svetu, svetu neprijateljskih opozita u svim dimenzijama ljudskog života, kontrola je mnogo lakša i efikasnija. Različitost zbunjuje i plaši, pa je valja po svaku cenu redukovati na samo dve kategorije. Kada se „ometenima“ nametne slika njihovog tela kao

¹³ Nasilje nad telom kao objektom kulturno pripisanih značenja danas se vrlo uspešno prenosi na strukturu jezika, čineći opresiju još suptilnijom i skrivenijom.

uljeza koji ih nemilosrdno drži u ropstvu, onda se ne može očekivati nijedna druga reakcija do pokušaja bekstva iz zarobljeništa. „Medicinsko-indsutrijski kompleks“ stoji na raspolaganju svakom ko je spreman da se sukobi sa svojim porobljivačem. A svako ko u ovom kompleksu sumnja u mogućnost popravljivanja tela simbolizuje neuspjeh medicine i čitavog zapadnog naučnog projekta kontrole ljudskog tela (ibid.: 269). Stid zbog svog tela je upravo ono što „ometene“ i njihova tela silom uvodi u oblast moralnog rasuđivanja o kvalitetima koji s tom oblašću zapravo nemaju nikakve veze. Takav opresivni spoj je vrlo opasan zato što ga od genocida deli samo mali korak koji je u prošlom veku mnogo puta prelažen (npr. masovna eutanazija za vreme nacionalsocijalizma u Nemačkoj).

Han se posvetio političkim studijama „ometenosti“ zato što je verovao da se u analizi mehanizama tržišne ekonomije krije odgovor na pitanje o poreklu isključivanja „ometenih“ iz glavnih društvenih tokova. On se u jednom članku osvrće na ulogu medija kao promotera mita o telesnoj perfekciji (Hahn, 1997: 175–176). Magična reč 20. veka bila je *izgled* – izgled kao svodenje suštine na pojavu, kao skrivanje ili banalizacija suštine, trijumf efemernosti nad trajnošću, pad u površnost, mimikriju, ne-bitnost i izgled kao zamena identiteta serijama bihejvioralnih akata. Glavne snage koje su sprečile šire učešće „ometenih“ u društvu locirane su u dimanici kapitalizma. Mediji su (pre nauke) javno svukli telo i na njemu počeli da otkrivaju beskrajn niz nesavršenosti koji se – preporučivali su, gotovo pretili – može izbeći kupovinom nekog od proizvoda iz rastuće industrije lepote i zdravlja kako osoba ne bi zapadala u neprijatne i za nju uvredljive situacije. Sredstva javnog opštenja su, dakle, taj trojanski konj koji je u ime tobože boljeg sveta (bolji = lepši) prvi počeo javno da vaja telo bez mana, stvorivši talase anksioznosti koji zapljuskuju svaku sledeću generaciju svojom surovošću zbog sve prisutnije opasnosti da se ne bude u krugu željene perfekcije.

„Ometenom“ telu nijednog trenutka nije pružena šansa da se pokaže kao vredno življenja, a još manje kao privlačno, tako da su iznimno retki brakovi između „neometene“ osobe i osobe sa „ometenim“ telom stavljeni skoro u ravan sodomije. Ogromna većina ljudi sa „ometenim“ telom primorava se lukavim tehnikama ideološke propagande, u vidu kvazi-naučnih stavova, da živi u uverenju kako se iskupljenje za prećutno pretpostavljeni sudbinski izazov postiže

poslušnim prihvatanjem normi i ideala „neometene“ većine. To je, dakle, tzv. *try-hard* ideologija: iako si u invalidskim kolicima, budi natčovjek da bi ti se priznala čovečnost. Izbor nije veliki – ili *očovečiti* „ometeno“ telo nadljudskim postignućima, ili ostati nedovršen/osakaćen ljudski projekat. U tom slučaju, svaka se nesavršenost može protumačiti kao uvreda ili čikanje tajanstvenog, nepogrešivog Tvorca.

Sa epistemološkog stanovišta se, pak, čini prilično izglednim da su se sociologija i antropologija uplele u zamku uverenja da je „ometenost“ sociokulturna interpretacija prirodne (biološke) dato-*sti/očiglednosti*, što nas neumitno vraća na prokletstvo dualizma priroda/kultura koji tako delotvorno sprečava istraživače da i samo „oštećenje“ (impairment) shvate kao kulturnu konstrukciju¹⁴. Zbog toga „ometenost“ nikako ne može biti kulturno sredstvo za proučavanje fizikalnih fenomena (niti može dati odgovor na pitanje zašto neke kulture određenim vrstama fizičkih razlika među ljudima pripisuju posebno značenje, dok druge previdaju ili ih prosto ignorišu), kako veruje socijalni model, već se i sama mora podvrgnuti kritičkoj analizi kao proizvod hegemonijskog diskursa mejnstrim kulture zasnovane na ostrim rezovima između tobože nepomirljivih bipolarnih opozita.

Kulturna antropologija odvajkada ima na umu da je telo važan izvor znanja, no nikako ozbiljnije da počne da ubire plodove iz sazajnog potencijala ovog stava, sve do poslednje petine prošlog veka. Uslov za to je bio da se raskine sa jalovim protivurečjem između prirode i kulture, tela i duha, biološkog i psihološkog (socijalnog), odnosno da se gotovo do krajnjih granica izoštri epistemološka dioptrija kroz koju se posmatra *objekat* saznanja. Sa aspekta filozofije nauke, to bi značilo da nestaje nekada oštra granica između saznavaoaca i saznavanog i da je izvan naše interpretacije svet nem i beznačenjski. Jasno je da se mnogi neće složiti sa ovakvom perspektivom, ali, kako ona sama nalaže, na nama je da ukrstimo razna gledišta koja su i legitimna i u stalnom nastojanju da postanu uticajna u

¹⁴ Neminovno se nameće analogija sa analitičkim konceptom pola/roda u delu feminističke literature. Naime, na isti način na koji se veruje da je univerzalnost polnih razlika temelj za sociokulturno konstruisanje rodnih kategorija, uzima se i da je „oštećenje“ polazna tačka bez koje kategorija „ometenosti“ ne bi imala smisla (više o raspravi u vezi pola/roda u antropologiji videti Papić, Ž., 1997. *Polnost i kultura: telo i saznanje u socijalnoj antropologiji*, Beograd: Čigoja štampa).

jednom naučnom razdoblju. Prevedeno na prozaičniji jezik teorije jedne discipline (recimo, kulturne antropologije, koja se poslednjih deceniju—dve trudi da *problematizuje* i telo i „ometenost“, ali ne i „oštećenje“), sada bi trebalo da istražimo nekada *nepostavljiva* pitanja: za koga i u odnosu na šta postoji „oštećenje“; ko i zbog čega proizvodi „očiglednost“ i samoobjašnjivost „oštećenja“; da li tzv. fundamentalna medicinska istraživanja stvarno dolaze iz sveta prediskurzivnih konstrukata, pa su na taj način vankontekstualna u odnosu na kulturno-istorijske i socio-političke i ideološke procese, ili su ono što neki autori počinju sve više da veruju da jesu – plod *superkonstrukcije*, toliko esencijalizovane da je postalo nemoguće promišljati ih na bilo koji drugi način do klasičnog; da li se mogu razlučiti *realni* fizički uticaji na naše telo od efekata koje doktrine o njemu stvaraju i koji su „jači“ i dr.

4. Opaka neumoljivost zurenja

Tradicionalna nauka u „ometenom“ telu pronalazi potvrdu pogrešivosti inače zapanjujuće „umnih“ i preciznih bioloških mehanizama, bez čega njihovo izučavanje ne bi imalo naročitog smisla zato što je fundamentalni cilj spoznaje da se osmisle mere *sprečavanja* i mere *popravljanja* posledica neispravnosti u strukturi i funkcijama tela. „Unesrećeneom“ i „unakaženom“ telu, nastavlja bio-medicinski diskurs, neophodna je podrška da bi se, koliko je to moguće, kvalifikovalo za status „prihvaćene/odobrene devijantnosti/nenormalnosti“. Koliko je taj projekat zaista human i izvodljiv možda najbolje pokazuje sveopšta prismotra kojom je izloženo „ometeno“ telo u kulturi (post)industrijskog društva.

Prvi i osnovni nivo prismotre sa funkcijom kontrole je *gledanje* – vrlo složena radnja kojoj je fiziološki proces materijalni uslov a mikro- (aktuelno emocionalno stanje posmatrača, njegovo znanje, motivi, karakter, socijalno poreklo i dr.) i makro-kontekst (sociokulturne i istorijske okolnosti) značenjska detriminanta koja činu gledanja daje specifično ljudski smisao. Oko koje u fokusu ima Drugog iz uloge pasivnog beležnika spoljašnjih podataka prelazi u ulogu aktivnog saučesnika u kreiranju složene situacije, koja predstavlja mešavinu (uzajamne) identifikacije, označavanja, odmeravanja, procene, „određivanja-prema“ i nagoveštaja akcije. Gledanje je

u ljudskom društvu odavno istupilo iz okvira proste senzorne aktivnosti. U doba renesanse i prosvetiteljstva, ojačano tehničkim pomagalicama koja mu višestruko povećavaju moć, gledanje nije samo sredstvo saznanja nego i njegov sinonim; gledanje pomera horizonte ljudskog spoznajnog vidokruga, dopire do skrivenih struktura, vidi/saznaje do tada nevideno, skida sloj po sloj posmatranog. Rečju, gledanje nije više *oko-koje-vidi*, niti samo produžena ruka našeg (raz)uma, dobavljač slika, ono je prodorni (*raz*)otkrivač kome je teško umaći. I više od toga, gledanje kao razotkrivanje, raskrinkavanje i razlistavanje (geoloških sedimenata, slojeva kože ili psihe, socijalnih hijerarhija...) zakoračuje u sferu (nametnute) potrebe da se *zaviruje* u sve i svašta, koju prati rastuća potreba da se *pokaže* sve i svašta (intimna tajna, telo, mašinski sklop, prevara...). Okulocentriizam modernog društva ne trpi više nikakva skrivanja: sve mora da se vidi i da bude viđeno, pa je u skladu s tim optika (oko, kamera, teleskop, mikroskop i sl.) nadrasla svoju nekadašnju funkciju postavši pritajeni represivni aparat masovne kontrole. Najzad, u poslednjoj fazi, čiji smo savremenici, gledanje, potkrepljeno savremenom tehnologijom, s jedne, i pornofilskim porivom masovne kulture, s druge strane, postaje *zurenje* – pogled koji žigoše, obeležava, preti, prati, neurotizuje, marginalizuje, diskriminiše. Ako su gledanje i zavirivanje mogli donekle biti instrumenti naivne, benigne radoznalosti, zurenje je nastupilo kao impuls iz mračne strane ljudske prirode, odnegovane u orvelovskom panoptikonu globalnog društva i kulture.

Medicinski udžbenici, danas dobro opremljeni fotografijama visoke rezolucije, ali i neograničenim legitimitetom autora da u ime nauke i dobrobiti čovečanstva pogledu izlože sve, nehotice (?) promovišu *negativnu estetiku odvratnog*. Zastrašivanje, zgražavanje i gađenje su prepušteni širokoj publici, suočenoj sa nepojmljivom mogućnošću da se nađe na stranicama takve knjige. A ono u šta se sa gađenjem zuri jesu *primerci* „deformisanih“ telesa koja ozbiljno dovode u pitanje pripadnost ljudskoj vrsti. Dakle, medicinski diskurs smatra „ometenog“ ikoničkim „primerkom, entitetom ili objektom naučnog interesa“ (Wilson, 2000: 155). Tom činu objektivizovanja i viktimizovanja zurenjem Sartr posvećuje naročitu pažnju u svojoj *Kritici dijalektičkog uma*.

Hjuz na osnovu Sartrove fenomenološke ontologije i Fuko-ove poststrukturalističke kritike zurenja gradi svoju koncepciju

opresivnog okulocentrizma obuzetog „ometenim“ telom. Drugi kao pretnja svojom telesnošću nije stav koji je bio u prvom planu egzistencijalističke misli. Ali za Sartra, sem intersubjektivnosti, i intertelesnost je duboko neprijateljska. On polazi od toga da se posmatran čovek svodi na objekat, a to je prvi korak ka nasilju. U aktu zurenja „ometeno“ telo je možda i manje od objekta, zato što se njegova „devijantnost“ izdvaja poput figure, dok svi ostali atributi ostaju manje primetni u pozadini. Biti posmatran je, zapravo, iskustvo gubitka moći. Posmatrano telo Drugog se drži na distanci zurenjem čime se ono konstituiše kao tuđin s onu stranu ljudskog. Oko na „ometenom“ telu vešto pravi rez između prijatnog, lepog, zdravog, normalnog i *ljudskog*, na jednoj strani, i odvratnog, ružnog, bolesnog, abnormalnog i *neljudskog*, na drugoj. Ovde se problem objektivne naučne percepcije „ometenog“ tela (i ne samo njega) još više zaoštava – zurenje je kulturni akt nastao u posebnom „skopskom režimu“ (scopic regime) gledanja, ali je istovremeno i neodvojivi deo sociokulturnih odnosa, uključujući i opresiju, diskriminaciju i isključivanje (Hughes, 1999: 166).

Antropofagična strategija primenjena na „ometene“ u periodu moderne zavisi od zurenja ojačanog diskursom invalidacije (ibid.: 157). Hjuž prilično smelo tvrdi da je sociološko interesovanje za marginalne grupe duboko ukorenjeno u voajerističkoj tradiciji simboličkog interakcionizma. Taj pravac je, po mišljenju ovog autora, nekritički prihvatio normativni kulturni poredak kao empirijski dat i konstituisan lucidnošću zurenja, tako da je „oštećenje“ uzeto kao primarna, a „ometenost“ kao sekundarna devijacija, dok su reakcije drugih na ova odstupanja njihovi amplifikatori (ibid.: 158).

A čije to oko zuri, obeležava, udaljava objekat od sebe i presuđuje? Oko „neometenog“, pa je to razlog više da se odbaci njegova neutralnost. To oko ima apsolutnu dominaciju od Doba razuma, ili možda i pre toga; njegov nosilac je zaštićeni pripadnik androgenog društva, koji je preuzeo ulogu vrhovnog arbitra. Na ruku mu je išlo stvaranje mita o objektivnoj, vrednosno neukaljanjoj percepciji sveta kakav jeste, okoštalog kanona pozitivističke epistemologije koji je odavno napustio sferu razumskog znanja proširivši se i na estetiku i na etiku. Tu valja potražiti objašnjenje lakoće s kojom medicinsko oko vidi kompromitaciju zdrave (čitaj: poželjne) telesne strukture, a laičko oko estetski ispad koji po ustaljenom automatiz-

mu dovodi u pitanje moralni integritet „vlasnika“ tela („defektno“ telo valjda ne ide bez „defektne“ duše). Uostalom, da nije medikalizacije „oštećenja“, ne bi bilo ni redukovanog režima značenja koji celovitost ličnosti zamenjuje autoritativnom dijagnostičkom kategorijom – sve što o nekome ima da se kaže preteće oko svede na jednu jedinu oznaku: „spastičar“, „dijabetičar“, „paraplegičar“... Ne zaboravimo ovde i na diskurs, jer nema prediskurzivnog zurenja: „ne gledaju se tela samo, nego se i čitaju“, veli Hjuž (ibid.: 163). U simbiozi opakog zurenja i jezika deficita poništava se svaki subjektivitet; u njoj se traži stabilizacija i normalizacija poretka stvari na svim nivoima, od fiziološkog do duhovnog i sve što bi moglo da ugrozi ponekad krhku (i opresijom uspostavljenju) ravnotežu mora biti brzo registrovano i podvrgnuto procesu marginalizacije, odnosno ukidanju ma kakve moći. Konačno, zar moć gledanja nije već (barem) jednom prešla nejasnu crtu između zurenja i delanja i u gasnim komorama ugušila ono što je izdvojila kao preteću nearijevsku pojavu koja *prlja* rasu? Hjuž ga jednostavno zove *fašističko oko* (ibid.: 169). Njegova eugenička misija ne posustaje ni dan-danas, samo što sada bira visoku nauku i tehnologiju kojima elegantno i uverljivo promovise *novi estetizam* – sajber svet savršenog sklada. Ko u tom svetu ne bi mrzeo sebe zbog narušavanja idilične slike čistote, ko ne bi poželeo manji nos ili veće grudi? To, dakle, znači da „pogled nije samo prosta univerzalna moć i apstraktna objektivizacija kao što želi Sartr; to je *simbolička moć* (kurziv moj) čija efikasnost zavisi od relativnog položaja onoga koji opaža i onoga koji je opažen i od ostvarenog stepena pomoću kojeg onaj na kome se primjenjuju poznaje i priznaje sheme percepcije i ocenjivanja“ (Burdje, 2001: 91).

Istorijski gledano, težnja „ometenog“ tela da se predstavi kao inteligibilno sputavana je percepcijom fiziološke i mentalne razlike, tako da je umesto toga ono konstruisano kao „monstruožno telo“ (Erevelles, 2001: 97). Oko moderne ne dopušta sebi nikakav propust u identifikaciji „oštećenja“, uz spremnost pratećeg medicinsko-rehabilitacijskog aparata da pruži dobre usluge ispravljanja „devijacije“. Uprkos narasloj svesti jednog dela javnosti o prihvatljivosti i vrednosti različitosti, ovo oko je i dalje vrlo žilavo, ono bezobzirno nastavlja svoju misiju „prosvećivanja“ ukazivanjem na sve oštrije kriterijume zdravlja i lepote. Zahvaljujući tehnološkim inovacijama, gotovo da ne postoji deo tela u koji ono nije zavirilo, pokazalo ga

širokom auditorijumu i ustanovilo neophodne vrste intervencije. Sveprisutna prismotra odlazi korak dalje u nadziranju jer počinje da deluje iznutra, iz samih individua, kao internalizovano oko koje sada zuri u sebe, vreba znakove i najmanjeg odstupanja, neprestano poredeći svoje telo sa medijski promovisanim idealom. Pretpostavka koja stoji u osnovi svakodnevnog samopretraživanja dolazi iz medicinskog diskursa telesne fleksibilnosti, odnosno uverenja da je telo podložno rekonstrukciji (Hughes, 2000: 561). Ljudi su svakodnevno bombardovani nalogima „opipaj“, „pregledaj“, „ispitaj“, „proveri“, „kontroliši“, „izmeri“ itd., što je zurenju, donedavno ograničenom prevashodno na „ometeno“ telo, dalo novi kulturni zamah. Sada zure svi, u sebe i u druge, ne bi li se na vreme spasili od zlokobnih nesavršenstava¹⁵ i isključenja iz glavnih društvenih tokova¹⁶. Na taj način nastaje fenomen bežanja od svog tela, bežanja u fantazme čudotvornog, prekonoćnog postizanja savršenstva. Idealizovano telo je nepremostiva prepreka za identifikaciju sa sopstvenim telom i za „ometene“ i za „neometene“ (Wendell, 1997: 267).

Zaključak, ili zašto o habitusu i dismodernizmu na kraju

Kulturna istorija ljudskog tela je na neki način istorija same ljudske kulture: sve bitne promene koje su se čovečanstvu zbivale od njegovog postanka mogu se „pročitati“ na telu, tj. u *telesnim* refleksijama kulturnih sistema značenja i u *simboličkim* refleksijama sistema kulture tela. Kultura govori telom i kroz telo. Na to je, između ostalog, mislio Burdije u svojoj teoriji habitusa: socijalizovano telo govori (legitimisanim) jezikom dominantne kulture veselo trpeći svoju pokornost ili gordo noseći svoju nadmoćnost kao jedini subjektivno spoznati oblik egzistencije u društvenom svetu. Po njemu,

¹⁵ Majner (Miner) je pre pola veka pisao daje „kupati postalo religiozni centar u kome se vrši ritualno pranje u kultu telesne lepote“ (cit. prema Murphy, 1990: 113). Marfi dodaje da je briga za telo prerasla u fanatizam. Kultura se ne zadovoljava čistim telom, ona zahteva dobro oblikovano telo. Ako je telo debelo, to je znak nedostatka volje, a kazna u vidu iscrpljujućih kura mršavljenja je moderni ekvivalent srednjevekovnog bičevanja. Ovi religiozni rituali su „deo projekta besmrtnosti sekularizovane srednje klase koja više ne veruje u spas duše, pa se okrenula spasu tela“ (ibid.: 114).

¹⁶ „Ometeni“ antropolog Marfi (Murphy) tvrdi da ga je ometenost učinila strancem u američkoj kulturi kojoj je pre toga pripadao (Murphy, 1990: 102).

telo je dvostruko društveno određeno: s jedne strane, društveni je proizvod koji zavisi od društvenih uslova proizvodnje kroz različita posredovanja (uslovi rada, navike u ishrani i sl.) u kojima se formira društveni identitet tela, a s druge, njegove osobine se mogu shvatiti kroz sheme opažanja („telesno“ prisustvo društvene strukture koja se nalazi u središtu interakcije između agenasa) čija je upotreba određena položajem subjekta u društvenom prostoru (ničeovska varijanta pitanja „ko govori?“) (Burdje, 2001: 89–90). Burdije je na tragu onoga što se ovde zastupa – nema nezavisnih egzistencija selfa i tela, niti njihovog ukrštanja; umesto toga, postoji jedinstvena egzistencija koja jednom prividno deluje kao prevashodno telesna a drugi put kao čisto jastvena. On, na žalost, nije ostao dosledan svojoj dijalektici jer je impersonalnim strukturama dao primat, ali je uvideo dinamiku simboličke razmene koja od tela stvara aktivan kulturni princip. „Ometeno“ telo u punoj meri svog humanog kapaciteta (može da) učestvuje u toj razmeni a podređenu ulogu u marginalnom položaju dobija samo zato što su mu zaprečeni svi glavni putevi do ključnih društvenih i kulturnih resursa (kapitala). Ipak, ostaje kao paradoks pozne moderne da dominantna kultura stvarajući „vrli novi svet“ nadljudskog zadržava potrebu za „ometenim“ telom. Zašto? Simboličko nasilje hiperrealnosti guši humanu posebnost „ometenog“ tela koje svoju simboliku koristi ili da preuzimanjem nametnute uloge bespomoćnosti i ništavnosti još doslednije potvrdi da je to što „stvarno“ jeste ili da se poslušno preda ekspertskoj moći i pokuša da bude ono što „stvarno“ nije. U oba slučaja ono postaje puki predmet ekonomije simboličke razmene. Bez „ometenog“ tela taj svet ostaje uskraćen za kulturno konstruisane negacije savršenstva, čime svoj cilj (perfekciju zdravlja i lepote) čini besmislenim u unipolarnoj samoći. „Neometeno/zdravo/normalno/lepo“ telo nije ništa bez „ometenog/bolesnog/devijantnog/ružnog“. Ono što Burdije¹⁷ nije pojasnio, ovde iskrsava kao polazna osnova „prevrata“: habitus nije apsolutna determinanta. Jer da je tako, proglasili bismo kraj svake

¹⁷ Najzad, „in“ bi bilo obilato se oslanjati na ideje najcitetanijeg sociologa današnjice. On se ovde javlja na kraju ne zbog zluрадosti autora da ide svojim putem i otme se pomodarstvu, već zbog principijelnog stava da i pored veoma plodnih i nezaobilaznih koncepata u promišljanju tela, Burdije na savremen i inovativan način demonstrira sofisticovanu verziju tradicionalne marksističke koncepcije o odnosu bića i svesti, tako da subjektivno kod njega ipak ostaje periferno, odnosno „biografska iluzija“, sa čime se autor ovog članka ne slaže.

nade u mogućnost ma kakve promene; „ometeno“ telo nikada ne bi doprlo do značajnog kulturnog kapitala koji mu po svemu pripada i zazuzelo mesto sa koga nije uklonjeno „radom“ biologije nego delom (neo)konzervativnog duha koji ne podnosi pluralni svet iako se za njega svojski zalaže u svojoj igri mimikrije. Burdije, koji se poput Fukoa, ali na svoj način, posvetio rizičnoj radosti razotkrivanja „očiglednog“, dobro prepoznaje ovu ideologiju u androcentričnoj viziji sveta. Da je proširio ugao gledanja, uočio bi još jednu, snažniju i sveobuhvatniju, gotovo natkriljujuću viziju – *neometenocentričnu* – koja je mnogo bliža srži neoliberalizma nego što je to slučaj sa muškom (taj skotom za ovu vrstu centrizma i kulturnog imperijalizma postoji kod mnogih autora koji su umeli da problematizuju rod, klasu, etnicitet, rasu i još neka druga *oprirodnjena* obeležja, ali ne i „ometenost“). To daje za pravo da se Burdije čita u proširenoj perspektivi: „posebna snaga muške (dodaj: neometene, op.aut.) socioodiseje dolazi od toga što ona kumulira i zgušnjava dvije operacije: *ona opravdava odnos vladanja upisujući ga u biološku prirodu koja je i sama naturalizovana društvena konstrukcija.*“ Prema tome „samovoljni nomos koji ustanovljuje objektivne klase zaodijeva se sličnostima prirodnog zakona...kao izrazu *utjelovljenja društvenog odnosa vladavine*“ (Burdje, 2001: 35). Pretvorivši *nomos* u *physis*, vladajuća (neometena) kultura zapadnog (neoliberalnog) društva je za sebe odradila veliki posao jer joj se učinilo da pred sobom ima nepregledno prostranstvo za svoje manipulacije Drugim i Drugačijim uz pomoć efikasne ekonomije simboličke, koja po svemu podseća na efikasnost neoliberalne ekonomije u uvećanju bogatstva manjine. „Simbolička snaga je jedan oblik moći koji se vrši direktno na *tijelima* (kurziv moj) i, kao magijom, izvan svake fizičke prinude; ali ova magija se vrši samo oslanjanjem na deponovane dispozicije, onakve kakve proizlaze iz dubine tjela. Ona može delovati kao *okidač*, tj. sa krajnje slabim utroškom energije, samo zato što pušta u rad dispozicije koje je rad utuvljivanja i utjelovljenja deponovao u muškarce ili žene“ (dodaj: „neometene“ i „ometene“, op.aut.), „koji joj se zbog toga izlažu“ (ibid.: 55). „Ometeno“ telo viđeno kao zarobljenik svog habitusa nema gotovo nikakve izgleda da dopre do kulturnog i simboličkog kapitala koji obezbeđuje ponovno osvajanje atributa ljudskosti i raskid sa praksama opresije i marginalizacije. „Ometeno“ telo posmatrano kao relevantan kulturni subjekt, koji u svojoj poseb-

nosti nosi dragocene simboličke, ekonomske, političke, socijalne i kulturne resurse, jeste telo koje ima izgleda da povrati davno izgublenu vrednost poput one koja se vezuje za „neometeno“ telo. Ali, samo pout njega, a nipošto kao ono samo, jer bi to bio drugi vid nasilja nad „ometenim“ telom – nametanje normalizacije. Dakle, „ometeno“ telo može, pod navedenim uslovima, da osvoji svoja mesta u raznim poljima društvenog prostora.

Narativ o ljudskom telu je istovremeno narativ o odnosima moći, o socijalnim hijerarhijama, o egzistencijalnim zebnjama, o kolektivnim strahovima, predrasudama, sistemima kontrole, institucionalnim poretcima, vladajućim normama, implicitnim konceptima i teorijama i o još mnogo toga; narativ o „ometenom“ telu je sve to, ali u još izoštrenijoj dioptriji jer pokazuje i ono što ponekad „neometeno“ telo skriva – neveštom, laičkom ili nekritičkom oku nevidljive oblike manipulacije, ideološki motivisane koncepte i manje-više suptilne opresivne mere ogrnute privlačnim diskursom humanizma i milosrdnosti. Ni „normalnog“ ni „nenormalnog“ tela nema izvan ili pre kulturnih konstrukcija, od kojih je „ometenost“ jedna, ali kao politizovana kategorija povezana sa odnosima moći (Thorne and McCormick, 1997: 2). Objektivifikovano telo lako može postati „nakazno“, „debelo“, „ružno“, „oronulo“, „ometeno“, „devijantno“, „nenormalno“, „perverzno“ itd. Iako po njemu, na njemu i u njemu kultura uveliko piše i pisana je njime, mnogi autori i discipline nisu spremni da u njemu vide agensnost kojom se briše ma kakva jasna linija između tela i uma, odnosno drugu stranu istog, jedinstvenog subjektiviteta čiju prvu stranu čini self.

Pozni moderni svet je svet zbunjujućih apsurdna i protivrečnosti u kome se telo pretvorilo u sumu funkcija i značenjskih separatnih činova kao idelanog vežbovnog poligona za razne, često zloćudne ideologije. I dok se postmodernizam s promenljivom srećom okušavao u sklapanju društvene, kulturne i ideološko-političke slagalice od naizgled nespojivih, uzajamno isključivih delova, Dejvis (Davis) neologizmom „dismodernizam“ ide drugim, još uvek neispitanim putem: saopštava (neugodnu) „istinu“ da su „oni“ („ometeni“) u stvari „mi“ („neometeni“) i da se „neometeni“ identitet mora rastočiti kako bi se izgradio jedan novi, na temeljima zajedničkog, kolektivnog iskustva neminovnosti ograničenja tela. Dismodernizam govori u korist zajedničkog tela koje nastaje na osnovama razlika; on rekoncep-

tualizuje univerzalnog subjekta u fluidnosti i neodređenosti ometenosti. Dismodernistički subjekt hrabro priznaje da su svi ljudi „dovršeni tehnologijom i intervencijama“ (Davis, 2002: 30). Tačnije, „neometeno“ telo je privremeno stanje a „oštećeno“ pravilo. U tom slučaju, „normalnost“ je fantazija, zavisnost je realnost a autonomija „grandiozno mišljenje“ (ibid.: 31). Dismodernizam je tako u funkciji premeštanja tela iz predstave fiksirane idealne forme u predstavu ometenosti kao univerzalnog ljudskog iskustva. Iako na prvi pogled Dejvis sledi putanju koja je suprotnog smera od one obrazlagane ovde – univerzalizuje „ometenost“ umesto da je kao konstrukt razori – dodirna tačka, i to veoma važna, postoji: nije toliko biologija ta koja kreira telo već stav ljudi. Dismodernizam je prihvatljiv u zaključku članka utoliko ukoliko se posmatra sa subverzivnog aspekta, odnosno kao koncept koji obrće nešto što je pre toga postavljeno naglavačke ali je već steklo legitimitet kao etablirana norma: granica koja (kulturološki) razdvaja „neometeno“ od „ometenog“ tela je neodrživa. Zato se u ovom članku se radilo na dekonstruisanju same kategorije „ometenosti“ koja je u civilizaciji visoke tehnologije i nadljudskih tehničkih postignuća postala naukom potkrepljen izgovor za marginalizaciju. Telo Novog doba ne može biti ni čist objekat ni čist subjekat. Ko god pokuša da ga definiše u jednoj dimenziji, redukuje ga na delić ljudske stvarnosti u kojoj se ono ljudima pojavljuje kao ovakav ili onakav fenomen. Kada se to ima u vidu, „ometenost“ tela se brzo raspršuje poput jutarnje izmaglice. U postmodernom društvu koje spaja nekada nespojive i oštro razdvojene entitete i fenomene, „politika danas se isto toliko tiče estetike (formiranog tela i tela koje formira) koliko ekonomije i javnog života“ (Paterson and Hughes, 1999: 600). Zato su „pokreti ometenosti forma politike propriocepcije, savremena politika tela u kojoj isključene osobe (ometeni) dekonstruišu estetičku, političku i ekonomsku tiraniju“ (ibid.: 600). Zapravo, pojava „ometenog“ tela kao mentalne konstrukcije jednog tipa kulture, a ne kao pukog objekta čija celovitost može biti okrnjena, podstakla je čitavu plejadu autora da se u okviru *disability studies* poslednje dve decenije prošlog veka posveti povratku intencionalnosti i intersubjektivnosti agensnog tela. Telo, *lieb* i *körper*, treba spasiti od biologističkih vulgarizacija koje u njemu ne vide ništa više od fizičko-hemijskog sklopa; „ometeno“ telo treba spasiti od kulturne hegemonije i kulturne formativnosti „neometenog“ tela

koje vazda fabrikuje nove „kodove i idiome“ (ibid.: 605). Kultura modernog doba ima ozbiljan problem sa neposlušnošću „ometenog“ tela; ono se uporno opire anatomo-moći¹⁸ koja ga secira i rekombinuje ne bi li ga usaglasila sa normom. Nasilje nad „ometenim“ telom ne samo da je postalo sveprisutno, nego se uz pomoć kvazinaučnog aparata etabliralo i legitimisalo kao jedini mogući odnos u kome ga ekspertski autoriteti, koristeći znanja i tehničke veštine iz domena normativnog usklađivanja i sledeći eugeničku ideologiju, „očovečuju“ i pripremaju za uključenje u svet priznatih. Taj ritualni obred isključivanja/uključivanja, oko koga se danas okuplja sve veći broj institucija, naučnih disciplina i kvazinaučnih tehnologija i tehnika, u novoj religiji hiperrealnog društva osvaja umove ubedljivom retorikom, superiornom estetikom i perfidnom ideološkom mimikrijom. Možda i nije baš političko sve što je lično, kako kaže poznati slogan jedne feminističke struje, ali je sada, četvrt veka od Fukoove smrti, sve jasnije da „ometeno“ telo spada u (bio)političku kategoriju; medicina je samo njen izvršilac. Sa torbom punom alata za stigmatizovanje, diskriminisanje, opresiju i marginalizaciju uznemirujućeg drugačijeg, savremena kultura ne može u ljudskom smislu daleko da odmakne. Kao da stojimo na ivici bezdana nad kojim se otvorilo suštinsko civilizacijsko pitanje: pod kojim uslovima bismo mogli priznati punu ljudskost „ometenom“ telu?

Telo je „kolonizovano“¹⁹ diskurzivnom praksom prirodnih nauka koja ga je *oprirodnila* i tako navodno uklonila i najmanju sumnju u legitimitet kontrole. Dok je tako, „ometeno“ telo neće moći da se uzdigne iznad statusa eksperimentalnog zamorčeta u službi „emancipacije“ (čitaj: eugenike), odnosno pretnje poretku Prirode, Boga i Čoveka.

¹⁸ Prema Fukou, forma političke tehnologije moći kreirane kako bi se što lakše ovladalo individuama saglasno logici normalnog i patološkog.

¹⁹ Metafora koju Elizabeth Grasz (Elizabeth Grasz) upotrebljava kada želi da upozori na „invazivnu političku moć naučnog diskursa“ (prema Wilson and Wilson, 2001: 6).

Literatura

- Ash, A. and Fine, M. (1997). „Nurturance, sexuality and women with disabilities: the example of women and literature“. U Davis, L. J. (ur.): *The disability studies reader*, New York and London, Routledge (str. 241–259)
- Avery, D. M. (1999). „Talking 'tragedy': identity issues in the parental story of disability“. U Corker, M. and French, S. (ur.): *Disability discourse*, Buckingham, Philadelphia, Open University Press (str. 116–126)
- Brantlinger, E. (2001). „Poverty, class, and disability: a historical, social, and political perspective“. *Focus on Exceptional Children*, 33 (7), 1–18
- Burdje, P. (2001). *Vladavinamuškaraca*. Podgorica, CID i Univerzitet Crne Gore
- Darke, P. A. (2003). „Introductory essay on normality theory“. Retrieved April 12, 2005, from: www.outside-centre.com/darke/mycv/writings/normtheo.html
- Davis, L. J. (1997). „Constructing normalcy – the bell curve, the novel, and the invention of the disabled body in the nineteenth century“. U Davis, L. J. (ur.): *The disability studies reader*. New York and London, Routledge (str. 29–51)
- Davis, L. J. and Berube, M. (2002). *Bending over backwards: Disability, dismodernism, and other difficult positions*. New York and London, New York UP
- Erevelles, N. (2001). „In search of the disabled subject“. U Wilson, J. C and Wilson, L. C. (ur.). *Embodied rhetorics: Disability in language and culture*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press (str. 92–111)
- Fuko, M. (1988). *Istorija seksualnosti*. Tom 1–2, Beograd, Nolit
- Fuko, M. (1997). *Nadzirati kažnjavati: nastanak zatvora*. Sremski Karlovci/Beograd, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Fuko, M. (2001). *Nenormalni: predavanjana Kolež de Fransu 1974–1975*. Novi Sad, Svetovi
- Fuko, M. (2005). *Psihijatrijska moć: predavanja na Kolež de Fransu 1973–1974*. Novi Sad, Svetovi
- Gergen, K. J., Hoffman, L. and Anderson, H. (1996). „Is diagnosis a disaster? A constructionist dialogue“. U Kaslow, F. W. (ur.): *Handbook of relational diagnosis and functional family patterns*. New York, Wiley-Interscience (str. 102–118)
- Graham, L. J. (2006). „Caught in the net: a Foucauldian interrogation of the incidental effects of limited notions of inclusion“. *International Journal of Inclusive Education*. 10 (1), 3–25

- Grossman, B. R. (2004). „Political economy perspectives on disability and aging: competing or complementary frameworks?“ Paper presented as part of the panel on 'Issues in Disability and Aging' at the conference *Social Policy As if People Matter*, held at Adelphi University in Garden City, NY, on November 11–12, 2004., Retrieved April 23, 2006. from http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/0/4/6/6/pages104660/p104660-1.php
- Hahn, H. (1997). „Advertising the acceptably employable image: disability and capitalism“. U Davis, L. J. (ur.). *The disability studies reader*. New York and London, Routledge (str. 172–186)
- Hepburn, A. (1999). „Derrida and psychology – deconstruction and its ab/uses in critical and discursive psychologies“. *Theory and Psychology*, 9 (5), 639–665
- Hughes, B. (1999). „The constitution of impairment: modernity and the aesthetic of oppression“. *Disability and Society*, 14 (2), 155–172
- Hughes, B. (2000). „Medicine and the aesthetic invalidation of disabled people“. *Disability and Society*, 15 (4), 555–568
- Karen, D. F. (2001). „What's in a name? Terms used to refer to people with disabilities“. *Disability Studies Quarterly*, 21 (3), 196–209
- McKenna, A. (2005). „In dependent bodies: exploring a christian understanding of disability“. Retrieved September 21, 2006., from: www.repsych.ac.uk/PDF/AMcKennaBodies.pdf
- Murphy, R. F. (1990). *The body silent*. New York/London, W.W.Norton
- Murphy, R. (1995). „Encounters: The body silent in America“. U Ingstad, B. and Whyte, S. R. (ur.). *Disability and culture*. Berkeley (etc.), University of California Press (str. 140–158)
- Oliver, M. (1990). *The politics of disablement*. London, Macmillan
- Oliver, M. (1996). *Understanding disability: From theory to practice*. New York, St.Martin's Press
- Oliver, M. (1999). „Capitalism, disability and ideology: a materialist critique of the normalization principle“. U Flynn, R. J. and Lemay, R. A. (ur.). *A quarter century of normalization and social role valorization: Evolution and impact*. Ottawa, University of Ottawa Press (str. 163–174)
- O'Meara, J. T. (2001). Causation and the postmodern critique of objectivity. *Anthropological Theory*, 1 (1), 31–56
- Paterson, K. and Hughes, B. (1999). „Disability and phenomenology: the carnal politics of everyday life“. *Disability and Society*, 14 (5), 597–610
- Peters, S. (2000). „Is there a disability culture? A syncretisation of three possible world views“. *Disability and Society*, 15 (4), 583–601

- Pothier, D. and Devlin, R. (ur.) (2006). *Critical Disability Theory*. Toronto/Vancouver, UBC Press
- Shuttleworth, R. (2001). „Symbolic contexts, embodied sensitivities, and the lived experience of sexually relevant interpersonal encounters for man with severe cerebral palsy“. U Rogers, L. J. and Swadener, B. B. (ur.). *Semiotics and dis/ability*. Albany, State University of New York Press (str. 75–95)
- Smith, R. A. (2001). „View from the ivory tower: academic constructing disability“. U Rogers, L. J. and Swadener, B. B. (ur.). *Semiotics and dis/ability: interrogating categories of differences*. Albany, State University of New York Press (str. 55–74)
- Strathern, E. (2003). „Čuvati telo u duhu“, *Kultura*, 105–106: 44–59
- Thomson, R. G. (1997). „Integrating disability studies into the existing curriculum: the example of 'Women and Literature' at Howard University“. U Davis, L. J. (ur.): *The disability studies reader*. New York and London, Routledge (str. 295–306)
- Thorne, S. and McCormick, J. (1997). „Deconstructing the gender neutrality of chronic illness and disability“. *Health Care For Women International*, 18 (1), 1–15
- Wendell, S. (1997). „Toward a feminist theory of disability“. U Davis, L. J. (ur.). *The disability studies reader*, New York and London, Routledge (str. 260–278)
- Willett, J. and Deegan, J. M. (2001). „Liminality and disability: rites of passage and community in hypermodern society“. *Disability Studies Quarterly*, 21 (3), 137–152
- William, P. J. (2001). „The artful stigma“. *Disability Studies Quarterly*, 21 (3), 125–137
- Williams, L. and Nind, M. (1999). „Insiders and outsiders: normalisation and women with learning disabilities“. *Disability and Society*, 14 (5), 659–672
- Wilson, J. C. (2000). „Making disability visible: how disability studies might transform the medical and science writing classroom“. *Technical Communication Quarterly*, 9 (2), 149–161
- Wilson, J. C. and Wilson, L. C. (2001). „Disability, rhetoric, and the body“. U Wilson, J. C. and Wilson, L. C. (ur.). *Embodied rhetorics: Disability in language and culture*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press (str. 1–24)
- Womack, M. (1997). *Being human: an introduction to cultural anthropology*, London, Prentice Hall Int.
- Zbornik (1988). *Alternative psihijatriji: materijali sa međunarodnog skupa 'Psihijatrija i društvo'*. Beograd, 1–7 decembar 1983, Beograd

Miša J. Ljubenović

SUPERFLUOUSNESS OF THE FAULTY:
ECONOMY OF THE “DISABLED” BODY SYMBOLISM

Summary

In the modern culture, the phenomenon of the “disabled” body is an intersection place of its ableist ideology, power relations and pseudoscientific explanations, and they are urged by the neo-eugenic project of the perfect world creating. As the prisoner of the biomedical discourse, such a body, deprived of any agency, loaded with the culture-historically constituted non-power, is a particularly suitable field of the mainstream culture for spreading almost archetypically powerful apocalyptic visions of confronting with the enemy’s otherness. For that reason, the underlying supposition of the article is that the “disabled” body, by means of the uniqueness of its morphology and anatomical-physiological structure, says nothing about itself, the basis of that it which would qualify to be a cult victim of the discriminatory gaze, but it is a reflection the culture frustrated by its own failure to produce an absolutely controllable order of things. Our ideas of demonic figure of the “disabled” body conceal the century-old (absurd and idle) negentropic struggle of the Western civilization, conceptually supplied with the criteria, norms and standards of health, normalcy, beauty and the truth, instrumentally supplied with the preventive and rehabilitative provisions of medicine, cosmetology and fashion and institutionally supplied with asylums, to provide itself with kingdom of peace and serenity through pouring out any otherness, first of all the (sub)cultural one, intentionally reduced to the pure biological.

Key words: “disability”, body, culture, non-power, gaze, normalcy, ideal of perfection.