

Žarana Papić.
Tekstovi 1977-2002

Uredile:

Adriana Zaharijević, Zorica Ivanović i Daša Duhaček

Beograd 2012

Naslov:

Žarana Papić. Tekstovi 1977-2002

Uredile:

Adriana Zaharijević, Zorica Ivanović i Daša Duhaček

Izdavači:

Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Jove Ilića 165, Beograd
Rekonstrukcija Ženski fond, Vlajkovićeve 15, Beograd
Žene u crnom, Jug Bogdanova 18, Beograd

Za izdavača:

Slavica Stojanović i Daša Duhaček

Recenzentkinje:

Prof dr Dragana Popović

Doc dr Marina Simić

Lektura:

Tatjana Janković

Korektura:

Jasmina Alibegović

Dizajn i grafička obrada:

Nikola Stevanović

Štampa:

Artprint

Novi Sad

Tiraž:

1000

ISBN 978-86-84031-54-1

Ovaj zbornik je realizovan u okviru projekta “Rodna ravnopravnost i kultura građanskog statusa: istorijska i teorijska utemeljenja u Srbiji” (47021) koji finansira Ministarstvo za prosvetu i nauku Republike Srbije u okviru programa Integrisanih i interdisciplinarnih istraživanja za period 2011-2014. godine

Sadržaj

7	Urednička beleška
9	Feministička kritička misao Žarane Papić
31	Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema
51	Iskustvo Simon de Bovoar
67	Emancipacija u granicama tradicionalne svijesti
73	K antropologiji žene
101	Socijalizam i tradicionalno stanovište o odnosu polova
107	Pol i rod – kategorije socijalne organizacije polnosti
113	Seksizam kao instrument u analizi ideologije polnih uloga
141	Dvostruka prisutnost žena – snaga i slabost žena u masovnim medijima
149	Telo kao „proces u toku“
179	Bivša muškost i ženskost bivših građana bivše Jugoslavije
195	Mogućnost socijalističkog feminizma u Istočnoj Evropi
203	Novija feministička kritika patrijarhata: relativizacija univerzalizma
233	Problem odnosa priroda/kultura i mogućnost zasnivanja antropologije (epistemološke) prošlosti
279	Ženski pokret u bivšoj Jugoslaviji: sedamdesete i osamdesete
287	Od državnog socijalizma do državnog nacionalizma: slučaj Srbije iz rodne perspektive
303	Žene u Srbiji: postkomunizam, rat i nacionalističke mutacije
329	Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji
343	Europa nakon 1989: etnički ratovi, fašizacija života i politika tijela u Srbiji
375	Kako se kalila shizofrenija?
391	Žarana Papić: Deset godina života za 15 dana
413	Bibliografija radova Žarane Papić

Urednička beleška

Žarana Papić je umrla prerano, 2002. godine, u pedeset i trećoj godini.

Njen rad kao sociološkinje i antropološkinje je disciplinarno omeđen, ali samo u onoj meri u kojoj je to uopšte moguće za bilo koga ko se bavi interdisciplinarnom oblašću ženskih studija. Objavila je nekoliko knjiga, veliki broj članaka u časopisima i poglavlja u knjigama. Njeni tekstovi su se pojavljivali, osim na našim jezicima, i na engleskom, nemačkom, francuskom, albanskom, slovačkom, norveškom.

Ovaj zbornik njenih odabranih tekstova sačinjen je tako što je od sedamdeset i tri bibliografske jedinice odabrano osamnaest za koje smatramo da su reprezentativne za njen rad. Osnovni kriterijum za odabir je bio da treba najpotpunije predstaviti rad Žarane Papić od samih početaka do kraja njene istraživačke delatnosti. Nastojale smo da uključimo širok raspon pitanja kojima se ona bavila, kao i to kako su se ta pitanja i menjala s obzirom na vreme u kome je radila. Iz tog razloga je uz svaki tekst koji je odabran ukratko izložen i kontekst u kome se pojavio. Ovi kratki uvodi koji prethode svakom tekstu Žarane Papić u ovom zborniku se otuda mogu čitati i kao sažet pregled njenog rada.

Osim njenih tekstova zbornik sadrži potpunu bibliografiju njenih radova, gde se pojedini tekstovi sadržinski ponavljaju jer su usled interesovanja različitih izdavača prevedeni i objavljivani na više stranih jezika. I najzad objavljujemo i dva intervjua sa Žaranom.

Napomena: na svim fotografijama je Žarana Papić; na strani 71 pored nje je i Lydia Sklevicky i na strani 285 s njom su Rada Borić i Lepa Mladenović.

Posebno se zahvaljujemo Milici Miražić, Lepi Mladenović, Biljani Kašić, Vandi Perović i Borisu Postnikovu na pomoći u pripremanju ovog zbornika.

Adriana Zaharijević, Zorica Ivanović i Daša Duhaček

Feministička kritička misao Žarane Papić¹

Ova knjiga bi se mogla čitati kao obuhvatan hronološki prikaz jednog teorijskog dela. No, čitajući tekstove Žarane Papić – od onog prvog, objavljenog 1972. godine, do poslednjeg iz 2002. – postalo je jasno da se u ovom izboru prelamaju mnoge istorije: istorija feminističkog pokreta, istorija (jugoslovenske/srpske) sociologije i antropologije, i, konačno, istorija pada jednog političkog sistema i njegove transformacije. Prema tome, iako svako bogato životno teorijsko iskustvo obiluje razlikama koje odražavaju specifične okolnosti u kojima je nastajalo, razlike koje su ostale upisane u ovo delo proizvod su ukrštanja koja nam omogućavaju da iz njega pročitamo i specifičnu istoriju ovog prostora.

Iako su se konteksti menjali, iako su se teorijska interesovanja Žarane Papić menjala, postoji jedna crvena nit koja povezuje sve njene tekstove: svi oni su feministički. U tom smislu, ovaj izbor se može razumeti i kao pokušaj da se kroz autentične iskaze osobe koja je feministički mislila i delovala, predstavi razvoj feminizma kod nas. Čitanje ovih tekstova omogućava nam da razumemo tri vrlo različite decenije feminizma: sedamdesete koje obeležava neobična mešavina poleta i uzdržanosti; osamdesete za koje je karakterističan visokoteorijski izraz i nastojanje da se nauka „oplemeni“ feminističkim uvidima; i devedesete tokom kojih se profilise specifičan

¹ Adriana Zaharijević i Daša Duhaček su ovaj tekst radile u okviru projekta “Rodna ravnopravnost i kultura građanskog statusa: istorijska i teorijska utemeljenja u Srbiji” (47021) koji finansira Ministarstvo za prosvetu i nauku Republike Srbije u okviru programa Integrisanih i interdisciplinarnih istraživanja za period 2011-2014. godine. Zorica Ivanović je ovaj tekst je radila u okviru projekta “Antropološko proučavanje Srbije: od kulturnog nasleđa do modernog društva” (177035) koji finansira Ministarstvo za prosvetu i nauku Republike Srbije.

spoj antiratne politike i feminizma, kada tekstovi postaju jedno od feminističkih oružja protiv režima, nacionalizma i militarizacije društva. U svom posljednjem intervjuu (v. „Deset godina života za 15 dana“), Žarana Papić to sažeto objašnjava određujući feminizam kao fenomen koji se do ratova razvijao kao pod staklenim zvonom. Na šta je ona pod time mislila?

U vreme kada će sa Dunjom Blažević početi da organizuje skup „Drug-ca žena: žensko pitanje – novi pristup?“, seminalni događaj za jugoslovenski feminizam, Žarana Papić je već objavila tri teksta koji razmatraju feminističke probleme. Imajući u vidu da je reč o 1978. godini, moglo bi se reći da u tome nema ničega zbilja epohalnog, budući da su gotovo svi „klasici“ drugog talasa do tada već bili u opticaju. Međutim, u lokalnom kontekstu, u kojem se u duhu socijalističke revolucije verovalo da se emancipacija živi, te da je feminizam utoliko prevaziđen i (za nas) neadekvatan fenomen, pisati o feminizmu i pisati feministički predstavljalo je neuobičajen, pomalo ekscentričan i svakako hrabar čin. No, Žarana Papić nije samo pisala, već je i vrlo revnosno pratila razne događaje, poput konferencije Hrvatskog sociološkog društva u Portorožu ili seminara o *Women's studies*² u Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku, čiji je cilj bio razmišljanje o feminizmu u socijalizmu. Upravo ju je ta proizvodnja znanja, u paru s potrebom da se ono dalje širi i promoviše, nagnala da podstakne organizaciju konferencije „Drug-ca žena: Žensko pitanje – novi pristup?“. Iz njene korespondencije ostaje podatak da je Žarana Papić tada nastojala da dovede neka do najznamenitijih imena evropskog feminizma u Beograd – među njima su Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir), Šila Roubotam (Sheila Rowbotham), Lis Irigaraj (Luce Irigaray) i Džuliet Mišel (Juliet Mitchell) – što

2 O tome videti tekst „Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema“ u ovoj knjizi. Takođe, treba skrenuti pažnju na to da danas sasvim uvrežen izraz „ženske studije“ u vreme pisanja ovog teksta nije našao prikladan prevod.

govori u prilog njenim ambicijama da taj skup učini zbilja važnim ne samo u istočnoevropskom kontekstu. Za tu priliku, ali i kasnije u časopisima poput *Marksističke misli*, ona će sastaviti impresivan spisak pratećih tekstova, koji je trebalo da upoznaju domaću publiku s ključnim radovima „zapadnog“ feminizma, ali i da „strankinjama“ omoguće uvid u specifičan položaj žena u jugoslovenskom samoupravnom socijalizmu.³

Danas, kada su konferencije sastavni deo akademskog života, donekle je teško uvideti šta je organizovanje jednog ovakvog poduhvata odista značilo. On mora ostati upamćen ne samo po tome što je bio prvi događaj takve vrste u Jugoslaviji – i u Istočnoj Evropi – nego i po tome što je omogućio razvoj feminističke svesti među tada vrlo mladim ženama (sama Žarana Papić je 1978. imala 29 godina!). „Drug-ca žena“ utoliko nije bila obična konferencija, o čemu rečito svedoči Rada Iveković, nedvosmisleno ukazujući na Žaraninu ulogu u tome: „Pre konferencije mi nismo postojale. *Mi smo se dogodile tokom te konferencije*. Nismo se poznavale, Žarana nas je sve okupila na jednom mestu, i nismo bile grupa. Nismo imale svest da možemo nešto da predstavljamo. Tokom te konferencije, shvatile smo da nas ima mnogo, i da svaka od nas radi nešto za feminizam.“⁴

Bilo je neophodno osvrnuti se na skup „Drug-ca žena“, ne samo zato što tekstovi u ovoj knjizi ne upućuju na samu konferenciju, već i zato što „Drug-ca“ otvara dva ključna pitanja za razumevanje jugoslovenskog feminizma, za čiji je nastanak pisanje i delovanje Žarane Papić bilo od presudnog značaja. Prvo pitanje odnosi se na recepciju feminizma u

3 Videti Chiara Bonfiglioli, „Remembering the conference ‘Drugarica Zena. Zensko Pitanje – Novi Pristup?’/ ‘Comrade Woman. The Women’s Question: A New Approach?’ thirty years after“, (master teza, odbranjena 2008), str. 54-55, dostupna na <http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2008-1031-202100/UUindex.html>

4 *Ibid.*, str. 86.

socijalističkoj državi, a drugo na samo smeštanje naših feministkinja negde na razmeđi između „zapada“ i „istoka“.

Drugi talas feminizma u kapitalističkim zemljama, da upotrebimo žargon onoga vremena, prvenstveno je bio usredsređen na uklanjanje neravnopravnosti, koje dodela prava glasa nije uspjela da obezbedi. U socijalističkim zemljama, verovalo se, takve neravnopravnosti više nije bilo. Zakonski su rešene sve bitne tačke koje su, posebno od početaka kapitalističkog načina proizvodnje, generisale neravnopravnost. Žene u Jugoslaviji su Ustavom FNRJ iz 1946. godine izjednačene s muškarcima „u svim područjima državnog, privrednog i društveno-političkog života“, što je podrazumevalo proklamovanu ekonomsku nezavisnost, punu poslovnu sposobnost, jednaka prava i obaveze prema deci, jednaka prava na nasleđivanje, a od 1951. i posebno od 1974. godine, i pravo na legalan abortus.⁵ Drugim rečima, dve uporišne tačke feminizma poniklog šezdesetih godina u Sjedinjenim Američkim Državama – pravo na slobodu raspolaganja sopstvenim telom i zahtev za jednakom zaradom za jednak rad (koje se, najzad, može formulisati i kao „pravo“ na rad) – na prostoru bivše Jugoslavije bile su življena stvarnost, nešto što je bilo, kako je to Žarana Papić kasnije pisala, dodeljeno, a ne osvojeno.

Utoliko, čak i kada je u okolnostima nastalim posle održavanja „Drug-ce žene“, postalo moguće govoriti o izvesnoj neravnoteži među položajima drugova i drugarica, reč „feminizam“ se uzimala s oprezom. O tome, recimo, svedoči tekst „Društveni položaj i uloga žene u razvoju socijalističkog samoupravljanja“ Stipe Šuvara, kojim je otvoren tematski broj časopisa *Žena*, odakle prenosimo i prilog Žarane Papić („Emancipacija žene u granicama tradicionalne svesti“).

5 Adriana Zaharijević i Katarina Lončarević, „Kratki istorijski pregled važnih datuma za feminizam u Srbiji i u svetu“, u Adriana Zaharijević (ur.), *Neko je rekao feminizam?*, Beograd: Heinrich Boell Stiftung, 2008, str. 434.

Šuvar tu, naime, kaže: „Kao što je istaknuto i na nedavnoj sjednici Predsjedništva CK SKJ, znatan je i vidljiv raskorak između onog čemu u pogledu društvenog položaja žene teže subjektivne snage socijalizma i što su one proklamirale, pa i što je zapisano u Ustavu i Zakonu o udruženom radu i normama naše društvene zajednice, i onog što je već postignuto i što se, mimo naših htijenja, događa u stvarnim društvenim procesima.“ Usled toga, smatra Šuvar, a s prvim delom njegovog iskaza svakako bi se složile i „zapadne“ i „istočne“ feministkinje, „potrebno je revolucioniranje svih područja društvenog života: i proizvodnje i potrošnje, i sfera porodičnog i osobnog života, i svijesti i mentaliteta. Potrebna je zajednička borba i žene i muškarca da se mijenjaju proizvodni i cjelokupni društveni odnosi (*što npr. ne shvaća feminizam uključujući i naše domaće oponašateljke stranih feminističkih 'revolucionarki', jer mu je polazna točka borba protiv muškaraca, protiv muški uređenog društva!*).“⁶

Ovakav stav nipošto nije bio izolovan, štaviše, on bi se čak mogao smatrati i dobronamernim. Govoriti stoga o „ženskom pitanju“ krajem sedamdesetih godina zahtevalo je istrajno insistiranje na tome da feminizam može nešto da pridoda revolucionarnom projektu koji se odvijao u Jugoslaviji. Uz to, „žensko pitanje“ se moralo dovtljivo razlučivati od „rata polova“ s čim se feminizam neretko i gotovo automatski poistovećivao. Možda u tome možemo tražiti razloge zašto je jugoslovenski feminizam bio „kao pod staklenim zvonom“: okrenut prevashodno teoriji i u stalnom nastojanju da pronađe prikladan izraz koji se neće odreći autentičnih oblika rešenja ženskog pitanja, iako će u isto vreme sebi dopuštati njegovu kritiku.

S druge strane, iako tekstovi u ovoj knjizi (pored izlaganja štampanog u *Ženi*, to se posebno odnosi na tekst „Socijalizam

⁶ Stipe Šuvar, „Društveni položaj i uloga žene u razvoju socijalističkog samoupravljanja“, *Žena*, 1980, str. 15, 18 (kurziv A. Z.).

i tradicionalno stanovište o odnosu polova“) govore u prilog beskompromisnom stavu Žarane Papić u lokalnim kontekstima, ona svakako pripada feministkinjama koje su se, bar do trenutka kada su ratovi uzeli maha, svesrdno zalagale za neophodnost formulisanja specifičnosti „istočnog“ feminizma. Iako danas ovaj pridev vezujemo uz neke druge toponime, njegova upotreba u ovoj knjizi biće učestala upravo u formi dualizma zapadnog kapitalističkog / istočnog socijalističkog feminizma. Od teksta „Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema“ (1977) do teksta „Mogućnost socijalističkog feminizma u Istočnoj Evropi“ (1992), Žarana Papić je nastojala da locira razlike, da objasni potencijal koji počiva u njima i da ustanovi opsege savezništva između istočnog i zapadnog feminizma. Međutim, kada je, kako sama kaže u intervjuu „Kako se kalila shizofrenija?“, postalo preče preživeti nego buniti se, i kada je srpski feminizam prestao da bude, kako se činilo, deo bilo kog šireg fenomena, Žarana Papić prestaje da piše o istočnom feminizmu.

U izvesnom smislu, ona se tada ne odriče samo tog prideva. Nestankom zemlje koja je njemu davala izvestan sadržaj, nestankom sistema u kojem se feminizam prelamao kroz žensko pitanje, Žarana Papić odustaje od nastavljanja te istorije kojoj je sama utabala put. Devedesete su temeljno izmenile sve okolnosti u kojima se mislilo, pisalo i delovalo. U tekstu s izrazito sugestivnim naslovom, „Bivša muškost i bivša ženskost bivših građana bivše Jugoslavije“, tekstu koji je naznačio kako će žensko pitanje morati da se promišlja od sada, ona kaže: „Svima nama su tela (i duše) iskasapljeni, i svi smo (znali mi to ili ne znali) izbeglice prisiljene da napuštamo svoje domove – svoja unutrašnja bića za koja smo naivno verovali da pripadaju samo nama. Nacija nam ih je oduzela. Zašto i gde? Ne zna se, kao što se ne može ni zamisliti budućnost, već samo trpeti sadašnjost koja širi smrt i razaranje. Mnoge stvari, možda još gore, će se dogoditi, ali

tolerancija, sporazumevanje, građanski red stvari – i mir – doći će tek na kraju, poslednji. *Ako dođu.*⁷

Radovi Žarane Papić su oduvek bili jasno obeleženi nedvosmišlenim političkim opredeljenjima, a ova su počivala na odbacivanju svakog konformizma i visokoj osetljivosti u odnosu na društvenu nepravdu. Iz svega što je do sada rečeno, jasno je da je nepravda koja joj je bila u fokusu gotovo neprekidno bila diskriminacija žena. U tom smislu ona je svoje mogućnosti i svoje obrazovanje usmerila ka istraživanju najveće marginalne grupe, na žene. Još u svom magistarskom radu⁸ ukazivala je na to da u društvenim naukama određena pitanja nisu bila postavljana, ili su postavljana na takav način koji je žene i rodne odnose previđao i/ili nije uzimao u obzir. Preispitujući uticaj savremenog feminističkog pokreta i misli na sociologiju koja je bila njena „matična“ disciplina, a potom i na antropologiju kojom je počela da se bavi nešto kasnije, zalagala se za tematsko proširenje i redefinisiranje pojedinih pojmova i teorijskih i epistemoloških pretpostavki na kojima su ove nauke bile zasnovane, a u cilju razvijanja „nove kritičke svesti“⁹ o rodnim odnosima i konstruktima. Žarana je ove odnose shvatala kao jedan od suštinskih elemenata u procesu reprodukcije i/ili transformacije društva, kao delotvoran instrument u globalnom (pre)struktuiranju moći. Na taj način se uključila, kako je sama navela pozivajući se na Andre Mišel (Andrée Michel), u „jednu novu generaciju radnica u društvenim naukama... koje preispituju postulate tih nauka i kao problematično postavljaju ono o čemu se juče nije diskutovalo.“¹⁰

7 Videti u ovoj knjizi „Bivša muškost i bivša ženskost bivših građana bivše Jugoslavije“.

8 Žarana Papić, *Sociologija i feminizam – Savremeni pokret i misao o oslobođenju žena i njegov uticaj na sociologiju*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1989.

9 *Ibid.*, str. 7.

10 *Ibid.*, str. 10.

Povezanost antropologije i feminizma u smislu „kontinuirane teorijske produkcije koja se uzajamno pozivala, prizivala ili odričala“¹¹ u domaćoj nauci se može pratiti posebno od osamdesetih godina prošlog veka. Istorija feminističke misli u okviru discipline i razvoj rodno senzibilne antropologije u Srbiji neodvojivi su od intelektualnog i istraživačkog angažmana Žarane Papić, ali i Miroslave Malešević¹² koje su gotovo istovremeno, svaka na svoj način, pokrenule nova istraživačka pitanja i doprinele da na ovim prostorima dođe do uspostavljanja jednog novog polja antropološke analize društva i kulture. Susret feminističke misli i antropologije predstavljao je izazov dominantnom modelu znanja koji je počivao na još uvek teorijski i metodološki neproblematizovanom shvatanju objektivizma kao (rodno) neutralnog stanovišta i naučnog ideala.¹³ Kako je već ukazano, za Žaranu Papić je feministička kritika klasičnih antropoloških teorija i praksi podrazumevala, pre svega, dekonstrukciju metafizičkih epistemoloških temelja antropologije koji su izgrađeni na pogrešnoj pretpostavci da opozicija priroda/kultura, odnosno priroda/društvo, predstavlja univerzalan način konceptualizacije ovog odnosa.¹⁴ Ona je ovu vrstu dekonstrukcije antropološkog, levi-strosovskog modela mišljenja o odnosu prirode i kulture shvatala kao važan deo „antropološke strategije

11 Tea Škorić, „Feministička antropološka kritika: od univerzalizma do razlike“, *Etnološka tribina* 24, Vol. 31, Zagreb, 2001, str. 5.

12 Miroslava Malešević, *Ritualizacija socijalnog razvoja žene – tradicionalno selo zapadne Srbije*, Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 39, Beograd, 1980.

13 Zorica Ivanović, „Pogovor – Antropologija žene i pitanje rodnih odnosa u izmenjenom diskursu antropologije“, u: Ž. Papić i L. Sklevicky (ur.), *Antropologija žene*, II izdanje, XX vek, Beograd, 2003, str. 382.

14 *Ibid.*, 385-386. Više o tome videti: Žarana Papić i Lydia Sklevicky, *Antropologija žene – novi horizonti analize polnosti u društvu*, u: Ž. Papić i L. Sklevicky (ur.), *Antropologija žene*, I izdanje, XX vek, Beograd, 1983 (2003), 7-32 i tekst u ovoj knjizi „Problem odnosa priroda/kultura i mogućnost zasnivanja antropologije (epistemološke) prošlosti“.

za prevazilaženju sopstvenih ograničenja iz prošlosti¹⁵ i svoju doktorsku disertaciju je posvetila upravo ovom problemu.¹⁶ U tom smislu se može reći da se njeno stanovište razlikovalo od radikalne dekonstruktivističke kritike u okviru postmodernizma čiji su zastupnici smatrali da je antropološka prošlost toliko kompromitovana da disciplinu treba poništiti ili izgraditi gotovo od nule. Umesto toga, ona se svrstala u red onih teoretičara i teoretičarki koji su ukazivali na inkorporirarnost etnoepistemologije zapadne kulture u antropološki pojmovni i kategorijalni aparat i probleme koji odatle proističu, istovremeno verujući da dekonstrukcija omogućava redefinisavanje teorijskih i epistemoloških koncepata i analitičkih sredstava na osnovu novih pretpostavki koje će omogućiti uvid u fenomene i procese koji su do tada bili zanemareni ili shvaćeni na drugačiji način.

Istovremeno, analiza dominantnog modela znanja u klasičnoj antropologiji koju je Žarana Papić iznela u svojim radovima – od kojih su neki štampani u ovom zborniku – na jasan način je pokazala značaj koji su polnost i polna razlika imali u utemeljenju modernog Zapadnog mišljenja i antropološke nauke. Kako je naglašavala, upravo je ideja o polnim razlikama koje su shvaćene isključivo kao opozicija, umesto da budu tumačene kroz „šire shvaćen princip razlike“, predstavljala jedan od osnovnih elemenata legitimizacije metafizičkih epistemoloških temelja (antropologije).¹⁷ Pretpostavka o „prirodnosti“ rodni nejednakosti, koju moderna zapadna

15 Žarana Papić, „Opozicija priroda/kultura kao 'prirodna' definicija i interpretacija polne razlike – Levi-Strosova projekcija iskona kulture kao društvenog ugovora između muškaraca“, *Ženske studije*, br. 1, 1995, str. 155.

16 Žarana Papić je svoju doktorsku disertaciju pod nazivom *Dijalektika pola i roda – savremena tumačenja odnosa priroda/kultura u socijalnoj antropologiji* odbranila 1995. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu i potom priredila i objavila pod nazivom *Polnost i kultura. Telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997.

17 *Ibid.*, str. 224 i dalje.

diskurzivna praksa smešta u telesnu konstituciju muškaraca i žena, neodrživa je kada su u pitanju mnoga vanevropska društva i kulture. Ta pretpostavka se takođe pokazala neadekvatnom za razumevanje društvene prakse i kulturne imaginacije različitih epoha u samim zapadnim društvima, kako premoderne tako i ove postmoderne čiji smo svedoci. Štaviše, moguće je govoriti o istoriji polne razlike u zapadnoevropskoj misli koju tako ubedljivo tumači Tomas Laker /Thomas Laqueur/ analizirajući promene u tumačenju muškog i ženskog tela i njegovu ulogu u konstruisanju rodnih identiteta od antike do modernog doba.¹⁸ Evropski diskurs o suštinskim biološkim razlikama između muškog i ženskog pola konstruisan je relativno kasno, krajem sedamnaestog i početkom osamnaestog veka.¹⁹ Ovaj novi model radikalnog dimorfizma ili *model dva pola (two sex model)*, kako ga označava ovaj autor, zamenio je strariji, „jednopolni“ model u kome razlike između muškaraca i žena nisu bile smeštane u telo. Legitimizacija za diskriminaciju žena je tražena na drugom mestu, u manjem stepenu njihove metafizičke savršenosti.²⁰ Rodne kategorije i nejednakosti među njima nisu, dakle, bile izgrađene na činjenici da su muškarci i žene polno različiti. Žarana Papić je pokazala kako je ova anatomija i fiziologija nesvodljivosti na kojoj je počivalo moderno tumačenje polnosti i rodnih odnosa mogla biti konceptualizovana samo kroz opoziciju priroda/kultura koja je u antropologiji svoj puni izraz našla u teoriji Levi-Strosa.²¹ Smatrajući

18 Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1990.

19 *Ibid.*, str. 4-5.

20 *Model jednog pola (one-sex model)* koji je prethodio razvoju modernog tela i seksualnosti bio razvijen na pretpostavkama Aristotelove „krvne teorije sperme“ i kasnijem Galenovom tumačenju muških i ženskih reproduktivnih organa prema kojem žene imaju iste genitalije kao muškarci koje su, zbog nedostatka životne toplote njihovih tela – aristotelijanski shvaćenog savršenstva – ostale unutra dok se kod muškaraca kao savršenijih bića nalaze napolju, vidljive su. *Ibid.*

21 Žarana Papić, *Polnost i kultura*, str. 157-334.

da opozicija priroda/kultura ne predstavlja plodotvorno heurističko sredstvo, kao i da mesto žene u društvenom životu nije i ne sme biti određeno prvenstveno biološkim funkcijama rađanja, Žarana je u domaćoj nauci prva razvila celovitu kritiku ovog modela znanja. Kao što je prva, da parafraziramo Čordaša /Csordas/, „izvela telo iz teorijske anonimnosti“ i na taj način doprinela da u društvenim naukama i humanističkim disciplinama na ovim prostorima telo i ljudska polnost budu transformisani iz biološke datosti i predruštvene činjenice u socijalni i kulturni artefakt.²² Posmatrajući ljudsko telo kao „proces u toku“, kao kulturnu i istorijsku kategoriju, naglašavala je da je ono uvek otvoreno za novi i drugačiji „*kulturom definisani izbor* iz ogromnog niza mogućnosti naše telesnosti“.²³ Na taj način se svrstala među one feministički orijentisane teoretičarke u savremenoj antropologiji koje su prevazilaženje konceptualnog dualizma analitičkih kategorija pola i roda, i šire, prirode i kulture, smatrale neophodnim ako želimo da poboljšamo teorijsku perspektivu i razumemo društvene odnose.²⁴ Polazeći od pretpostavke da su ljudska telesnost i polnost uvek u procesu društvenog i kulturnog (pre)oblikovanja, Žarana u svojim radovima, osim u nekoliko ranih, uglavnom ne koristi distinkciju pol/rod. Iako to možda nije eksplicitno izrekla, iz njenih radova se može iščitati da je, onda kada smo svesni da je telo uključeno u šire društvene i kulturne procese, moguće upotrebljavati samo pojam polnosti bez rizika od vraćanja na biološki redukcionizam.²⁵

22 Thomas J. Csordas, „The Body’s Career in Anthropology“; u: H. L. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1999, str. 172.

23 Žarana Papić, „Telo kao ‘proces u toku‘ u ovoj knjizi; takođe, *Polnost i kultura*.

24 Zorica Ivanović, op. cit. str. 410.

25 Na početku teksta „Telo kao ‘proces u toku‘“ nalazimo kratku, ali značajnu napomenu o upotrebi ovih pojmova.

Iz svega što je do sada rečeno jasno je da je Žarana radila, nekad tiše, nekad glasnije, ali uvek kroz jasno artikulisanu pobunu. Poslednjih deset godina rada Žarane Papić i dalje su disciplinarno usmerene na sociologiju i antropologiju, ali tematski su potpuno usredsređene na događaje u poslednjoj deceniji 20. veka, i to na nacionalizam u Srbiji i ratna nasilja na Balkanu. U pristupu ovim temama ona se, kao i do tada, oslanja na feminističke teorije.

Događaji iz naše nedavne prošlosti su samo umnožili diskriminisanje, ranjive i isključene u odnosu na koje je ona osećala odgovornost. Osetljivost prerasta u ranjivost, posebno u poslednjoj deceniji 20. veka. Žarana pripada onoj grupi intelektualki i intelektualaca koji/e su devedesetih težišta svih svojih teorijskih istraživanja i političkog aktivizma, dakle celokupnog svog rada, prebacile/i na otpor prema zastrašujućem porastu agresivnog, pre svega srpskog nacionalizma i ratnog nasilja koje je iz toga proizašlo.²⁶ „Pažnju sam usmerila na srpski nacionalizam iz dva razloga. Prvo, to je nacionalizam sa kojim i kroz koji lično živim, sve ove godine. Drugo, iskreno verujem da svako treba da se suoči i kritikuje prvenstveno svoj sopstveni nacionalizam kako bi se shvatili i onda, možda, kritikovali drugi“.²⁷ Teza koju ona deli s većinom onih koji su ozbiljno i odgovorno razmatrale/i devedesete jeste da je „... Srbija [je] izvozila svoju agresiju drugim jugoslovenskim državama naslednicama, ostajući pošteđena razornosti rata i bilo koje druge

26 Nebojša Popov (prir.), *Srpska strana rata*, Beograd: Republika & Građanska čitaonica Zrenjanin, 1996; Obrad Savić, „Čisti rat“ u *Beogradski krug*, br 1-2, 1995.

27 „From State Socialism to State Nationalism: The Case of Serbia in Gender Perspective“, u *What Can We Do For Ourselves*, Belgrade: Center for Women's Studies, Research and Communication, 1995. Videti u ovoj knjizi „Od državnog socijalizma do državnog nacionalizma: slušaj Srbije iz rodne perspektive“.

agresije koja dolazi *spolja*.²⁸ U tom smislu i naglašava da je reč o rezultatu „*unutrašnjih* sila nacionalističke i patrijarhalne agresije.“²⁹ Međutim ovde se može videti i ono što izdvaja Žaranu Papić od nekih drugih intelektualaca, pa i pojedinih intelektualki, a to je da postoji „[s]trukturalna veza između etničkog i rodnog nasilja...“³⁰ Da bi razjasnila ovu strukturalnu povezanost ona u okviru analiza nacionalizma i ratova, obnavlja, revitalizuje ali i kontekstualizuje upotrebu pojedinih pojmova već prisutnih u feminističkoj teoriji i to, pre svega patrijarhata. Tako je jedan od najupečatljivijih primera „strukturalna veza između etničkog i rodnog nasilja“ pokušaj regulacije i disciplinovanja reproduktivnih prava u Srbiji, a preko selektivnog ukidanja prava na abortus. „Ovi principi [obnove stanovništva] su ustanovili stimulisanje stope rađanja u nekim regionima i njeno smanjenje u drugim, u zavisnosti od postojeće stope rađanja među Srbima. Iza toga naizgled neutralnog jezika stoji otvoren poziv za stimulisanje stope rađanja među Srbima i obeshrabrivanje rađanja među Albancima i drugim ne-Srbima.“³¹

Pojam patrijarhata je i inače bio deo njenog kategorijalnog aparata. Ona je autorka jednog od najsajzetijih ali ubedljivih objašnjenja – u formi enciklopedijske odrednice – značaja upotrebe kategorije patrijarhata u njegovom modernom i savremenom obliku.³² Kao i

28 „Women In Serbia: Post-Communism, War And Nationalist Mutations“, u Sabrina Ramet (ed.), *Women, Society and Politics in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States*, Penn State University Press, 1998. Videti u ovoj knjizi „Žene u Srbiji: postkomunizam, rat i nacionalističke mutacije“.

29 *Ibid.* Ovaj stav, da je sveukupno reč o posledicama državne politike koju je vodila Srbija tokom 1990ih, Papić nije izmenila ni posle bombardovanja Srbije 1999. godine.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.* Žarana Papić je među prvima otvorila ovo pitanje. Videti takođe, Rada Drezgić, „Bela kuga“ među „Srbima“. *O naciji, rodu i rađanju na prelazu vekova*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2010.

32 „Patrijarhat“, u *Enciklopedija političke kulture*, Beograd, Savremena administracija, 1993.

Kerol Pejtmen /Carole Pateman/ i Žarana Papić nudi argumentaciju o transformaciji tradicionalnih društvenih formi preko njihovih modernih oblika u savremeni i funkcionalni patrijarhat; ovaj žilavi, prilagodljivi društveni oblik u poslednjoj deceniji 20. veka na našim prostorima dobija posebne odlike. To je ono što u svojim tekstovima Žarana uspešno povezuje – način na koji se nacionalno povezuje s patrijarhalnim. Ovde se ne nude opšta mesta već kontekstualizovane analize onoga što se zbiva na našim prostorima u poslednjoj deceniji dvadesetog veka. Tako, na primer, ukazuje na putanju od istorijskih i simboličkih mesta, tj. od modernih do naših savremenih patrijarhalnih paradigmi, od *liberté, égalité, fraternité* preko realsocijalističkog *bratstva i jedinstva* do „bratoubilačke mržnje“ 1990ih.³³

Drugi pojam čiju je upotrebu Žarana Papić obnovila jeste pojam fašizma. Posebno mesto tog pojma u analizama devedesetih u Srbiji određeno je pre svega njegovom metaforičkom upotrebom, a manje specifičnom analizom izvornog političkog sistema fašističke Italije (ili nemačkog nacizma). Sociologija, politička teorija i ostale discipline smeštaju ovaj pojam u istorijske okvire, pa prema tome i u prošlost. Polazeći od mogućnosti, kako ona kaže, „prenosivih koncepata“, Papić tvrdi – svakako bez izjednačavanja naše nedavne prošlosti s tragičnim događajima evropske i svetske istorije sredinom 20. veka – da imamo pravo da napravimo to poređenje na osnovu vidljive homogenizacije koja je u Srbiji postignuta na nacionalnim pretpostavkama, dakle oko srpskog nacionalnog identiteta. Ova homogenizacija je postignuta strateški, i to sistemskim isključivanjem svega što označava Drugo ili je drugačije. „Sa moje tačke gledišta ne bi se trebali bojati upotrebe velikih termina ako oni precizno opisuju izvjesne političke realnosti. Srpski fašizam ima svoje vlastite koncentracijske logore, svoje vlastite sustavne reprezentacije nasilja nad Drugima, svoj vlastiti kult obitelji i kult vođe, eksplicitnu

33 Videti u ovoj knjizi „Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji“.

patrijarhalnu strukturu, kulturu ravnodušnosti prema isključenju Drugosti, strukturu društva zatvorenu u sebe i vlastitu prošlost; srpski fašizam ima tabu na suosjećanje i tabu na multikulturalnost; ima moć medija kao zagovornika genocida; nacionalističku ideologiju; epski mentalitete *slušanja* riječi i štovanja autoriteta.³⁴

Faze najnovije političke istorije Srbije od početka raspada SFR Jugoslavije do pada Miloševićevog režima oktobra 2000. godine, Žarana Papić vidi pre svega kroz jasnu političku ocenu i sud o tom režimu. Hronološki posmatrano, ona kao faze te političke istorije vidi sledeće strukture: početna je državni socijalizam, koji mutira u državni nacionalizam; sledi mafijaški etatizam, u sprezi sa orijentalnim despotizmom da bi najzad najzad došlo i do fašizovane tiranije.³⁵ U ovoj retorici koja je pre svega osuda politike koju je srpska država vodila tokom devedesetih, terminologija koja se kod drugih autora/ki mnogo češće pojavljivala i bila više uobičajena, a gde su ključni pojmovi bili tranzicija ili demokratija – ta terminologija nije imala vidno mesto u njenom kategorijalnom aparatu. Termin tranzicija je bio isuviše uopšten, bleđ, i prema tome potpuno neodgovarajući za žestinu koju je ona unosila u svoje viđenje naše stvarnosti. Pojam demokratije je najmanje prisutan u njenim analizama možda i zbog toga što je najava demokratije bila najviše udaljena od te iste stvarnosti.

Međutim, upotreba pojmova patrijarhata i fašizma u tekstovima Žarane Papić povlači za sobom čitave rečnike, niz sintagmi, pojmovne strukture za kojima je posegla da bi razjasnila, argumentovala,

34 „Europa nakon 1989: etnički ratovi, fašizacija života i politika tijela u Srbiji“, *Treća*, br. 1-2, vol. III, 2001. Ovaj navod je preuzet iz teksta koji je objavio časopis *Treća*, i to kao prevod teksta prvobitno objavljenog na engleskom jeziku, „Europe after 1989: The Ethnic Wars, Fascistization of Civil Society and Body Politics in Serbia“, u Gabriele Griffin and Rosi Braidotti (eds.), *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*, London & New York: Zed Books, 2002.

35 Videti u ovoj knjizi „Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji“.

kontekstualizovala i time ojačala novu upotrebu starih kategorija. Ti pojmovi su kovanice (npr. „nasilje kroz koncepte Teritorija“), kategorije čije je značenje ironično obeleženo velikim slovima (Nacija, Tradicija, Vođa...), kao i pojmovi koji su iskliznuli u odnosu na druge poznate upotrebe, kao što su dekonstrukcija koja je u sklopu objašnjenja naše realnosti suprotstavljena konstrukciji i izjednačena sa destrukcijom.

Iz jedne akademske sredine koja je 1990ih bila uglavnom izolovana, Žarana Papić je nastavila da svoje interpretacije ukršta sa postojećim teorijskim okvirima šire intelektualne scene (od Fukoa /Foucault/, Godelijea /Godelier/ i Gelnera /Gellner/ do Sintije Enlou /Cynthia Enloe/) kako bi analizirala pojedine pojave. Činila je napor da održi živu komunikaciju sa velikim brojem teoretičarki/ aktivistkinja koje su pokušavale da razumeju događanja na Balkanu devedesetih, kao što je to na primer bila Zila Ajzenštajn /Zillah Eisenstein/ ili Rozi Brajdoti /Rosi Braidotti/ i dr.

Pojedina tumačenja koja nudi Žarana Papić bi naravno mogla biti povod za polemiku, posebno kada je reč o interpretacijama ključnih pojava naše najnovije istorije. Politiku agresivnog i militantnog nacionalizma ona je pripisivala gotovo isključivo političkoj i vojnoj eliti čija je krivica i odgovornost svakako bila nesumnjiva – ali ovde nedostaje uvid u to da bez mnogo šire podrške nacionalizam u Srbiji ne bi mogao imati tako razorne posledice. Tako bi se, na primer, sledeća tvrdnja mogla razumeti, ako ne kao oslobađanje od odgovornosti najšire političke zajednice, a ono bar kao potiskivanje te odgovornosti u drugi plan: „U tom smislu, moglo bi se tvrditi da srpski nacionalizam nije bio nacionalizam odozdo, niti je to sad, već da on predstavlja nacionalizam osmišljen i uspostavljen odozgo.”³⁶

36 Videti u ovoj knjizi „Od državnog socijalizma do državnog nacionalizma: slušaj Srbije iz rodne perspektive“.

U odnosu na ovo viđenje, naravno, ima i drugačijih tumačenja gde se insistira na kolektivnoj odgovornosti, pa bi u tom smislu bilo zanimljivo uspostaviti odnos između argumenata na kojima su zasnovane ove različite pozicije.³⁷

Kada je reč o drugačijim tumačenjima, dakle o pozivanju na odgovornost svih članova one političke zajednice u čije ime se vršilo nasilje, tu pre svega treba uzeti u obzir teorijske pretpostavke kontinuirane političke aktivnosti *Žena u crnom* s kojima je Žarana Papić aktivno saradivala. Feministička grupa *Žene u crnom* se celokupnim svojim delovanjem upravo pozivala na odgovornost svih nas u čije ime su činjeni ratni zločini. Žarana Papić posebno ističe *Žene u crnom* kao primer najdoslednije antinacionalističke i antimilitarističke politike 1990ih. „Žene u crnom su bile jedine koje su još od 1992. godine digle glas protiv... distanciranja, nestajanja i eliminisanja Drugog... One su bile jedine kojima je bilo dovoljno stalo i koje su se očajnički protivile muškoj politici mržnje bivše „braće“ govoreći „Bosanke, Albanke i Romkinje su naše sestre.“³⁸

Patrijarhalna paradigma koja je ojačala i utemeljila svoje oslonce kroz punu podršku političke elite i klerikalizaciju društva već u vreme kada državni socijalizam prelazi u državni nacionalizam – ta paradigma se, između ostalog, ispoljavala kroz orkestrirane pokušaje da se ženama ukine pravo da odlučuju o svom telu, tj. ukidanje prava na abortus kao i kroz porast fizičkog nasilja prema ženama. Fizičko nasilje trpele su i žene u Srbiji, kroz pojačano nasilje u porodici, ali je najbrutalnije ispoljeno kroz sistematski organizovana ratna silovanja,

37 Videti Nenad Dimitirjević, „Moralna odgovornost za kolektivni zločin“ u Savić O. i Miljanić A. (ur.) *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2006. Daša Duhaček, *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Beograd: Beogradski krug i Centar za ženske studije i istraživanja roda, 2010. i dr.

38 Videti u ovoj knjizi „Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji“.

pre svega u Bosni, što je Žarana Papić nedvosmisleno tvrdila: „Silovanje je postalo ključna odlika rata u Bosni i Hercegovini, kao sistematska strategija rata protiv žena. Masovna silovanja koja su počinili pripadnici srpske vojske i paravojnih jedinica svesno su korišćena kao instrument ubrzavanja etničkog čišćenja,“³⁹ Međutim, i ovde, ali i u drugim tekstovima tog vremena, u naporu da što jasnije artikuliše poražavajuće posledice diskriminacije žena i nasilja nad ženama upravo u načinu na koji je njihovo mesto zacrtala nacionalistička ideologija, Žarana Papić je često gubila iz vida razlike koje bi inače nesumnjivo među ženama videla. Njeno oslikavanje „patrijarhalne paradigme“ – kako je opšti pristup Žarane Papić označila još Lydia Sklevicky u svom prikazu Žaranine prve knjige, *Sociologija i feminizam* – ‘90ih je bilo na granici jednog binarnog modela muških i ženskih identiteta, gde jedan identitet trpi diskriminaciju, a drugi je sprovodi.

Naime, Žarana Papić se osim analize diskriminativnih postupaka u odnosu na ženski identitet, bavila i načinom na koji je nacionalistički model oblikovao muški identitet. S jedne strane, pojedine odlike muškog identiteta su se gradile kadgod je bilo reči o podređenom položaju žena: „Budući da je muškarcima u postkomunizmu pripala odlučujuća uloga po pitanju političke i reproduktivne kontrole nad ženama, ova društva su često bila obeležena kao muške demokratije ili novi patrijarhat ili falokratije.“⁴⁰ Međutim, s druge strane, ona je ukazala i na probleme muškog identiteta jer u strogo hijerarhizovanom društvu gde je na vrhu piramide moći jedan, postoji velika verovatnoća „strukturne demaskulinizacije muške moći“.⁴¹

39 Videti u ovoj knjizi „Žene u Srbiji: postkomunizam, rat i nacionalističke mutacije“.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

Žarana Papić je umrla početkom četvrte decenije u kojoj se feminizam na ovim prostorima autohtono razvijao, na putanji koju je ona u velikoj meri ucrtala. Pitanje na koje nikada nećemo dobiti odgovor svakako bi moglo da bude kako bi ona videla deceniju koja je za nama. Kakva bi bila prva sledeća knjiga Žarane Papić? Da je bila napisana, ta zamišljena knjiga bi verovatno predstavljala finalni, kritički osvrt na devedesete godine. Bilo bi zanimljivo nagađati u kom bi pravcu dalje bila razvijana teza o fašizaciji srpskog društva, posebno uz mogućnost poređenja s onim što je donela nova decenija. Bilo bi takođe dragoceno pratiti u kom bi se pravcu razvijala teza o patrijarhatu, tako značajna za njenu misao (posebno imajući u vidu provokativnu temu koju nikada nije dovoljno teorijski razradila, a prema kojoj su u srpskom patrijarhatu i muškarci i žene feminizovani).

Jedan tekstualni nalog koji nije dobio svoje ostvarenje u toj zamišljenoj knjizi, ali jeste u stvarnosti, tokom poslednjih meseci Žaraninog života, odnosio se na stalni otpor pristanku na samo jednu realnost, jednu istinu, jednu Naciju. Po svom karakteru potpuno usamljen događaj, „Aktivistkinje prelaze granice“ u čijem je pokretanju i realizovanju Žarana Papić imala ključnu ulogu, imao je za svrhu upravo to – da osvetli mnoge, različite istine i realnosti, i da dovede u pitanje konstruisane granice. Ili, rečima Lepe Mladenović: „Da, gradovi su podeljeni, ali neke aktivistkinje govore mnoge jezike“.⁴²

Ovo su samo neka od pitanja koja je otvorila Žarana Papić u poslednjoj deceniji svog života, jer u tekstovima koji su tada nastali već je jasno da je osim pomenutih problema bilo reči i o

42 „Svedočenja učesnica karavana“, *Profemina*, br. 31/32, proleće/leto 2003, str. 132. Čitav ovaj broj *Profemine* posvećen je projektu „Aktivistkinje prelaze granice“ koji je organizovao *Transeuropeennes*.

drugim, kao što su, na primer, telo, materijalizacija tela u kontekstu nacionalističkog diskursa, medijska reprezentacija, analiza pojave kao što je turbo folk i mnogim drugim.

Ono što dugujemo ovakvom radu jeste ne samo da ga predstavimo, već i da se ozbiljno – što svakako podrazumeva i kritički – suočimo sa tumačenjima i argumentima takvog strasnog, politički angažovanog, feminističkog teorijskog i aktivističkog rada, što predajemo budućim generacijama, sigurne da neće počinjati od početka.

Adriana Zaharijević, Daša Duhaček i Zorica Ivanović



Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema*

U Jugoslaviji su se 1976. godine odigrala dva temeljna događaja za feminističku istoriju. Prvi je konferencija Hrvatskog sociološkog društva u Portorožu u organizaciji marksističkih centara Hrvatske i Slovenije, a povodom proslave Međunarodne godine žena (1975). Drugi je dvonedeljni seminar, održan na Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku, kojim se bavi ovaj tekst. Žarana Papić, kao mlada sociološkinja koju je zanimalo „žensko pitanje“ – iste godine je u časopisu Student priredila tematski blok posvećen položaju žene – učestvovala je na oba događaja, što ju je jamačno podstaklo da dve godine kasnije pokrene organizaciju čuvene konferencije „Drug-ca žena“, koja predstavlja prekretnicu u jugoslovenskom feminizmu. Iako se vodi kao osvrt, ovaj tekst ima višestruku vrednost. Prva je bez sumnje ta da se izvesni događaji koji potvrđuju istorijsko prisustvo feminizma na ovim prostorima, otrgnu od zaborava. On pokazuje da su se problemi zapadnog „drugog talasa“ promišljali i u jugoslovenskim okvirima. Nadalje, već u njemu se ispoljava izvesna napetost između zapadnih i istočnih oblika emancipacije, kao i potreba – na čemu će Žarana Papić raditi od 1978. godine – da se osvetle sličnosti i razlike među njima, te da se uoče specifični problemi unutar socijalistički oblikovanog odnosa prema ženi. Konačno, pokušaj određenja ženskih studija kojim tekst počinje, i ideje o tome kako bi trebalo da izgleda pravi feministički seminar, izložene na kraju teksta, nesumnjivo su našle svoje mesto u razgovorima o stvaranju Centra za ženske studije

* „Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema“, *Žena*, br. 3, 1977: 106-116.

i komunikaciju. Istovremeno, ove ideje su bile od značaja i za pokretanje i oblikovanje kursa Feminist Critical Analysis, koji se i danas izvodi u Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku.

U Dubrovniku je u okviru Interuniverzitetskog centra za post-diplomski studij održan seminar, prvi ove vrste, pod naslovom *Women Studies*, od 1. do 17. decembra 1976. godine. Seminar je, kako se to iz naslova vidi, bio posvećen razmatranju problema položaja žene. Specifičnosti i teškoće pri razjašnjavanju ovog širokog i još nedovoljno utemeljenog problema mogu se nazreti već u samom naslovu, a i u raspoloženju koje je vladalo tokom ovog susreta.

Za razliku od već ustaljenih kurseva u kojima postoji ona barem početna olakšica u komunikaciji, jer je moguće naslov prevesti na srpskohrvatski, i na druge jezike, uz uzajamno razumevanje i uverenost da je posredi isto značenje – na ovom seminaru je bila prisutna i takva, polazna poteškoća. Šta je to *Women Studies*? Kako se smisao i širina značenja tog naslova može prevesti? Da li je to samo proučavanje položaja žene, ili je značenje šire?

U raspoloženju na seminaru, u dijalozima, u ljudskim odnosima koji su se razvijali, postalo je jasno da se ovaj naslov ne može prevesti ima li se u vidu samo teorijska strana problema. Teorijsko pristupanje razmatranju položaja žene, naslovna formulacija kojom se ovaj problem postavlja u red ostalih, „mirujućih“ naučnih problema predstavljalo bi samo sužavanje, neadekvatnu interpretaciju i ponovnu frustraciju žene putem teorije. Ma koliko teorija bila kritična i „napredna“ analizirajući složenost i nevidljivost oblika dominacije nad ženom, tražeći uzroke i puteve razrešenja, ipak, uprkos toj nameri, problem žene će (ukoliko ostane samo predmet teorijskog uvida) deliti sudbinu svih teorijskih, naučnih problema. Zadržaće

svoju odvojenost i udaljenost od onih (žena) kojih se to tiče, imaće svoj zatvoreni jezik, biće nepristupačan za subjektivno, pojedinačno iskustvo, i pokazaće svoju nedelotvornost zbog redukcije na ono što je teorijsko.

Prema tome, ne bi bilo dovoljno, a ni sasvim adekvatno, taj naslov prevesti u suženom značenju, tj. pretvoriti ga u jednu novu akademsku temu, jer je unjemu sadržan nesamoteorijsko/empirijsko proučavanje predmeta već i sve ono što se u tom „predmetu“, tj. ženi, događa; sva ona kretanja, lična i grupna, teorijska i neteorijska, institucionalna i ona izvan njih, koja se odvijaju u savremenim strujanjima ženskog pokreta, i izvan njega. Osim toga, ni proučavanje položaja žene ne može one koji se tim pitanjem bave ostaviti po strani, izvan samog problema – u njihovoj sopstvenoj neupitanosti i superiornosti nad „predmetom“ koji proučavaju. Zato je, kad je posredi čak i samo naslov, potrebno zadržati svu složenost događanja u ženi, i o ženi. Ovaj napor da se izbegne akademiziranje o nama dalekom i unapred osakaćenom problemu, koji tada ima sve osobine predmeta kojim rukujemo, osećao se tokom trajanja seminara. Svojim osobinama, načinom rada i razgovaranja ovaj seminar nije, zahvaljujući svojim učesnicima, ostvarivao, a ni podsticao unutrašnje, subjektivne, ni objektivne dimenzije akademskog ponašanja. Nije bilo one česte napetosti, prikrivenog takmičenja da se problemom „ovlada“ i time potvrdi stečeni položaj, nije bilo onog nadmudrivanja koje proističe iz iste želje. Ljudska energija i mogućnosti izražavale su se na drugi način. Svi smo došli da razgovaramo, da razmislimo, a problem nije bio izvan nas da bi bilo presudno ko će ga pre „osvojiti“. Problem egzistencije žene ne može se preispitivati a da se ne pokuša rešiti i u nama samima, i u našem pristupanju problemu.

Osim toga što nije imao strogost i ustaljenu strukturu ponašanja predavača/slušalaca, skup je imao još jednu specifičnost, ovde sasvim

razumljivu, a inače retku i često nemoguću na drugim skupovima. Ovdje su žene učesnice, žene predavači bile u većini, mada je njihov broj bio ponekad prilično skroman. Budući da predavači i predavačice (*resource persons*) nisu bili i jedini aktivni učesnici, mislim da je potrebno navesti imena svih učesnika. To su bili: Maren Bak, Olborg, Danska („Šta je to *Women Studies* i kako treba da izgleda“), Vigdis Matisen /Mathisen/, Tromsjo, Norveška, Marija /Maria/ Makela, Stenford, SAD, Terez Kovač, Novi Sad, Ketrin /Kathryn/ Parsons, Bredford, Engleska („Kućni posao i kapitalizam“), studentkinje iz Bremena: Inge Ilo /Ihlo/, Kristijana /Christiane/ Lang, Iris Bubenik Bauer, Betina /Bettina/ Bonin, Kristijana Olenburg /Christiana Ohlenburg/, Hana Štaud /Hanna Staud/, Katja Boh, Ljubljana („Planiranje porodice“, „Način života i odnos prema rađanju dece“), Vesna Čulinović-Konstantinović, Zagreb („Status žene u seoskom društvenom životu“, „Ruralna porodica i žena“, „Običajno pravo“), Ruža First-Dilić, Zagreb („Žene i razvoj“, „Seksualne uloge na selu“), Johan Galtung, Oslo, Norveška („Istok/Zapad vs. Žensko/Muško“, „Mogućnosti primene metoda društvenih nauka na proučavanju žene“), Barbara i Rolf Kniper /Knieper/, Bremen, SR Nemačka („Neka razmišljanja o *Women Studies*“, „Problemi predškolskog obrazovanja“), Rita Liljestrom, Lerum, Švedska („Studija 50 radničkih porodica“), Miro Mihovilović, Zagreb, Anđelka Milić, Beograd („Položaj žene u Jugoslaviji“), Fumiko Nišimura /Nishimura/, Oslo, Norveška, Vera Pilić, Beograd („Položaj žene na tržištu rada“), Helen Mej /May/ Roberts, Bredford, Engleska („Sredovečna žena i medicina“, „Žena u literaturi“), Erik /Eric/ Rudeng, Oslo, Norveška („Političke konsekvence promenjenog položaja muškarca“).

Barbara i Rolf Kniper pozabavili su se pitanjem: zašto je žena postala temom naučnog razmišljanja i istraživanja? Za njih, razlog za ovu „novinu“ ne proizlazi samo iz izmenjenog društvenog položaja žene već i iz promenjenog položaja muškarca, načina

reprodukcije društva, i društva u celini. Do ovog niza promena nije došlo pukim razmišljanjem koje samo „otkriva“ probleme, već je društveni razvoj u svom toku otvarao probleme i nametao nužnost njihovog rešavanja (što pak ne znači da je iz te nužnosti proizlazilo i stvarno rešavanje od društva).

Patrijarhat je, kao specifičan oblik društvene prinude nad ljudskim polovima i generacijama, početna tačka svake analize društvenog položaja žene. Patrijarhat se zasnivao na sistemu prinude, i nastao je nasilnom dominacijom nad matrijarhalnim oblikom. Međutim, patrijarhat se u svom istorijskom obliku ne može svesti samo na taj elemenat – prinudu, jer je on, prema njihovom mišljenju, davao takođe stabilnost, garantujući reprodukciju polova i generacija. Reprodukcija je bila zasnovana na produktivnoj svojini muža/oca, ali stvarno funkcionisanje i održavanje svojine bilo je garantovano tek postojanjem potomaka, naslednika. Dece su u toj strukturi imala gotovo odlučujući značaj, produžavajući aktivnost proizvodne zajednice i vodeći brigu o starim roditeljima. To je razlog što je u agrarnim društvima vrlo razvijen koncept socijalizacije, jer mentalna i fizička nesposobnost dece dovodi u pitanje i jedini vid opstanka roditelja. Obaveza dece da se brinu o ostarelim roditeljima utemeljena je i pravno. U svim patrijarhalnim društvima otac ima pravo poslednje volje, zadržavajući time neizvesnost oko nasleđa do poslednjeg trenutka, i obezbeđujući osnovni odnos prema sebi bez obzira na emocije. Žena je pak u patrijarhalnoj strukturi imala zadatak rađanja i pravilnog vaspitavanja dece, dobijajući za uzvrat garanciju svog života, i života svoje dece. Imajući to na umu, jasno je da su i određene psihičke osobine i dispozicije polova proizišle iz tog utvrđenog i stabilnog sistema odnosa. „Muške“ i „ženske“ karakteristike, prema njihovom mišljenju, nisu biološki proizvedene, već su nastale, društveno i individualno, iz patrijarhalnog društvenog i porodičnog sistema.

Barbara i Rolf Kniper smatraju da procesom industrijalizacije dolazi do promena koje nagrizaju patrijarhalnu strukturu odnosa. Gubeći svoju osnovu, patrijarhat se pokazuje u svom najgrubljem, terorističkom svetlu. Ono što je u prošlosti, uz stabilnost i funkcionalnost, bila samo jedna od njegovih osobina – terorizam – sada postaje najizraženija i gotovo jedina crta. Procesom eksproprijacije proizvodne svojine i stvaranjem brojne klase najamnih radnika, društvena reprodukcija se više ne zasniva na porodici već na pojedincu, na individualnim platama, na sistemu osiguranja. Porodica u savremenim uslovima nije više nužan uslov reprodukcije radne snage. Individua postaje, prema njihovom mišljenju, sama sebi okvir, a ni deca nemaju više onu predašnju funkciju – očuvanje svojine i briga o starim roditeljima. Takođe, proces raspadanja patrijarhalne porodice jasno pokazuje granice i u onim vekovnim pretpostavkama „karaktera“ dvaju polova, u njihovim društveno-istorijskim razlikama. I žena stupa u polje javnosti, tržišta rada, društvenih delatnosti. U tome, njene „večne ženske“ osobine predstavljaju joj samo smetnju i teret, ne odgovaraju novom obliku života, i onemogućavaju joj slobodno samoodređenje. Društvene karakteristike polova koje su izlazile iz njihove dugotrajne funkcije u patrijarhalnom sistemu društvene reprodukcije postaju sada prepreka društvenom razvoju.

U tom istorijskom momentu raspadanja patrijarhalnog društvenog sklopa B. i R. Kniper vide mogućnost i razlog nastanka ženskog pokreta. Uzrok, prema njihovom mišljenju, nagle artikulacije i aktivnosti pokreta žena ne može se tražiti u onoj često isticanoj činjenici da je ženama konačno dosta tlačenja i podređivanja. Ženski pokret nastaje u dubokim promenama raspadanja patrijarhalne porodice, okosnice tradicionalne društvene reprodukcije. Međutim, iz nužnosti nastanka pokreta ne proizlazi pak onaj deterministički pogled na obim i domet njegove delatnosti. Bitna osobina društvenog

sistema je, prema njima, da ono što je nužno nikada ne nastaje mehanički, jer postoje značajne psihičke barijere i materijalne snage koje održavaju *status quo*. Smisao ženskog pokreta sastoji se stoga u borbi protiv moćnih vidova održavanja prevaziđene društvene i ekonomske uloge žene. Međutim, mada smatraju značajnim napor da feminističke, matrijarhalne strukture prevaziđu nezadovoljavajući vid društva zasnovanog na dominaciji muškarca, takmičenja, sile i eksploatacije, oni ipak ističu i paradoksalnost takvog napora. „Ženske“ osobine (solidarnost, komunikacija, saradnja, emotivnost) koje postaju sve bitniji činilac kreiranja ljudskih i društvenih odnosa zapravo su proizvod patrijarhalnog društva. Zato je moguće, smatraju B. i R. Kniper, da budemo svedoci „gašenja“ ženskih osobina upravo u vreme kada se javlja bitna potreba za takvim karakteristikama. Smatram da ova „figura“ njihovog mišljenja nije najhitnija strana problema, jer se uporedo događa i gašenje onog „većnog“ sklopa muških osobina. Novo, temeljnije kreiranje ljudskih osobina polova tek predstoji, i ono se ne može svoditi na sistem oprečnih, isključujućih dobrih i loših osobina polova koji sužavaju dubinu i mogućnost ljudske i društvene komunikacije.

Problem koji proizlazi iz preispitivanja položaja žene ne može se svesti samo na dijalektiku jednog pola. Erik Rudeng pokušao je da razmotri društvene, političke i psihološke konsekvence novog događanja među ženama – u odnosu na muškarce. Prema njegovom mišljenju, pokret za oslobođenje žena otvorio je nove horizonte politike, uvodeći kategoriju svakodnevnog života. Svakodnevica se dugo, čak i u radikalnijim konceptima, smatrala nebitnom, „privatnom“ sferom, nepovezanim s temeljnim društvenim odnosima i politički irelevantnom. Međutim, za Erika Rudenga, bitno je uvideti da svakodnevni život, preispitivanje sopstvenog bića, nova lična iskustva u promenjenim seksualnim ulogama, dovode u pitanje stari, utvrđeni koncept političke ekonomije i čitav svet politike.

Ženski pokret je izazvao preorijentaciju i samokritiku muškaraca, a promjenjene seksualne uloge nužno vode preispitivanju bazičnih pojmova politike. Jer, i društveni odnosi i politika zasnivaju se na tim naizgled prirodnim i stalnim osobinama polova, na njihovoj međusobnoj „podeli rada“. Muškarci su, prema njegovom mišljenju, nosioci političkog i ekonomskog sistema kapitalizma. Od njihovog uspešnog funkcionisanja velikim delom zavise klasični principi ekonomije i politike. Muška uloga je zbog takvog tereta nužno jednostrana, uska, usmerena samo na kapitalističku racionalnost. Nužnost i tegoba sopstvene psihološke redukcije na ono što je „poželjno“ i na ono što nosi pojam „pravog muškarca“, tek sada postaje očigledna. Ovu pojavu preispitivanja i samokritike muškarca, Rudeng povezuje s opadanjem optimistične ideologije linearnog progressa. Danas se, i to istovremeno, pojavljuju knjige o dva problema: o ulozi muškarca, i o smrti. Ženski pokret je na mnoge uticao direktno i, njegovim rečima, mnogi muškarci se nisu oporavili, jer se niko dobrovoljno ne odriče sopstvenih privilegija. Sukob je nužan, ali tek iz njegovog razrešenja, iz uvida u ono što se rađa posle, proizlazi i olakšanje. On je do 1972. godine lično mislio da studenti treba da se bave politikom, ali tada još niko nije uviđao nužnost sopstvenog preispitivanja. Zahtev koji su oni postavljali radničkoj klasi, sada se ozbiljno postavio i pred njih – potrebno je promeniti svoju ličnost. Pre feminističkog talasa svi su živeli u ubeđenju da je dovoljno da se promene samo oni drugi, ljudi od moći, i da će to dati moć ljudima. Revolucija se shvatala samo kao prevrat, kao preuzimanje sredstava za proizvodnju radi stvaranja novih društvenih odnosa. Problem subjektivne svesti postaje, međutim, u novom spoju političko-privatno, bitnim činiocem društvenog događanja. Iz iskustva postaje jasno, kaže Rudeng, da je ne samo moguće već i da je nužno već sada proći kroz ličnu ljudsku promenu, pre revolucije. Ovo je saznanje učinilo da se proširi okvir političke akcije. Shvatilo se da je u okvirima današnjeg društva moguće ne

samo promeniti stare seksualne uloge, već promeniti i druge sfere individualnog i kolektivnog života: kreirajući dobrovoljnu radnu saradnju sa sebi bliskim ljudima i grupama. Pokušaji komunalnog života i rada su, naravno, bolni, ali oni će to biti i „posle revolucije“, smatra Rudeng. „Naša ambivalentnost prema drugim ljudima, strahovi i inhibicije prema sopstvenom telu, neće nestati, naročito ako se već danas s njima ne suočimo kao s političkim projektima. Ako se suočimo, barem ćemo steći pravi utisak do kog fantastičnog stepena smo interiorizovali inhibicije i iracionalnosti. Na mnoge od nas odnosi se ona tvrdnja da smo 'progresivni u našim glavama, a reakcionarni u našim telima'“. Granice se mogu uočiti i prevazići samo kroz lično iskustvo, i ne mogu se svesti samo na ekonomske mehanizme i moć države. Zato je nužno razviti koncepte političke emancipacije koji obuhvataju i uvid u „interiorizaciju seksualnog fetišizma, kapitalističke etike, estetike, itd.“ Nužno je stvoriti konkretnu praksu socijalizma, sledeći tragove utopijskog. Proces emancipacije mora se odvijati u preispitivanju i prevazilaženju bazičnih tendencija kapitalizma: podele rada, podele na privatno i javno, linearne vremenske perspektive.

Politicizacija i izlaženje privatnog iz svoje „zaslepljenosti“ je, prema mome mišljenju, jedan od značajnih oblika preispitivanja strukture i pretpostavki društva, podele rada i njegove nužnosti. Razmatranje nužnosti i posledica podele rada, i onaj utopijski pogled preko toga, omogućuje da se preispita i postojeći vid pojedinačne, grupne i klasne egzistencije, koja se zasniva na podeli rada, ali koja, i obratno, predstavlja njegovu pretpostavku. Profesionalna, linearno i hijerarhijski strukturirana organizacija pojedinačnog ljudskog bića koja postoji unutar podele rada ide zapravo smerom interesa društva, i iz toga se sama postavlja nad individuum kao spoljašnja, nužna sila. Razrešavanje dihotomije privatno/javno moguće je tek uz prevazilaženje parcijalizovane podele rada. Jedinственost i

povezanost dimenzija ljudskog bića moguće je ostvariti tek kada se izgube granice i oznaka podele na privatno i javno – kada to postane jedinstvena sfera ljudskog. Međutim, problem je kako privatno već sada artikulirati, izvući ga iz sopstvene neposredovanosti, učiniti ga bitnom tačkom analize i kritike „javnih“ kategorija. Pritom, ne treba pod privatnim imati na umu ono neupitno tradicionalno shvatanje (moja kućica, moj muž/žena, itd.), već kritičko i temeljno preispitivanje problema ljudske egzistencije – u sopstvenom biću, uvid u mogućnosti i nedovoljnosti.

Podela na privatno i javno značajna je i u analizi domaćeg/kućnog posla, o čemu je govorila Ketrin Parsons. Odvajanjem na proizvodni i neproizvodni rad, kućni posao je izgubio sve odlike proizvodnosti. To nije priznat posao, ne stvara ekonomsku vrednost, i često se smatra samo psihološkim odnosom. Međutim, porodica je jedinica u kojoj se reprodukuje radna snaga, i kućni posao, prema Ketrin Parsons, jeste proizvodni rad jer stvara upotrebnu vrednost. Ovaj fragmentarni, uskoproizvodni pristup problemima društvene reprodukcije zadržava i industrijska sociologija. Žena i porodica ostaju izvan kategorije radne snage. Parsons smatra da industrijska sociologija ne može porodicu ostaviti po strani, u privatnoj sferi, jer proizvodni rad i kućni posao tek zajedno čine celo polje društvene proizvodnje. Potrebno je zato razviti teorijski model koji bi ovaj problem celovitije razumeo.

Rita Liljestrom je istraživala 50 radničkih porodica u Švedskoj, pokušavajući da pronikne u odnos muškarac-žena u radničkoj sredini, kada oboje rade. Ona zaključuje da su njihovi odnosi još uvek tradicionalni jer žena i dalje ističe muža kao glavnog hranioca, čak i onda kada su materijalno ravnopravni. Ali uprkos tome, žena koja radi manje zavisi od muža. Za nju rad predstavlja društveno-psihološku vrednost, jer joj daje standarde učinka koje kao domaćica

nije imala, jer se kućni posao nikad ne „završava“. Možda je ovo razlog što su žene, prema rezultatima istraživanja, zadovoljnije na poslu, i što su manje kritične prema uslovima rada. Muškarci su u radnoj sferi svesniji svog nezadovoljstva, loših uslova rada, ali se zato u porodici pokazuje njihova konzervativnost i želja da zadrže odnos dominacije. Razlog tome može se donekle naći u težini njihovog posla, zbog čega im je najviše potreban odmor, da bi sledećeg dana bili spremni na novu eksploataciju sopstvenih snaga. Osim toga, Rita Liljestrom je ustanovila i značajnu podeljenu orijentaciju muškaraca i žena u slobodnom vremenu. Muškarci provode vreme u grupnim, sportskim aktivnostima, a žene razvijaju emotivne, prijateljske odnose. Prema njenom mišljenju to je obostrano uskraćenje, jer su žene socijalno izolovane, a muškarci psihološki i emotivno. Tako, svako ima samo polovinu repertoara.

Maren Bak je svoje (nenapisano) izlaganje posvetila razjašnjavanju problema pri proučavanju položaja žene. Šta je to *Women Studies* i kako treba da izgleda? Prema njoj, ovo proučavanje treba da bude deo nauke, ali aktivno usmereno ka promeni položaja žene, i povezano s pokretom za oslobođenje. Zbog ove aktivne, praktične komponente nije dovoljno sklop društveno-istorijskih problema žene samo „integrisati“ u postojeće teorijske okvire, ne dovodeći u pitanje i karakter nauka. Postojeće društvene nauke, smatra Bak, u svojoj podeljenosti i nisu, zapravo, u stanju da realno i adekvatno „progovore“ o problemima žene, niti su o njoj dosad govorile, čak i kada su se njom konkretno, tematski bavile. To je uvek na kraju bio govor o muškarcu. Žena je u naučnom promišljanju bila zanemarena, jer su društvene nauke po svom statusu deo javnosti, a javnost je i danas sfera kojom dominira muškarac, i koja se poistovećuje s njegovim svetom problema. Naučna istraživanja najčešće prilaze ženi na pogrešan način. Mitove koji već postoje u društvu ona prenose u „objektivno“ polje nauke, mešajući rezultate s

„pravom prirodom“ žene. Stare ideje o ženskoj pasivnosti, o njenom „mestu“ stoje iza mnogih istraživanja. Žena kao predmet istraživanja postaje ono što je i sam mit o ženi; i jedno i drugo je unutar pojma pasivnosti. A onda kada je istraživanje samo deskriptivno, i po nameri „neutralno“, opresivnost društva prema ženi ostaje nevidljiva i neprobojna. U pojmovnom i metodološkom aparatu društvenih nauka nestalo je pola čovečanstva (H. Roberts). Pojmovi su najčešće neadekvatni, isključuju sklop problema položaja žene, ne priznaju ih, a često ih i ne puštaju „unutra“. Teorijska artikulacija problema žene još je siromašna, a pojmovi su još uvek deo „muškog“ sveta. Osim nemogućnosti puke integracije problema žene u društvene nauke, on se, isto tako, ne može smestiti ni samo u jednu granu društvenih nauka. *Women Studies* moraju biti kritički aspekt analize svih fenomena društva, sa stanovišta žene. Zato je, smatra Maren Bak, nužno preispitati strukturu i podeljenost društvenih nauka, kojom se ljudski problemi veštački odvajaju na različite „naučne“ probleme. Celoviti problem položaja žene može biti delotvorna tačka analize i uvida u osnovne probleme društva, a naročito u princip dominacije i u njegovo opravdanje. Osim toga, za Maren Bak je od osobite važnosti da se preispitivanje sklopa problema žene vrši s njenog – ženinog stanovišta. Tek će se tada izbeći ona česta identifikacija represije društva s „prirodom“ žene. Potrebno je razvijanje pojmova, razumevanje sveta s dosad podređene i neartikulisane strane žene – uviđanje interesa i mogućnosti, odnos prema sebi kao prema samoodređujućem biću. Ženama je potrebna nova slika njih samih, i zato je nužan napor da se odgovori na pitanje šta to znači biti žena, i zašto to određuje sve ostalo. Potrebno je doći do nove predodžbe oslobođene žene. Kakva je to nova predodžba, i kakva može biti ženska kultura? Nije više dovoljna samo kritika postojećih predrasuda i društvenih ograničenja već i novo, pozitivno samoodređenje, „utopijska slika mogućeg“. U pokušaju da odgovori na to pitanje nauka ne može ostati u svojoj zatvorenosti i isključivoj

upućenosti na druge naučnike. Istraživanja treba približiti onima o kojima se govori, ženama, i njihovim realnim problemima.

Helena Roberts upoznala nas je s istraživanjem uloge lekara u životu sredovečne žene, koje je predstavljalo pokušaj da se medicini priđe i sa sociološkog stanovišta. Većina žena odlazi lekaru i radi traženja izlaza iz socijalnih i porodičnih problema. Žene u celini češće idu lekaru, i to uglavnom zbog psihosomatskih tegoba. Lekar, međutim, rešenje njihovih problema obično vidi u nastavljanju klasične uloge majke-domaćice. U svojoj profesionalnoj delatnosti on ima i određenu ideološku ulogu, predstavlja funkciju društvene kontrole, i često nameće svoja konvencionalna zdravorazumska gledišta. Probleme svojih pacijenata lekari vide u uskom, individualnom značenju, a ne u društvenom. Zbog toga je potrebno, smatra Roberts, osim pojma psihosomatskog koji implicira samo individualnu stranu problema, uvesti i pojam sociosomatskog.

Tema koja se u diskusijama često provlačila odnosila se na aktuelno kretanje i probleme ženskog pokreta na Zapadu. Svaka od učesnica pokušala je da upozna skup s onim što se događa u njihovim sredinama. Kao zajednički, pokazao se problem organizacije. Nehijerarhijske, neautoritarne, fleksibilne organizacije pokreta žena, u kojima nema „pravog“ članstva, već je dovoljno osećati se delom pokreta i delati u svojim slobodno odabranim okvirima (zasad najčešće unutar „grupa za osveščivanje“) — nastale su kao praktična kritika klasičnih političkih principa organizacije, vođstva, discipline, članstva, utemeljene ideologije, kao i političkih grupa Nove levice, koje su u borbi protiv autoriteta, buržoaskih ideala, škole, građanskog načina života, itd., zaboravile na problem dominacije nad ženom, produžavale je i smatrale „normalnom“ i u sopstvenom okviru, tj. od „pravih“ levičara – muškaraca. Takav način organizacije, za mnoge učesnice, pokazuje svoju snagu, ali i slabosti. Postoji značajna

i retka otvorenost u delovanju, ne traži se prihvatanje nečega što je neko drugi nametnuo. U tom okviru razvila se aktivna borba za pravo na abortus, alternativne predškolske ustanove, pomoć ugroženim ženama, razvijanje medicinske samopomoći, rađaju se novi časopisi, knjižare za žene, klubovi, izdavačke kuće itd. Takođe, u svojim počecima razvija se teorijska misao, koja pokušava da doprinese razumevanju i razrešavanju problema žene. Međutim, ovakva heterogena aktivnost, mada „radi“ na bitnim unutrašnjim i spoljašnjim stazama oslobođenja, ipak ne donosi i političku moć. Odsustvo centralizacije često ometa da se sazna šta se trenutno zaista događa, a onemogućava i da „najglasnije“ žene preuzmu vođstvo i zastupanje onih koje su „tiše“. Ove nejasnoće obilato koriste masovni mediji, svodeći celo događanje na spektakl udaljen od realnih problema, i trivijalno ga predstavljaju imajući pogotovo na umu još uvek snažne predrasude i strahove kod većine ljudi.

Položaj žene u Jugoslaviji bio je, naravno, problem kojim su se bavili svi naši učesnici, pokušavajući da rasvetle specifičnosti pokušaja rešavanja, oblika rešenja, ali i postojećih vidova dominacije. Osim toga, strane učesnice su, boraveći u našoj sredini i zapažajući najčešće ono što se može videti spolja, na dubrovačkim ulicama, pokazivale interes da nešto više saznaju o položaju žene kod nas. Kritičnost njihovih pitanja ponekad je nama samima govorila koliko se problemu položaja žene kod nas još nije prišlo na dovoljno ozbiljan i složen način. Međutim, u pokušajima da se odgovori na njihova pitanja nije se moglo otići daleko u produbljivanju problema i zbog njihove neupućenosti u istorijski okvir našeg nasleđa (o čemu ih je najviše obavestila Vesna Čulinović-Konstantinović), ali i zbog neprimetnog ali ipak prisutnog njihovog pogleda „odozgo“, koji je otkrivao diskretne crte kulturnog imperijalizma. Položaj žene u Jugoslaviji ne može se razmatrati samo po principu prostog upoređivanja s oblicima i dometima ženskog pokreta u Evropi i

Americi ako imamo na umu našu društveno-istorijsku specifičnost i oblike jednakosti koji su već osvojeni. Ipak, to nam ne daje pravo na mirno neproblematizovanje i nekritičnost. Ostati pri stavu da je kod nas, ako ne u celini a ono bar velikim delom, položaj žene rešen i doveden do jednakosti samodeterminacije značilo bi zanemarivati ono bitno što sobom nosi preispitivanje problema žene – da je to tačka složenog i kritičkog uvida u strukturu društva, i njegove psihološke pretpostavke. Takođe, nije dovoljno ostati ni na isticanju činjenice nerazvijenosti istorijskih, materijalnih uslova, na prećutnom stavu da je taj problem ipak „manje važan“ od drugih, gorućih. Društveno-psihološke razlike polova u tek načetoj patrijarhalnoj sredini imaju još dosta izgleda da se mnogima čine kao „prirodne“ razlike. Upravo zbog tog nasleđa, i zbog njegove reprodukcije čak i među mlađim generacijama, teško je ozbiljno i u celini postaviti problem oslobođenja žene, i upitati se o stvarnim razlozima za teškoću takvog postavljanja pitanja. Činjenica je da je dosadašnja emancipacija žene nosila, a i ne primećujući to, čitav sklop tradicionalne svesti i ponašanja žene i odnosa prema njoj. Identitet žene se još uvek često izvodi iz njenih klasičnih, „večnih“ vrednosti, njena sreća i „ispunjenost“ mere se njenim brakom i njenom decom. A uz to, u tradiciji patrijarhalnog, građanski monogamni brak je gotovo jedina varijanta ljudskog života. Alternativni oblici života, preispitivanje društvene uslovljenosti seksualnih uloga je pod velikim pritiskom ustaljene strukture odnosa. Zbog tog još uvek tradicionalnog i represivnog okvira mogućnosti koji se predstavlja mladima, a naročito ženama, mislim da je logično to što se onda preispitivanje njenog položaja svodi na uski splet problema, vezanih najpre za njene klasične funkcije. Problem žene kod nas još uvek ima svoj usko omeđeni prostor, granice koje ne treba da pređe. Retko se prelazi preko tih okvira i dublje zadire u nejednakosti koje postoje šire, u društvenim odnosima, ili se pak ostaje na mirnim konstatacijama. Čak i obrazovaniji ljudi olako prelaze preko tih problema. Tradici-

onalna struktura muškog autoriteta, iako oslabljena, ipak zadržava svoj temelj – dominaciju, i ostaje često netaknuta, a onaj izraženi „muški“ govor koji još uvek predstavlja jezik „svih“, ostaje neprimetjen. Jasno je da onda mnogi ne vide puteve afirmacije novog osećanja žene koja pokušava da izađe iz tradicionalnih okvira. Ne razmišlja se ni o vekovnim, a danas već nataloženim unutrašnjim preprekama s kojima se svaka žena suočava kada pokuša radikalnije da razreši svoju situaciju, i da izađe iz svoje društveno-psihološke determiniranosti. Ne uvidi li se postojeća istorijska frustracija žene, ne može se ozbiljno razmišljati o rešenjima, niti se može ostati samo na zakonskim jednakostima (obrazovanje, zapošljavanje itd.). Takva jednakost se onda još uvek zasniva na onoj dobrovoljnoj apstrakciji, na tvrdnji da smo već svi jednaki, i da nema bitne socijalno-psihološke razlike između muških i ženskih jer smo svi ljudska bića. Međutim, iza toga i dalje ostaje stvarna nejednakost u mogućnosti samoodređenja, u ponašanju, u dodiru, u slobodi pogleda na ulici, u aktivitetu, u definiciji sopstvenog bića, u konceptu ostvarenja itd. Čak i u razmišljanjima o problemu otuđenja i ljudske samorealizacije dimenzija ženskog problema je najčešće zanemarena iza opšteg pojma „čovjek“, koji se onda gramatički i smislaono razmatra u muškom rodu i okviru. Osim toga, najčešći okvir ljudske dileme predstavlja upravo dilema muškarca, njegova težnja za slobodom (izvan braka) itd. Pri tome, žena se obično ostavlja u svojim „željenim“ okvirima, shvaćenim kao njeno „slobodno“ opredeljenje. Iz bitne nejednakosti u slobodi afirmacije i oblikovanja svog bića izvodi se i „prirodna“ razlika. Još uvek je muškarac onaj „junak“ koji preispituje nedovoljnost postojećeg načina života. Zato je bitno i to kako probleme žene učiniti aktivnim delom ljudskog ponašanja, kako ih uočiti i doprineti da ih drugi vide.

O promenjenom položaju žene, ali i o nedovoljnosti takve promene govorila je Ruža First-Dilić. Savremeni društveni razvoj

postavlja sve veći zahtev za emancipacijom žene u društvu, što već dovoljno govori da društvena jednakost muškarca i žene još nije postignuta. Žene, koje čine većinu svetske populacije, smatra Ruža First-Dilić, još uvek žive u društvenoj organizaciji koju su one same kreirale, a u koju se sve više nužno integrišu. Kada se u teoriji i istraživanju meri društveni položaj žene, koriste se sledeći uobičajeni indikatori: posao, zarada, obrazovanje i kvalifikacije, napredovanje u profesionalnoj karijeri, porodične uloge, politička emancipacija (pravo glasa). Na osnovu njih meri se doprinos žene društvenom radu i proizvodnji. Ali, kako naglašava First-Dilić, lako se zaboravlja da je kategorija moći najhitnija od svih indikatora društvenog položaja. Zato je potrebno istaći da ženama, iako značajno, i sve više, doprinose društvu, po pravilu izmiče kontrola nad rezultatima sopstvenog rada, i kontrola nad materijalnim izvorima u celini. Zbog toga je, po njenom mišljenju, kategorija društvene moći jedan od nezamenljivih indikatora društvenog položaja žene. U tom smislu, zaposlenje žene ne mora značiti njenu emancipaciju, jer je, na primer, najveći deo ženske radne snage zaposlen u slabije plaćenim granama proizvodnje. Osim toga, žena je faktički izašla iz porodice ali je, takođe, i ostala u njoj sa svim obavezama koje je imala kad je bila samo domaćica. To je razlog što su njeni realni uslovi za napredovanje i usavršavanje bitno suženi. Potrebna je redefinicija njene uloge u porodici, radikalna promena ustaljenog načina porodičnog života.

O položaju žene, njenoj mnogostrukoj uslovljenosti i opterećenosti govorila je Anđelka Milić. Današnja žena suočena je s dilemama u kojima jedan izbor u velikoj meri određuje sve druge. Još uvek je ključna dilema posao-podružica, i ona se danas ipak ne može rešiti a da i jedna i druga sfera ozbiljno ne trpe. Kod zaposlenih žena opada stopa rađanja, ali postoji i suprotna tendencija: da žene napuštaju posao da bi se posvetile deci (jedno

istraživanje u BiH). Ta dilema je prisutna jer je organizovana pomoć društva još uvek nezatna. Žena i dalje nosi ceo teret porodičnih obaveza. Ona preuzima gotovo sve uloge u porodici, izostaje s posla kada je dete bolesno, pregleda domaće zadatke, pa preuzima i dosad tradicionalnu očevu ulogu – kažnjavanje. Pomoć muškarca u kući još je sporadična, i često se svodi samo na to da otac izvede dete u šetnju dok žena kuva. Ipak, činjenica da je žena zaposlena, i da je broj zaposlenih žena sve veći, promenila je njen dosadašnji podređeni položaj. Odnosi moći jenjavaju i pokazuju izvesnu promenu u korist žene. Međutim, još nije ispitano koje su to vrednosti značajne kod žena, niti postoji uvid u strukturu njene svesti. Mogućnost razrešavanja i radikalnijeg poboljšanja položaja žene nastaje, prema mišljenju Anđelke Milić, sadašnjim procesima društvenih promena – organizovanjem udruženog rada, koje nosi veću realnu mogućnost da ljudi konkretno rešavaju svoje probleme unutar svojih radnih zajednica, ili u mestu stanovanja. Socijalizacija porodičnih funkcija, mogućnost prevazilaženja porodičnih okvira i novi izgledi za izlazak žene iz svoje „ukotvljenosti“ postaju sada realnijim projektom.

Etnosociološka istraživanja Vesne Čulinović-Konstantinović svojom konkretnošću i slikovitošću donekle su nam pokazala „odakle dolazimo“. Njena analiza statusa žene u seoskom društvenom životu, analiza braka, svadbenih običaja, krvne osvete, i fenomena devojke-muškarca pokazala je da je afirmisani i viši status žene najčešće bio moguć tek kada su muškarci bili na neki od načina „onemogućeni“ u svojim pripadnim funkcijama. U vreme krvne osvete, po zakonu Leke Dukadžinija, žene su bile isključene, i jedine su smele da napuštaju kuću. One su i u fazi pomirenja porodica igrale odlučujuću ulogu. Unutar opšte dominacije žena je samo u izuzetnim situacijama zauzimala viši, ili ravnopravan položaj. Isto tako, na primeru Tobelije, devojke-muškarca, visok društveni položaj

i ugled bio je dostupan samo nekim ženama, i to u slučaju da u kući nema „muške glave“, da tako odluče roditelji, pa čak i samostalnom odlukom devojke do svoje 14. godine. Devojka-muškarac postaje deo najviše klase tradicionalnog društva, pripada socijalnoj grupi oženjenih muškaraca, učestvuje u svim odlukama. Ona postaje muškarac u društvenom značenju, i najčešće se i oblači i ponaša kao muškarac, što je još jedan dokaz da žena u tradicionalnoj strukturi može da izađe iz svog položaja tek kada izađe iz svoga pola.

I na kraju, još nešto o unutrašnjem ritmu seminara. Učesnice su pokušale da ostvare i ono što nije samo slušanje predavača (koji su najčešće dolazili i ubrzo odlazili). Pokušavale su da, boraveći zajedno više od dve sedmice, u dijalogu ostvare zajedničko preispitivanje na tom mestu, tražeći sopstvene linije uviđanja problema. Tako je osim onog planiranog dela postojao i drugi proces, pokušaj male radionice koja bi u razgovorima došla do otkrivanja problema iz svoje sopstvene dinamike, a ne samo povodom odslušanih izlaganja. Često se događalo da se dođe do saznanja kako je potrebno razgovarati o nečemu što je iz diskusija proizlazilo, a da to nije moguće jer je raspored bio već unapred određen, a dolasci predavača već isplanirani. Zato je više puta nedostajalo koherencije i u jednom i u drugom vidu aktivnosti. Pokušalo se baviti mnogim i često divergentnim problemima. Zato se došlo do zaključka da je potrebno, ukoliko se održi sledeći seminar o toj temi, omogućiti i učesnicama da učestvuju u planiranju programa i karaktera kursa, da budu upoznate s temama, i da se i same pripreme. Planiranje i nužnost organizacije u poslednjem času, što je čest slučaj na sličnim skupovima, učinilo je da učesnice nisu imale dovoljno mogućnosti da utiču na dnevni raspored. Bilo bi mnogo plodonosnije da je bilo moguće organizovati diskusije više prema interesima učesnika, a ne prema unapred utvrđenom rasporedu. Za ovo je nužno da i pozvani „predavači“ provedu makar nedelju dana na seminaru, što

bi omogućilo izvestan kontinuitet, a i obostrani doprinos. U naporu da se ove ograničenosti prevaziđu i da se razviju diskusije koje prevazilaze heterogena predavanja, boraveći najduže na kursu od svih „resource persons“, najviše su doprinele Ruža First-Dilić, Rita Liljestrom, Anđelka Milić i Fumiko Nišimura.

Iskustvo Simon de Bovoar*

R eč je o jednom od prvih tekstova koji se na prostorima bivše Jugoslavije bavio delom (i životom) Simon de Bovoar. Napisan je četiri godine pre objavljivanja prevoda seminalnog Drugog pola (Beograd: BIGZ, 1982), odnosno iste godine kada je u Beogradu održana konferencija „Drug-ca žena: Žensko pitanje – novi pristup?“. Rad se pojavljuje u okviru temata „Kritika građanske porodice“, neposredno iza prevoda tekstova Aleksandre Kolontaj i Eme Goldman. Zanimljivo je pomenuti da je ovaj neupitno feministički esej, posvećen jednoj znamenitoj filozofkinji čije se ime pominje i u naslovu, grafički obrađen tako da se na tri stranice teksta pojavljuje samo Sartrova fotografija. Iako to na prvi pogled može da iznenadi, grafičko rešenje sasvim odgovara poruci koju Žarana Papić želi da prenese: čak i žena koja je mogla sebi da omogući da se – bar naizgled – ne bavi sobom, jer je bila potpuno zaokupljena svetom i njegovim smislom; žena koja je bila ikona svoga vremena; žena koja je osvojila svoju nezavisnost i pravo na alternativnost – čak i jedna takva žena nije uzmakla patrijarhalnim očekivanjima i nadanjima u samoj sebi. Zato je De Bovoar važna za Žaranu Papić: ona pokazuje da spoljašnje okolnosti, ideološko ukidanje patrijarhata, čak i u slučaju žena koje su obdarene sposobnošću da iskoriste sve svoje potencijale u takvim okolnostima, naprosto nisu dovoljne. Neophodna je korenitija promena.

Govor o položaju žene i pokušaj razmatranja njene sadašnje ili pak istorijske, vekovne degradacije ne može opstati samo unutar neophodne, ali još uvek apstraktne društveno-ekonomske analize.

* „Iskustvo Simone de Beauvoir“, *Vidici*, br. 5/6, 1978: 20-22.

Takva jedna analiza (koja kod nas nije ni obimna a ni dovoljno prodorna) može pronaći istorijski niz uzroka koji njenu podređenost čine doslednom pojavom kroz sva istorijska razdoblja. Ona može doći do uvida da je žena uvek ostajala po strani društvenog događanja, da je svojim ograničenjem na ulogu majke i domaćice mnogo više ostala u biološkom nego muškarac, kao i da je u čitavom sklopu stoga formirala skup osobina koje se olako smatraju njenim „prirodnim“ i večnim crtama karaktera. Ali, najčešće, i ne primećujući to, takva analiza ostaje na nivou „objektivnog“ i spoljašnjeg i ne zalazi u ono što, takođe, čini totalitet ženine podređenosti – u sferu njene subjektivnosti, njenog unutrašnjeg iskustva, u polje uviđanja puteva, mogućnosti, a naročito granica sopstvenog oslobađanja. Društveni uslovi emancipacije žene (mogućnost ravnopravnog učešća u javnom životu, jednaki uslovi zaposlenja, olakšani uslovi odgoja dece) obično se uzimaju kao već dostignuti i ostvareni nivo emancipacije, mada ženina „uronjenost“ u porodicu ostaje i dalje njena osnovna determinanta, a njena struktura ponašanja i poimanja sebe i svojih snaga skoro nimalo ne izlazi iz granica patrijarhalnog položaja. Zanemarivanje ovih subjektivnih, unutrašnjih aspekata položaja žene, koji su dakako ravnopravni s onim objektivnim aspektima, vodi iskrivljenom i praznom viđenju totaliteta problema, i pokazuje granice takvog shvatanja emancipacije. Takođe, mora se naznačiti i to da društveni uslovi emancipacije žene definišu mogućnosti, olakšanja i razrešenja problema samo unutar položaja žene *u porodici*, što jasno govori o tome koja se njena uloga i dalje smatra primarnom.

Teorijsko razmatranje korena podređenosti žene i puteva njenog „izlaska“, kao i utemeljivanje principa emancipacije, kod nas najčešće zanemaruje čitavo jedno područje koje je neophodan momenat da bi emancipacija zaista bila delatna. To je područje unutrašnjeg iskustva žene – kako ona sebe doživljava, u kojim pojmovima sebe

tumači, šta misli o sebi i mogućnosti svoje emancipacije, koje granice već sama sebi postavlja, koje puteve izabira. Interiorizacija sopstvene podređenosti, prihvatanje spoljnih granica kao vlastitih, uviđanje da su spoljne prepreke još uvek snažne i skoro neuništive – i dalje ostaje suštinska osnova koja, pored društvenih uslova nejednakosti polova, reprodukuje njen tradicionalni položaj.

Opređeljujući se za unutrašnji prostor žene kao za neizbežan činilac njene emancipacije i nastajanja subjektom neophodno je razmotriti osnovni problem – kako da žena (u sebi, ali i kroz svoje delanje) izađe iz svih onih „pravila“ koja unapred definišu njeno biće, ulogu, aktivnost, zadovoljstva, domete i ograničenja, i kako da ih samostalno i samosvesno oblikuje prema meri svojih želja i osećanja sebe. Bogat i iscrpan materijal o tome kako je jedna žena pokušala da ostvari svoj projekat samodefinisanja i izgradnje sopstvenog bića dala je Simon de Bovoar /Simone de Beauvoir/ u svojoj autobiografiji, u svom delu o položaju žene *Drugi pol*, kao i u svojim romanima (naročito *L'invitée*). Osim toga, odnos koji je ona izgradila sa Žan-Polom Sartrom /Jean-Paul Sartr/ takođe je neodvojiv deo njenog identiteta i pokušaja drugačije egzistencije. Važno je, stoga razmotriti i unutrašnju dinamiku ovog, načelno ravnopravnog odnosa, i pokušati uhvatiti suptilne tonove dominacije.

Kroz istoriju, pa i danas, skoro jedini ljudski (a vrlo često neljudski) odnos između žene i muškarca bio je u vidu *para* kao zajednice koja se odmah pretvarala u brak, a zatim uskoro i u porodicu, koja onda determiniše ženinu podređenost u cilju opstanka postojećeg načina produkcije i reprodukcije društva. Zanimljivo je, stoga, analizirati ljudski odnos udvoje koji, kao u slučaju Simonde Bovoar i Žan-Pola Sartra, ne sadrži nijedan „produženi“ konstitutivni elemenat porodice koji je unapred određivao ulogu žene, njeno mesto i granice. Osim toga što su se u svom odnosu oslobodili porodičnog „zatvora“,

oni su proklamovali načelo ravnopravnosti i jednakosti, pa su čak i pretpostavili moguće odnose sa drugim osobama. Pokušali su da prevaziđu sva ona pravila koja društvene konvencije ili pak njihova interiorizacija nameću ljudskom odnosu udvoje, i sputavaju dva bića u njihovim prirodnim, stvarnim željama i mogućnostima. Suočili su se sa problemom slobode i totaliteta pojedinca koji svoje bogatstvo ne može iscrpiti u *jednom* odnosu. Prihvatili su mogućnost odnosa sa drugim osobama, ali pritom nisu hteli da ostanu u klasičnim okvirima vernosti-nevernosti, pripadanja-napuštanja, već su pokušali da razreše i prevaziđu situaciju postojanja poligamnih želja, koja u klasičnoj monogamnoj ljubavi ima samo jedan jedini ishod – raskid. Takođe, uspeali su da izmaknu „idiotizmu“ zajedničkog života i da zadrže svoju posebnost, odrede svoju delatnost i ostvare mnogima nedostupnu nezavisnost.

Upravo zbog tih njihovih dostignuća i uvida u postojeću ograničenost ljudskog odnosa udvoje, potrebno je malo pobliže razmotriti strukturu ovakvog odnosa: valjalo bi pokušati da se dokuči „mehanizam“ njihove nezavisnosti, jednakosti, otvorenosti prema drugima; treba prodreti u njihov „odnos snaga“ i pokušati odgovoriti na pitanje *ko je* određivao principe slobode i otvorenosti u njihovom odnosu, kakvo je mesto sama sebi „dala“ Simon de Bovoar, i šta je pri tom sebi učinila. Sva ova pitanja donekle opravdavaju da se interpretira i interveniše u njeno iskustvo kako ga nam je sama predstavila u svojoj autobiografiji,¹ mada nam ono i nije u celosti dostupno jer postoje mnoge stvari koje, kako sama kaže, „namerava da ostavi u tami“.²

1 Simone de Beauvoir, *Memories of a Dutiful Daughter (Mémoires d'une jeune fille ranchoses)*, Penguin, 1968; *All Said and Done (Tout compte faite)*, Penguin, 1974 (koliko mi je poznato samo su prve dve knjige njene autobiografije prevedene na naš jezik), *The Prime of Life (La Force de l'Age)*, Penguin, 1974, *The Force of Circumstance (La Force de choses)*, Penguin 1974.

2 *The Prime of Life*, str. 8.

Međutim, i pored toga, mislim da je bitno razmotriti njen pokušaj da ostvari „poduhvat razvitka svog života“;³ jer i onda kada pokušaj-projekat izgleda u potpunosti, tj. u skoro svim dimenzijama ostvaren i promišljen, kako to Simon pokušava da nam prikaže, ipak ostaju sfere koje nisu ušle u vidokrug preispitivanja svoga bića, postoje granice koje su se prihvatile kao deo „ostvarene“ nezavisnosti – ostaje sfera unutrašnjeg ustrojstva žene koja i dalje na tih, ali zaslepljujuć način, proizvodi poredak koji muškarcu daje prednost. Preispitivanje svih dosadašnjih vidova egzistencije žene, a naročito analiza svih onih pokušaja *rešavanja* problema – izlaska iz podređenosti, definisanja sopstvenog bića, ravnopravnosti u postavljanju principa ljudskih odnosa, predstavlja put ka temeljnijoj nezavisnosti i izgradnji subjekta.

Simon de Bovoar je odrasla u tipičnoj, dobrostojećoj građanskoj porodici⁴ koja je dosledno sprovodila svoju vaspitnu građansko-puritansku funkciju. U kući se ništa nije bacalo, vreme i novac bili su raspoređivani strogom ekonomičnošću i tačnošću, deca su nosila odeću dok se ne bi izlizala, a čak su se Simon i njena sestra igrale igara u kojima je cilj bio imati što veći profit. Muške i ženske uloge su bile strogo definisane i razdvojene, jer je njen otac tvrdio da je „žena ono što od nje napravi njen muž: na njemu je da od nje napravi nekoga“;⁵ a majka je bila „sklona tome da seksualnost pobrka sa porokom: ona je telesne želje uvek vezivala za greh“.⁶ Sasvim je logično da je u takvoj atmosferi nago telo bilo izvan ljudskog, jer Simon kaže da „nikada nije videla odrasle drukčije do hermetički obučene od glave do pete; a za vreme kupanja Luiza me trljala takvom žestinom da je svako samoprocenjivanje bilo nemoguće; osim toga učili su me da nikada ne gledam svoje nago telo i morala sam da se dovijam da

3 *Ibid.*, str. 360.

4 Ne zove se slučajno prva knjiga autobiografije *Uspomene dobro odgojene devojke*.

5 *Memoirs of a Dutiful Daughter*, str. 36.

6 *Ibid.*, str. 30.

promenim rublje a da se potpuno ne razgolitim. U našem svetu, telo nije imalo pravo da postoji“.⁷

Međutim, i pored toga što je, kako priznaje, ipak bila „poslušni odraz volje svojih roditelja“,⁸ ona je u takvoj situaciji koja je mnoge „odgojene“ devojke neminovno odvela klasičnoj ženskoj ulozi i svim pratećim „suptilnim“ osobinama – pokušavala da pronade *izlaz* u svojim za ženu neobičnim osobinama, u svojoj inteligenciji, neumornom radu, i u želji da postane književnica. Htela je da „pobegne iz uskog kruga u koji je bila zatvorena“.⁹ S druge strane, način njenog rešenja, prema mišljenju Margaret Volters /Walters/, bio je obojen kapitalističkim pojmovima jer je ona svoje detinjstvo shvatila kao doba za akumulaciju znanja,¹⁰ a svoj život kao sopstveni proizvod, ubeđena da se „sve mora iskoristiti, pa i sopstveno biće do krajnje granice“.¹¹ Osim toga, u izgradnji njene ličnosti značajnu ulogu je odigrala njena dominacija nad mlađom sestrom, nad kojom je imala „stvarnu vlast“, i zahvaljujući njoj je „potvrđivala svoje pravo na ličnu slobodu; ona je bila moja saučesnica, moja potčinjena, moja tvorevina“.¹²

U ovakvom sklopu okolnosti ona je ipak uspela da izbegne klasičnoj ženskoj sudbini i da, za razliku od mnogih žena, razvije snažan ego, koji će joj kasnije, prema sopstvenom priznanju, ipak „predstavljati smetnju da shvati istoriju, druge ljude, pa čak možda i sebe samu. Priznaje da je čak „težila da sebe vidi, barem u detinjstvu,

7 *Ibid.*, str. 58.

8 *Ibid.*, str. 31.

9 *Ibid.*, str. 55.

10 Margaret Walters, „The Rights and Wrongs of Women: Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau, Simone de Beauvoir“, u J. Mitchell i A. Oakley (eds.), *The Rights and Wrongs of Women*, London: Penguin, 1976.

11 *Memoirs of a Dutiful Daughter*, str. 66.

12 *Ibid.*, str. 45.

kao Jednu i Jedinu“.¹³ Simon de Bovoar sebi postavlja dva osnovna zadatka – da živi punim životom i da postane spisateljica: „Moj sopstveni posebni poduhvat bio je razvitak mog života, za koji sam mislila da leži u mojim rukama. On je morao da zadovolji dva zahteva, koje sam ja u svom optimizmu smatrala identičnim: on mora da me učini srećnom i da mi celi svet stavi na raspolaganje“.¹⁴

Za razliku od žena njenog doba ona pokazuje začuđujuću čvrstinu u izgradnji principa kojim bi život podredila sopstvenim ciljevima. Ona čak donekle priznaje i opsesivnost svojih radnji. Dok je imala službu u Marseju, četvrtkom i nedeljom ona bi, dok traje dan, bez prestanka hodala, u espadrilama i sa par banana, i istraživala krajeve – a da se zapravo nikada nije upitala zašto to radi, jer bi joj to pokvarilo zadovoljstvo. Ipak, time je ona u samoći razvijala svoje navike i svoja zadovoljstva. Postavljajući sopstveno biće kao predmet svoje delatnosti i pokazujući ogromnu energiju u izgradnji svoga „karaktera“, Simon je ceo svoj život sebi postavila kao *projekat*. Njena autobiografija nije samo skup sećanja, niti je to puka isповest, već je u njoj sve brižljivo strukturirano da „pokaže tezu o njenom sopstvenom životu“.¹⁵ U tom smislu, ona jeste žena-projekat (ili kako je naziva Walters – *self-made woman*), i to, po sopstvenom uverenju, *ostvaren* projekat jer je izbegla mnoge zamke koje su joj se kao ženi nametale – izbegla je da postane objekat, sama je kreirala i potvrdila svoju slobodu.

Sa takvom svešću o svojim dostignućima, Simon tvrdi da joj njena vlastita ženstvenost nije nikada bila teret i da je izbegla „teret potlačenosti koji tako briljantno analizira u *Drugom polu*“.¹⁶ Simon je

13 *Ibid.*, str. 59.

14 *The Prime of Life*, str. 360.

15 Walters, op. cit., str. 352.

16 *Ibid.*, str. 353, i intervju sa S. de Beauvoir u *Le nouvell observateur*, od 14. februara 1972.

izgradnju sopstvene ličnosti postavila sebi kao projekat, ali mislim da nikada nije u dovoljnoj meri preispitala šta taj njen projekat zapravo znači i šta sve pretpostavlja, mada je na početku druge knjige to sebi jasno postavila za zadatak. Čvrstina njenog projekta omogućila joj je možda da dosledno sprovede svoju nezavisnost i da „uspešno“ prebrodi dileme i tegobe. Međutim, način na koji je rešavala svoje probleme sprečavao ju je da sebe dosledno preispita, da dođe do temeljnih saznanja o sebi, o svojim strahovima, i o svom odnosu sa Sartrom – da se zaista suoči sa protivrečnostima koje je proživljavala. U nemogućnosti da prodre u mehanizam vlastitog projekta koji joj je često nudio samo racionalizacije umesto stvarnog doživljavanja, ona, smatrajući sebe „ostvarenom“ osobom, uspostavlja *superiorni* stav prema onim ženama koje su živele kao „zavisne osobe“ i koje su joj govorile o svojim teškoćama, zamkama, preprekama. Smatrala je da je njena lična situacija „vrlo različita“ od njihove jer je „bila pisac“, a ni problem se nije nje „direktno ticao“. ¹⁷ Ona je bila nešto drugo.

Započinjući svoju ego-izgradnju još u ranoj mladosti, Simon de Bovoar je završetkom svog školovanja 1929. godine u potpunosti zakoračila u polje slobode i nezavisnosti. Ta godina je novo doba za nju – napušta kuću svojih roditelja, postaje ekonomski *nezavisna*, prekida stara prijateljstva i susreće Sartra. Kako sama kaže, sloboda koju je tada posedovala bio je „najzanosniji aspekt njenog povratka u Pariz 1929. godine“. „Bila sam zapanjena otkrivajući neumornu živahnost u svojim kretanjima.“ ¹⁸ Ogromnu snagu izvlačila je iz svoje izabrane profesije nastavnice, pritom je osećala da je „duboko opremljena za sreću“, a uz sve to sreća je te godine „sapatnika koji je kročio njenim vlastitim putem“. ¹⁹

¹⁷ *The Prime of Life*, str. 572.

¹⁸ *Ibid.*, str. 11.

¹⁹ *Ibid.*, str. 28.

Odnos sa Sartrom Simon predstavlja kao „nesumnjivi uspeh njenog života“, koji nikada nije uspostavio onaj karakteristični i naoko neizbežni odnos superiornosti/inferiornosti. Preispitati ovaj odnos, ustanoviti osnovu njihove privrženosti, i dokučiti Simonino *osmišljavanje* tog odnosa – bitno je za analizu njihove načelne i „sprovedene“ ravnopravnosti. Međutim, i pored njene iscrpne i naizgled dosledne samoanalize, nastaju teškoće u ovom pokušaju jer se dobija utisak da je upravo taj odnos „odsutan iz srca njene životne priče“,²⁰ i da zapravo to nije stvarni predmet njenog preispitivanja sopstvenih ostvarenja. Ipak, i pored toga ima u njenoj autobiografiji dovoljno indikacija (barem onoliko koliko nam je to Simon dopustila) da se ova dinamika slobode i ravnopravnosti detaljnije razmotri. Simon de Bovoar priznaje da je Sartr u potpunosti odgovarao „sapatniku iz snova za kojim je čeznula od svoje petnaeste godine“,²¹ da je on bio njen *dvojniki* sa kojim će uvek biti u stanju sve da deli, i da joj je on davao „apsolutnu nepomućenu sigurnost“. Time je pokazala da je i njen put bio određen dugogodišnjim čežnjama i da je imala makar deo ženske romantičnosti onoga doba, koja se ticala patosa „sudbonosne“ odluke za pravog muškarca svog života. Mada načelno i jedno i drugo prihvataju duboku jednakost dva pola, i mada Simon jasno stavlja do znanja da Sartr „nikad nije isticao svoju nadmoć“,²² ipak se stiče utisak, koji se neprekinuto nameće kroz čitavu autobiografiju, da je ona „dobrovoljno“ i objektivno, u skoro svakom svom iskazu, isticala i sama zasnivala Sartrovu *superiornost*. Ona čak tvrdi da bi odbijanje da prizna njegovu superiornost bila „stvarna izdaja njene slobode“.²³ Analizirajući Sartrove osobine, uvek je u njima pronalazila neki razlog koji je nužno uspostavljao

20 Walters, op. cit., str. 369.

21 *Memoirs of a Dutiful Daughter*, str. 345.

22 „Razgovor Simon de Bovoar i Žan-Pola Sartra o ženskom pitanju“, u *Žensko pitanje*, Jovan Đorđević (ur.), Beograd: Radnička štampa, 1975, str. 252.

23 *The Force of Circumstances*, str. 661.

njegovu *prednost* nad njom. Sartrova sigurnost u sebe, već formirana „prodorna“ psihološka struktura, koja ne poznaje klasične „ženske“ probleme povučeniosti i nesigurnosti, i koja ide ravno prema svome cilju, ne dozvoljavajući da je u tome spreče čak ni lične nevolje, njegova neumornost u izgrađivanju sopstvenih teorija i vlastitog verbalnog univerzuma – sve su to bile osobine koje su prema njenom mišljenju bile nesumnjivo nadmoćne u odnosu na njene (makar i samo teorijske) sklonosti prema „sistematskom provociranju čula“, prema krajnostima u piću i seksu, prema njenoj želji da se suoči sa stvarnošću punoj protivrečnosti, a da je pritom ne reducira na simbole koji se mogu verbalno izraziti. I mada je Sartr zaista bio na *njenoj* strani kada joj je pomagao da zadrži ono najbolje u sebi – ljubav prema ličnoj slobodi, radoznalost prema životu, ipak ona sebi samoj nije dozvoljavala da otvorenost koju je u sebi osećala prema svetu dosledno sprovodi i u svom životu, i da osvoji aktivitet koji je tek samo teorijski pretpostavljala. I zato, ne dajući sebi otvorenost, čak je tumačeći kao svoju inferiornost, Simon je zapravo sama (ili možda ipak uz Sartrovu pomoć) uspostavila odnos u kome je Sartr uvek bio *ispred*. Prihvatila je *poredak* njihovih dvaju bića i to, kako sama kaže, sa punom slobodom. Ipak, ona pritom ne uviđa da je u sebi već imala takvu pretpostavljenu hijerarhiju koja je izašla iz njenog građanskog okvira i načina njene sopstvene duhovne izgradnje. Zato se, čini mi se, može reći da je Simon de Bovoar u svom iskustvu, dosledno odbijajući mitologiju žene, u traženju izlaza zapravo došla do prihvatanja muške mitologije²⁴ i idealizovala vrednosti koje su sve, kako i sam Sartr kaže, „pod pečatom muškarca“.

Ono što je na najpresudniji način odredilo Sartrovu superiornost bilo je „njegovo dublje i šire *znanje* o svemu“, a naročito njegova „mirna ali ipak skoro mahnita strast sa kojom se pripremao za

24 Walters, Op. cit., str. 356.

knjige koje će napisati²⁵ (podvukla Ž. P.). Prihvatajući pojmove univerzalnosti, racionalnosti i objektivnosti, a i vezujući se za radipisanje kao za suštinski vid ljudske samorealizacije (ali i kao svojevrsno ego-putovanje), pretpostavljajući Znanje kao netaknutu vrednost, i prihvatajući intelektualizam koji onda nužno uspostavlja *razliku* između ljudi po njihovom znanju – tj. opredeljujući se za *istovetnu* hijerarhizovanu strukturu vrednosti, Simon de Bovoar je zapravo u toj jednakosti morala da prizna da je Sartre, zahvaljujući svojoj istorijskoj prednosti, otišao „dalje“ od nje. I mada se u *Drugom polu* trudila da pokaže zašto žena još uvek ne uspeva „da ispituje bazične probleme sveta“,²⁶ ona tu nemogućnost sebi priznaje samo na „opštem“ planu filozofije i racionalnog saznanja, a ne i na planu sopstvenog životnog događanja. Prema mom mišljenju, ona ne dotiče principe *njihovog odnosa* (na kojima se i zasniva Sartrova prednost, zahvaljujući „priznatim“ vrednostima znanja, racionalnosti, logičnosti) i ne uviđa da je odustala od preispitivanja ne samo premisa egzistencije na globalnom planu, već, takođe, i na nivou *sopstvenog* postojanja, odnosa prema Sartru, slobodi, bivanju subjektom – na kome se na ravnopravan način (sa onim globalnim) mogu preispitati premise ovoga sveta i njegovih temelja.

A i onda kada se nije radilo samo o intelektualnim dometima, može se dosledno pratiti činjenica da je Simon sebe uvek postavljala *iza*, dajući sebi uvek malo *manje*. Ona u potpunosti uviđa i priznaje Sartrovo opredeljenje za slobodu i otvorenost, razume njegov otpor ideji da ima profesiju, tome da mora on sam nekome da nameće pravila, da postane porodičan čovek – da se podredi kategoričkim imperativima Doba razuma. Divljenje koje ona ima prema ovim Sartrovim osobinama i neskriveno pokazuje, nagoveštava nam njeno osećanje da to nisu i njeni problemi, da su joj daleki, nepristupačni.

25 *Memoirs of a Dutiful Daughter*, str. 340-341.

26 *The Prime of Life*, str. 41.

Kada, puna simpatije, tvrdi kako je Sartr platio „dobru cenu“ Dobu razuma, onda pritom ne primećuje da ne govori o tome koliko i šta je ona tom istom dobu prinela kao svoju „cenu“. U trenutku Sartrove ozbiljne depresije zbog monotonije njihovog budućeg života, u kome mu je skoro sve već bilo trasirano i ostavljalo samo jednu avanturu – pisanje knjiga, Simon odbija da prihvati sve implikacije takvog osećanja, odbija da deli njegovu anksioznost i racionalizacijom pokušava da se udalji od tog „razarajućeg iskustva“. Problem sužavanja vlastitih mogućnosti u društvenoj podeli rada ona sebi nikada nije otvoreno postavila, smatrajući da je za nju profesija bila nešto što je ona izabrala, i da je karijera u koju se zaglibljavala Sartrova sloboda – za nju značila oslobođenje. Ovde se jasno može uočiti *istorijska* razlika u njihovom doživljavanju sopstvenih mogućnosti i granica koje im društvo postavlja, jer Simon nije mogla tako lako da se otrgne čarima svoje tek osvojene slobode koja je drugim ženama bila nedostupna – od svoje profesija. Zato i nije mogla u potpunosti da oseti sva ograničenja koja je i njoj nametalo „Doba razuma“. Međutim, u samoposmatranju joj izmiče činjenica da je skoro u isto vreme kada je Sartr proživljavao krizu, odbijajući „socijalni ritam“ koji se nameće i sužava njegovu egzistenciju, i ona, takođe, imala problem koji samo na prvi pogled izgleda društveno autonoman – nametao joj se problem starosti, osećala je da njena radoznalost više nema onih svežih i zaslepljujućih otkrića. Ono što je kod Sartra bio problem „socijalnog ritma“, kod Simon se iskazuje u vidu suočavanja sa „biološkim ritmom“. Ostajući mnogo više u biološkom, kao odrednici svoje sudbine, Simon dalje još više sužava spektar svojih sumnji jednom klasičnom „ženskom“ formulacijom, tvrdeći da je za nju samo Sartrovo postojanje „opravdavalo svet“²⁷, dok njemu, kako kaže, ništa nije moglo dati takvo jedno opravdanje, već je morao da se suočava sa svetom bez „oslonca“. I kod Simon de Bovoar se dogodilo ono tradicionalno identifikovanje sveta sa *svojim* muškarcem, koje je onda donosilo i onu „nepomućenu sigurnost“.

27 *Ibid.*, str. 212.

Prevazilaženje granica monogamnog odnosa, otvorenost prema celovitim odnosima sa trećom osobom, koje su oboje sprovodili, pa čak i bili po nekoliko godina u *drugim* odnosima, predstavlja jedan od njihovih najinteresantnijih ljudskih ostvarenja. Međutim, imam utisak da je i u formiranju principa njihovog slobodnog kretanja prema drugim osobama Simon sebi dala pasivniju ulogu. Mada Sartr u svom intervjuu govori da je Simon „smatrala da treba da ima odnose sa više muškaraca u životu, i nije želela da je odnosi sa mnom u tome spreče“;²⁸ ipak u njenoj autobiografiji to više izgleda kao njeno *prihvatanje* načela koji su, presvega, bili u skladu sa Sartrovom „prirodom“ koja je odbijala monogamiju, kao i sa *njegovom* čvrstom namerom da se ne odrekne „zanosne raznolikosti“ žena, pri čemu se opet primećuje ono Simonino divljenje prema Sartru i isticanje da je on uvideo granice monogamije. Izgleda da je u velikoj meri Sartr konceptualizovao njihov odnos, interpretirao ga, određivao okvir i suštinska značenja, ali, pre svega, onako kako je on to video u sebi, u svom univerzumu. „*On mi je objasnio stvar u svojoj omiljenoj terminologiji: Ono što mi imamo, rekao je, je suštinska ljubav; međutim, dobro je za nas da doživimo moguće ljubavne odnose*“²⁹ (podvukla Ž. P.). Simon je prihvatila princip i naravno i posledice koje su iz njega proizlazile, mada imam utisak da njena želja prema drugim osobama nije bila jednakog intenziteta, tj. da nije osećala preveliku „zanosnu raznolikost“ među muškarcima, i da joj je dugo bio primaran upravo njihov odnos. Takođe, ona priznaje da je osetila u tome trenutak straha, ali ga je potisnula, smatrajući ga samo dokazom svoje slabosti. Njihov dogovor da dve godine žive u najvećoj intimnosti, ali da se posle razdoje i ponovo sretnu posle nekoliko godina, Simon je izgledao „kao veliki ponor koji se pomaljao na horizontu i ispunjavao strahom od smrti“.³⁰

28 *Ilustrovana politika*, broj 953, 82: 1972.

29 *The Prime of Life*, str. 22.

30 *Ibid.*, str. 65.

Našla se u klasičnoj situaciji vezanosti za jednu osobu istovremeno pokušavajući da se tom osećanju odupre (ali i da ga prikrije). To je ispunjavalo strahom. Neizvesnost takvog odnosa izaziva osećanje kraja, uništenja, jer ta osoba počinje da predstavlja sve, svet, telo i život. Ali, u ovo protivrečno iskustvo vezanosti Simon nije zakoračila otvoreno, već je pokušala da ga umanjí, smatrajući ga u svom racionalizmu (ili možda i u svojoj želji da ne „izostane“) pukom slabošću, želeći da ga savlada ili ga pak izbegavajući, govoreći da nije mnogo razmišljala o sopstvenom ponašanju jer je bila „suviše zaokupljena svetom u celini“. Ovde se ispoljavaju granice njene „izgrađene“ ličnosti koja se sa suštinskim protivrečnostima suočava tako što ih potiskuje ili umanjuje. Ona ne zalazi duboko u svoje strahove, kao ni u svoje snove, i često pokušava da nas ubedi da „nije često podlegala ovim krizama“ i da je njen život „ubrzo“ uspostavljao svoje čvrste temelje.

Principi njenog projekta nisu joj dozvoljavali da se suoči sa problemima koje je osećala. Odvojena od Sartra, ona oseća *telesnu želju*, otkriva da i telo ima „svoje čudi“, i da joj se protiv njene volje javljaju osećanja razlamajućeg intenziteta, koja izmiču njenoj kontroli i nadvladavaju sve njene odbrane. Doživljavajući iskustvo da joj telo prekoračuje „svesno“ opredeljenje za jednu osobu, Simon, kao i ogromna većina žena, umesto da otvori puteve *svog* senzibiliteta, tu svoju mogućnost potiskuje osećanjem krivice, pronalazeći čak termin „sramotna bolest“. Ona propušta da svoje želje postavi za temelj oblikovanja sveta i ljudskih odnosa, pa i odnosa sa Sartrom. A skoro istovremeno sa ovim „obuzdavanjem“ tela, Simon prolazi kroz teško iskustvo odnosa „utroje“, u kome se oseća podređena i koji je u potpunosti nastao iz Sartrovih motiva, raspoloženja, želja, i naravno – Simoninog kompromisa. Njihov odnos sa Olgom, studentkinjom, u koji je Sartr uneo svoju želju za „sentimentalnim monopolom“, izazvao je kod Simon ljubomoru koja nije bila izazvana pukom

posesivnošću. U tom odnosu ona nije mogla da ostvari *svoj* način viđenja situacije, već se malo-pomalo podređivala Sartru tako što je njena „želja da se saglasi sa Sartrom po svim pitanjima prevagnula nad željom da Olgu vidi drugačijim očima nego što su njegove“.³¹

Ona podleže Sartrovoj šemi, odustaje od svog nezavisnog viđenja koje je ispunjava strahom i ostaje dosledna u svojoj identifikaciji sa njim. Ni ovaj put ona ne zadire dovoljno u ovaj konflikt u sebi, ni u koren svoje snažne želje da po svaku cenu održi jedinstvo sa Sartrom, a pogotovu ne preispituje (ili o tome ne želi da govori) čitavu *osnovu* odnosa koji je oduvek smatrala suštinskim, i nikada ne govori o svojim *negativnim osećanjima* prema Sartru koja su, sigurna sam, bila neizbežna u takvom pokušaju da se prevaziđu unutrašnje i spoljne konvencije i strukture građanskog monogamnog odnosa, i njegova „simbiotska vezanost“. Simon, u ovom slučaju, sebi zabranjuje da pokaže rezervisanost ili ravnodušnost, i daleko je od toga da otvoreno pokaže svoj bes, ili mržnju. Suptilna podređenost Sartru, prihvatanje svih njegovih inicijativa, odbijanje da potraži izlaz iz svog straha (osim u pisanju), prikrivanje unutrašnjih otpora i tegova – govori o tome da je ona prihvatala principe slobode, ali ih nije aktivno postavljala u skladu sa svojim željama, čak i onda kada su oboje, posle rata, imali razvijene nezavisne odnose, Simon je, na primer, svoj odnos sa Nelsonom Algrenom započela onda kada je Sartr zamolio da ostane još neko vreme u Americi jer je on bio u odnosu sa M.

Sve ovo, čini mi se, pokazuje da žena još uvek svoj identitet određuje tek *unutar* nekog unapred postavljenog okvira, i da ne postavlja ravnopravno osnovne principe, niti određuje oblik aktivnosti u njemu. U najboljem slučaju, žena je dosad bila subjekt *unutar* takvog okvira, gde je dosledno, a često i poslušno sledila

31 *Ibid.*, str. 241. (podvukla Ž. P.)

njegova pravila – retko je kada postajala *nosiocem nemira*. Ni Simon de Bovoar nije izbegla teret potlačenosti, mada se svim silama trudila da ga umani. Njeno priznanje da dugo nije mogla da uspostavi harmoniju u sebi govori o tome koliko je bila zaokupljena strahovima, od kojih je jedan bio najveći – da će izgubiti Sartra. Taj strah joj je sužavao otvorenost njenih želja i doprineo da svet nije ipak uspela da učini pristupačnim svojim naklonostima. Gledajući spolja, i u odnosu na istorijske domete ženske nezavisnosti, Simon nije bila potlačena u onom klasičnom smislu, jer je izbegla u mnogo čemu „odgovarajuću“ žensku sudbinu. Ali, iako se u svom ličnom rešenju u ogromnoj meri oslobodila tereta žene, ipak je to još uvek samo *spolja* – a unutra, u sebi, u svom doživljaju sebe, u svojim osobinama i strahovima, Simon i dalje trpi položaj svoga pola. Postojanje u „sopstvenim terminima“ ipak joj je bilo nedostupno, ona se *posvetila* Sartru i priznaje da su jedini trenuci koji su joj nešto značili bili oni koje je provodila sa Sartrom. Ona sebi uskraćuje temeljno preispitivanje svih svojih problema jer je sebi postavila *granicu*. Ta se granica nalazi u činjenici da je ona *identifikovala svet sa Sartrom* i time je sebi nametnula tegobne kompromise. Tu zapravo leži i ona osnovna razlika u doživljavanju sveta muškaraca i žene. Koji će muškarac sa takvom doslednošću i u takvom obimu izvršiti identifikaciju sa ženom sa kojom je u odnosu? Za sebe, on je *sam*, sebi dovoljan, prema svetu, svet je u njemu i za njega, i on oseća da mu delatno određuje i otkriva strukturu. U takvoj „muškoj“ strukturi sveta žena nikada ne može biti „sve“ (osim u romantičnom zanosu koji je poseban vid svođenja na *njeno* mesto), nikada celina sveta – ona ima svoje mesto, ona je samo tačka u svetu, kojoj je tokom istorije muškarac odredio mesto i obim mogućnosti. A to je obično bilo da mu se divi, da ga hrabri, i naravno da mu pričinjava zadovoljstvo.

Emancipacija u granicama tradicionalne svijesti*

Zagrebački *Znanstveni časopis za društvena i kulturna pitanja o mjestu i ulozi žene i porodice u društvu* održao je 1980. godine, zajedno s Centrom Centralnog komiteta Saveza komunista Hrvatske za idejno-teorijski rad, okrugli sto na temu „Društveni položaj i uloga žene u razvoju socijalističkog samoupravljanja“. Ovom događaju koji je trebalo da pruži odgovor na pitanje „Što je suvremeno značenje tzv. 'ženskog pitanja' u nas?“ (pitanje koje se od održavanja konferencije „Drug-ca žena: žensko pitanje – novi pristup?“ s izvesnom ravnomernošću javljalo u raznim debatama širom Jugoslavije), prisustvovao je velik broj zapaženih imena (pomenimo samo neka: Nadežda Čaćinović, Jovanka Kecman, Nada Ler-Sofronić, Slaven Letica, Anđelka Milić, Vesna Pešić, Dunja Rihtman-Auguštin, Stipe Šuvar, Vida Tomšič i brojni drugi). Ukazujući na „mesta“ i razloge kontinuirane neravnopravnosti žena, prilog Žarane Papić predstavlja izrazito feminističku kritiku „autentično rešenog ženskog pitanja“ u socijalizmu.

Izjava Slavena Letice od malopre da je žensko pitanje u nas klasno prevaziđeno pitanje i da je (zajedno sa nacionalnim pitanjem) autentično rešeno, podstiče me da i ja učestvujem u diskusiji. Čini mi se da je tvrdnju ove vrste moguće zastupati ako žensko pitanje razumemo tek deklarativno i ako u obzir uzimamo isključivo normativni aspekt problema. Letica će, pretpostavljam, pokušati da

* „Emancipacija u granicama tradicionalne svijesti“, *Žena*, br. 4/5, 1980: 75-76.

objasni da ga nisam dobro razumela, ali ja ipak smatram da se ovakvom tvrdnjom zanemaruju i „prevazilaze“ mnoge protivurečnosti našeg društva, naročito prisutne kada je reč o ženskom pitanju i odnosu polova. Naime, zanemaruje se da je u nas prisutno znatno nasleđe klasnog društva koje se u odnosu prema ženama iskazuje na poseban način, da je društveni položaj žene nepovoljniji u odnosu na stvarne društvene namere i mogućnosti, da je zanemareno polje podruštvljavanja „neproizvodnih“ potreba koje, znamo, najviše zalaze u tradicionalnu žensku sferu (porodica, odgajanje dece, domaćinstvo, kućni poslovi) i da smo, često to zaboravljamo, kao društvo još uvek opterećeni patrijarhalnim predrasudama, a kao pojedinci dobro konzervativni.

Htela bih, međutim, da istaknem ovu protivrečnost, vrlo prisutnu u našem društvu i u našoj svesti, pored koje mirno prolazimo. Reč je o tome da još uvek ostajemo unutar granica tradicionalne, već uveliko konzervativne, predstave o polnosti – u kategorijama tradicionalnog (patrijarhalnog) muškarca i njemu odane i „solidarne“ žene, u njihovim „pripadnim“ a temeljno nejednakim i oštećujućim ulogama. Čini mi se da i onda kada razmišljamo o stvarnoj ravnopravnosti žene i „konačnom“ rešenju ženskog pitanja, zapravo mislimo da je moguće zadržati „svetlu“ tradiciju stare dobre patrijarhalnosti i ne možemo, čak ni u mislima, zamisliti nešto drugačije. Tu poteškoću i previd nadalje zanemarujemo, ona nas i ne zabrinjava, već se čak čini da je samoupravne principe društva moguće, a i poželjno (!), razvijati i zasnivati na tradicionalnom poimanju društvenog odnosa muškarca i žene. Zaboravlja se pri tome da „revolucionisanje svih područja života“ ne može mimoći ovo „područje“ koje zapravo svi proživljavamo i koje na ličnom i društvenom planu određuje našu „žensku“ i „mušku“ sudbinu. Ona je, za sada, još uvek različita za žene i muškarce i to je, mislim, razlog da žensko pitanje ne možemo smatrati „klasno prevaziđenim“.

Postoje, naravno, deklarativne i mnoge ostvarene mogućnosti i rezultati koje niko ne može osporiti, ali i te mogućnosti ostaju često nedelotvorne jer, jednim delom, u nama i dalje vladaju zdravorazumska načela „normalnosti“ odnosa među polovima, te žena ostaje pasivna, društveno neangažovana, ophrvana kućom i ostalim „normalnim“ ženskim zahtevima i poslovima. U nas temeljno dominira tradicionalna konstrukcija polnosti – vaspitavamo, na primer, na „provereni“ način; devojčice odgajamo da budu ženstvene, tj. da znaju gde im je mesto i da ne traže previše, a dečake odgajamo da postanu aktivne, preduzimljive „glave“ porodice. A sve to nije samo stvar izolovanog privatnog izbora, već izraz društvenog odnosa polova koji nam se tek prikazuje „prirodnim“ ili puko privatnim. Mislim da je nužnost kritičke analize postojećeg načina socijalne konstrukcije polnosti neodvojiv deo svakog pokušaja promišljanja preobražaja društvenog položaja žene, izlaska iz njene, često kažu dobrovoljne, oštećenosti i pokušaja revolucionisanja odnosa među polovima. Zadržavanje tradicionalne predstave o polnosti i odnosu polova razlog je tome što se u nas znatno zanemaruje prostor mobilizacije svesti žene, njene autonomne akcije, njenog ličnog i društvenog napora da prekorači tradiciju patrijarhalnosti, razvoj kritičke svesti o odnosima polova i svim onim „nevidljivim“ ili „nevažnim“ oblicima dominacije muškarca nad ženom o kojima, misle mnogi, ne treba ni raspravljati jer je sve već „autentično rešeno“.

U ovom se, smatram, najbolje ogleda u nas preovlađujuća apstraktna svest koja misli da se sve može rešiti načelima, a ne vidi oko sebe koliko je odnos među polovima, i u privatnoj i javnoj sferi, konzerviran i zaustavljen na stupnju diskretno modernizovane patrijarhalnosti, i koliko je dalek model drugačijeg života. Tradicionalni koncept polnosti još je jak, ugrađen u naše ličnosti, u privatno i javno ponašanje – i teško nam je da ga prekoračimo. Često kada i u najboljoj nameri želimo da promišljamo „revolucionisanje

svih područja života“, ovo nam područje lako i brzo izmiče, pa nam se čini da tu i nema šta revolucionisati.

Na kraju, još jedna opaska. Ne bih se složila sa olako izrečenom tezom da se feminizam zalaže za rat polova koju je Stipe Šušvar izneo u svom uvodnom izlaganju. Mislim da je reč o jednostranoj interpretaciji koja zanemaruje da feminizam kao teorijski i praktični pokušaj aktivnog doprinosa preobražaju položaja žene nije jedinstveni, homogeni skup stavova koji bi se mogao jednostavno protumačiti i oceniti. Postoji nešto što se kod feminizma prečesto zapostavlja – a to je da on svojim velikim delom doprinosi razumevanju i rasvetljavanju *društvenog* karaktera svih, često zanemarenih, aspekata ženskog pitanja. Stoga, kada se govori o feminizmu, potrebno je pristupiti sa malo više složenosti i uvažavajući prisutne pravce i tendencije koji nisu nimalo identični, a naročito one pokušaje unutar feminizma koji „upravljaju pažnju upravo na one oblasti koje su ostale teorijski nejasne u marksističkoj teoriji“ (Šila Roubotam/Sheila Rowbotham/). To je, između ostalog, vrlo korisna literatura koja u prvi plan ističe razradu onoga što je skoro celokupna dosadašnja socijalna misao dobrano zanemarivala – problem društvenog odnosa polova. Ona razara predrasude i to je, mislim, ono što ljude navodi da je jednostrano i olako odbacuju.



K antropologiji žene*

Ovaj tekst predstavlja prvu i sažetiju verziju uvoda u knjigu *Antropologija žene* (Beograd: Prosveta 1983), koju su Lydija Sklevicky i Žarana Papić zajedno priredile, iznoseći na uvid jugoslovenskoj akademskoj javnosti neke od tada najznačajnijih radova iz feminističke socijalne antropologije. Ovde Žarana Papić počinje da otvara pitanje „nevidljivosti žena“ u društvenim naukama. Na taj način u domaćoj nauci pokreće feminističku kritiku nekih od klasičnih antropoloških teorija i praksi i njihovog odnosa prema ženama kao (nevidljivim i nemim) subjektima društvenih i kulturnih procesa. Susret feminističke intelektualne tradicije i antropologije je u velikoj meri doprineo kritičkom promišljanju dominantnog modela znanja koji je počivao na još uvek teorijski neproblematizovanom shvatanju objektivizma kao rodno neutralnog stanovišta i naučnog ideala. Takođe treba pomenuti da je Žarana Papić ovim radom trasirala svoje buduće trajno interesovanje za borbu protiv seksizma u nauci ili, kako to sama naziva, protiv specifične varijante segregacije po polu.

O potrebi novih horizonata analize spolnosti u društvu

Socijalna (ili kulturna, zavisno od teorijske tradicije) antropologija odvaja se kao znanost o čovjeku (ili kulturi) iz kruga ostalih znanosti o čovjeku tek polovicom 19. stoljeća i shvaćanje o predmetu i mnogostrukost metoda razvija se u više pravaca. S vremenom antropološka

* Sa Lidijom Sklevicky, „K antropologiji žene“, *Revija za sociologiju*, br. 1/2, 1980: 9-46.

literatura probija usko stručne granice i doživljava široku popularnost i u krugovima laika. Njena, u početku, jedina usmjerenost k istraživanju „drugih“, udaljenih, egzotičnih i tzv. primitivnih kultura bila je moguća, međutim, tek u jednom ograničenom historijskom periodu – periodu dominacije razvijenog Zapada nad „nijemim“, porobljenim i neosviješćenim kulturama drugačijeg lika. „Klasični“ period antropologije odgovara vremenu privilegije bijelog čovjeka koji promatra, tumači, intervenira i konceptualizira kulturu i društvo različito od njegovog. Stoga je „kriza antropologije“ rezultat fundamentalnih procesa emancipacije dotad „primitivnih“ društava i zato je nužnost radikalnog preispitivanja cjelokupne antropološke tradicije i prakse imala široke i vanantropološke odjeke.

Nakon najave uloge američkih „savjetnika“ i „istraživača“ u zemljama Latinske Amerike i jugoistočne Azije, te provale u javnost projekata kao što je zloglasni „Camelot“, kritika antropološke prakse nije se više mogla odlagati. Kao neposredna reakcija samih antropologa javlja se unutarnja kritika. Pri američkom antropološkom udruženju osniva se Komitet za pitanja etike (1969), koji istražuje društvenu i moralnu odgovornost antropologa. Ovo kritičko samopreispitivanje zbiva se usporedo s jačanjem samosvijesti onih društava i grupa koje su bile tradicionalni predmet antropologije.

Kriza antropologije očituje se na dva plana:

1. na planu implikacija njene djelatnosti, tj. njezina identifikacija s kolonijalističkom praksom i pogledom na svijet;
2. unutar same discipline, tj. propust da se pojme i prihvate granice i karakter vlastite aktivnosti.

Oba plana možemo smatrati izdancima kontraindikacija utkanih u temelj čitave tradicije znanosti i njenog „objektivizma“.

Sprega znanosti, kao čisto teorijskog pregnuća, i nasilja, kao njezine upokoravajuće primjene, obilježava razvoj antropologije od samog njezinog utemeljenja. Kolonijalni kontekst tog razvoja mogao je većini romantično-avanturistički nastrojenih pionira ostati prikrivenim i neprozirnim, ali se zato akuratno praćenje ciljeva kolonijalnih imperija u dominantnim teorijskim orijentacijama ne može tek olako zanemariti. Unilinearni evolucionizam 19. stoljeća stvara sliku „divljaka“ u vrijeme najizrazitije kolonijalne ekspanzije i na taj je način i „teorijski“ opravdava. Isto tako i period imperijalizma praćen je u antropologiji dominantnim strukturalno-funkcionalističkim pristupom koji se usredotočuje na holističku integraciju „tradicionalnih“ kultura. Borba za nezavisnost koja započinje u kolonijama, pomiče naglasak antropoloških istraživanja na dinamiku društvenih promjena i na razorne posljedice industrijalizacije. Bilo da su isticali inferiornost „primitivaca“ ili idealizirali njihovu „prirodnost“ i dizali uzbunu nad razornim posljedicama industrijalizacije, antropolozi su stvarali konceptualne modele čiju je upotrebljivost monolizirao kolonijalni sistem. Antropolog pojedinac tako uvijek ostaje članom jasno diferencirane, vladajuće, strane i bijele strukture. Antropologija stoga nije rezultat „nečiste savjesti Zapada“ (Klod Levi-Stros /Claude Lévi-Strauss/) već „plod vjere u vlastitu superiornost“ (Žan Kopan /Jean Copans/). Predmet proučavanja postaje ideološkim proizvodom time što se „primitivnost“ tih društava konstruira i formulira sa stajališta onih interesa koji su izvanjski i tuđi proučavanoj zajednici. „Empirijsko područje etnologije proizvod je političke i ekonomske historije koja integrira različita društva unutar materijalne i intelektualne orbite Zapada“, naglašava Kopan¹. Razlike između zapadnih i „primitivnih“ zajednica ne smatraju se posljedicom historijskih razlika (nejednak razvoj), već se uzimaju za specifična i nesvodiva obilježja same njihove prirode. Uzmimo, na

¹ Jean Copans, „De l'etnologie à l'anthropologie“, u Copans, Godelier, Tornay, Backès-Clement, *L'anthropologie: science des sociétés primitives?*, Editions E. P., 1971, str. 29–30.

primjer, različitost koja inzistira na historičnosti zapadnih društava i nehistoričnosti društava koje antropologija proučava. „Da su domoroci proučavali sami sebe, reklo bi se da se bave poviješću ili filologijom, a ne antropologijom“ (Levi-Stros).

Problem antropološkog pogleda na svijet i njegova kritika ima i drugu uporišnu točku. Antropološko znanje nosi u sebi crte „znanstvenog kolonijalizma“ (Galtung) u kome se „težište stjecanja znanja o određenoj naciji smještava izvan nje“.² Tako je i antropolog „domorodac“ žrtva odnosa moći i nejednakosti jer sliku o svojoj sredini usvaja iz druge „kompetentnije“ ruke, tj. onako kako su je vidjeli, formulirali i uobličili „došljaci“ svojim sopstvenim kategorijalnim aparatom. Iako se demistifikacija pojma znanstvene objektivnosti javlja ranije u vidu radikalne sumnje u okviru drugih društvenih znanosti (T. Kun /T. Kuhn/, Č. R. Mills /C. W. Mills/, T. Rošak /Roszak/), taj je problem složeniji kada je riječ o antropologiji. Utjecaj društvenog, političkog i ekonomskog položaja istraživača na izbor pristupa, podataka i njihovu interpretaciju još se više pojačava činjenicom da osim klasnih i ideoloških razlika postoji i gusti splet kulturnih karakteristika koje istraživača odvajaju od predmeta proučavanja i čine da ga on tretira, tumači, istražuje kao puki objekt. Ograničenost pogleda „izvana“ kao nosioca znanstvene objektivnosti nametnula je potrebu uvođenja novih metodoloških pretpostavki. Mnogodimenzionalnost poimanja zbilje nameće zamjenjivanje pojma jedino važećeg, objektivnog znanja pojmom znanja dobivenog na temelju određene perspektive gledanja (*perspectivistic knowledge*). Prihvatanje stava da je znanje nužno parcijalno, te da zahvaća stvarnost s posebne egzistencijalne pozicije opservatora, omogućit će, ako se jedan aspekt više ne izdaje za totalitet, nove i objektivnije spoznaje.

2 Johan Galtung, „After Camelot“, u I. Horowitz (ed.), *The Rise and Fall of Project Camelot*, Cambridge: M. I. T Press, 1967, str. 196.

Postupno razobličavanje predodžbe o antropologiji kao nepristrasnoj i nezavisnoj znanstvenoj disciplini i kritika njenog kolonijalnog savezništva dovela je do spoznaje da znanstvena djelatnost, želi li djelovati u skladu s istinskim potrebama i interesima ljudi koje proučava, a ne samo promicati osobne i profesionalne interese discipline i njenih poslenika, nužno mora postati eksplicitno aktivistička i angažirana disciplina koja će doprinijeti radikalnoj preobrazbi društva.

Međutim, kritika antropološke paradigme i njenog podržavanja nejednakosti između razvijenih i nerazvijenih ne ostaje samo na tim općim, nacionalnim relacijama. Već u jeku najžešćih rasprava o granicama antropološkog pristupa javlja se svijest o tome da tradicija proučavanja nekih društvenih grupa (obično marginalnih, kao što su žene, omladina, tamnopusiti, manjine) u industrijskim zemljama i u zemljama u razvoju (donedavna privilegiranom „terenu“ antropoloških istraživanja), sadrži sve elemente „kolonijalističkog“ pristupa. Specifična problematizacija statusa žene i njene djelatnosti u okviru antropologije, izlazak iz posebne vrste „nevidljivosti“ žene u znanosti, pa i u antropologiji, dobila je svoj najjači poticaj s pokretima za oslobođenje žene koji su pristupili pomnom preispitivanju i „raskrinkavanju“ tradicionalnih predodžbi o ženi i njenom položaju, odnosu spolova, njihovoj podjeli rada i karakteru ženskosti i muškosti u pojedinim društvima. Taj je pokret, koji u akademskom svijetu doživljava svoj puni procvat početkom sedamdesetih godina, „senzibilizirao“ znanstvenike (prije svega žene) da na novi, dekolonizirani način pristupe proučavanju žena kao marginalne društvene grupe, koja čini polovicu čovječanstva. Kritika neadekvatnog pristupa ženi u okviru antropologije zapravo je dio šire kritike postojećeg seksizma u znanostima, kako prirodnim tako i društvenim, koji označava, prepoznaje, smatra valjanima, interpretira „interese i

aktivnosti muškarca u društvu koje se razlikuje i dijeli po spolu³ (En Oukli /Ann Oakley/), i u kome je kategorija spola i problem njegove socijalne konstrukcije sasvim zanemarena u društvenim znanostima ili je puna predrasuda o „vječnim“ karakteristikama i sklonostima spolova.

Rezimirat ćemo ukratko osnovne točke kritike antropologije primijenjene na pristup u proučavanju žene:

- 1) Žena je u vlastitoj, kao i u ostalim kulturama, onaj „drugi“. Njena je različitost tumačena kao njezina ahistorična, prirodna bit, jednom za svagda spoznatljiva i spoznata. Tvrdnja o nepromjenjivoj biti žene usko je vezana u mnogim teorijama s njenim nepromjenjivim mjestom koje ne izlazi iz okvira njene reproduktivne uloge.
- 2) Tradicionalna razdvojenost, pa time i suprotstavljenost spolova, prisutna je i unutar antropologije kao profesije. Muškarac antropolog je taj koji promatra, subjekt koji konceptualizira, interpretira, projicira. Posljedica takvog odnosa je uvjerenje, da parafraziramo Margaret Jursenar /Marguerite Yourcenar/, da je ženski svijet „ili suviše ograničen ili suviše tajan“. Muškarac antropolog je stoga dvostruki *outsider*; on je stranac u proučavanoj kulturi, ali i stranac u „ženskom svijetu“. Njegova je konceptualizacija žene krajnje proizvoljna jer on sa sobom donosi već postojeće predrasude o ulozi žene u svom društvu i ne dolazi do ključa razumijevanju „ženskog jezika“ (jezik tijela, komunikacije žena unutar vlastite grupe) ni u svojoj, a ni u proučavanoj kulturi. Tako spoznaja o cjelini ljudskog svijeta ostaje nepotpuna a time i značajno iskrivljena. Izuzetak u dosadašnjoj antropološkoj tradiciji su veoma popularna istraživanja Margaret Mid /Mead/.

3 Ann Oakley, „The Invisible Woman: Sexism in Sociology“, u *The Sociology of Housework*, Oxford: Martin Robertson, 1978, str. 2.

Na tu se, uvjetno rečeno, tradiciju nastavljaju napori žena koje kroz antropologiju teže da rekonstruiraju svoju historiju, odjeke vlastite izolacije unutar zapadnog građanskog društva.

Posljednjih decenija prisutan je proces preispitivanja antropološke tradicije i težnja za izgradnjom takve antropologije koja će radikalno preispitati svoje korijene i granice i redefinirati svoje postulate kojima će žena postati „vidljivom“ ne samo unutar discipline već i prisutnom u društvu. Borbena antropologija koja želi omogućiti nove horizonte analizi spolnosti u društvu poprimiti će konture nove orijentacije i dobit će, utemeljena na znatnom broju radova iz ovih polazišta i pretpostavki, naziv antropologija žene (*anthropology of women*).

Zasnivanje antropologije žene nije moguće bez prethodne kritike i reinterpretacije postojećeg konceptualnog aparata koji se pokazao neadekvatnim, nepotpunim i, što je još važnije, neznanstvenim. Ta se neznanstvenost u prvom redu očituje u tome što se operira s mnoštvom predrasuda utemeljenim na postojećoj podijeljenosti i suprotstavljenosti spolova koja je shvaćena kao vječna i jedino moguća. Veliki zadatak reinterpretacije postojećih teorija započinje istraživanjem onih teorija koje se bave „počecima historije“, evolucijom spolnih razlika i dominacijom muškaraca. Posebnu pažnju privlače teorija Engelsa i Levi-Strosa. Drugi bitni zadatak je preispitivanje bioloških „datosti“ – određivanje pojmova prirode i kulture, muškosti (ženskosti, muškaraca) žena. Tim, do nedavno neupitnim kategorijama, valja pronaći izgublenu historičnost. Iz toga slijedi nužnost promjene optike terenskog istraživanja. Žena mora postati vidljiva, njena djelatnost ne može biti shvaćena samo sporednom i upravo je „dekolonizacijom“ (shvaćenom tu kao „demaskulinizacijom“) moguće polovicu čovječanstva adekvatnije sagledati.

To, kod nas još nedovoljno poznato kritičko preispitivanje granica antropološke discipline sa stajališta neprimjerenog statusa žene u njoj, može, nadamo se, predstavljati u našoj sredini važnu informaciju o kretanjima poslednjih decenija u svijetu i doprinijeti budnijoj teorijskoj svijesti o tom pitanju. Jer, upravo je reinterpretacija i redefinicija temeljnih kategorija ljudskog postojanja postala neophodnim dijelom svake a posebno društvenih znanosti.

Kratak pregled problema koje su do sada obuhvatili radovi s područja antropologije žene

Svako razmatranje i pokušaj adekvatnije konceptualizacije žene nužno mora početi preispitivanjem kategorija „priroda“ i „kultura“. One su, naime, shvaćene kao nepomirljive, nepromjenljive, dakle, ahistorijske, te je upravo njihova nepomirljivost situirala ženu u položaj historijske šutnje. Kritika tog shvaćanja mora zato pri gradnji jedne nove antropologije uzeti u obzir kategorije koje najpotpunije objašnjavaju položaj čovjeka i njegov historijski razvitak. Na prvom je mjestu pojam podjele rada jer mjesto u podjeli rada određuje čovjekov položaj u svim društvenim relacijama. Tako je i mjesto pojedinca u distribuciji moći direktna posljedica tog položaja. U tako konstruiranoj situaciji stvaraju se i uvjetuju osobine ličnosti. Posjedovanje tih osobina ličnosti (u ovom slučaju mislimo na pripisane spolne karakteristike koje su podvrgnute neopravdanoj biologizaciji) vidljivo je iz prebivanja u strogo determiniranom toposu (različitom za muškarce i žene). To se najjasnije izražava u oštroj podvojenosti privatne i javne sfere koja se u većini društava može pripisati i jasno identificirati s podjelom po spolu (žena – privatno, muškarac – javno). Privatno uzimamo u smislu usko definiranog, pregledanog, predvidljivog i statusno neuvaženog i manje cijenjenog, za razliku od javnog koje je shvaćeno kao njegova suprotnost. Time se krug zatvara. Historija koja opravdanje

nalazi u biologizmu zatvorila je ženu u sferu privatnog, vječno nepromjenjivog, prirodnog. Zbog toga i osporavanje ovakvog stanja (faktičkog i teorijski mislivog) mora slijediti spomenute instance i njihove kauzalne i funkcionalne veze.

1) *Priroda i kultura – ahistorijski razdvojeni entiteti?*

Budući da sve teme relevantne za zasnivanje antropologije žene nužno polaze iz ovog ishodišta, najviše ćemo se zadržati na premisama njegovog problematiziranja. Ključni problem koji se postavlja moguće je formulirati kao pitanje: da li je Žensko spram Muškog isto što i Priroda spram Kulture? Ako anatomija jeste sudbina, da parafraziramo Frojda /Freud/, je li ona zauvijek zadana i mora li nužno biti preduvjetom drugorazrednog položaja žene? Antropologija je svojim ahistorijskim pristupom, uz ostale discipline, odgovorna za olako i neodgovorno apsolviranje tih pitanja. Zanimariti društveni karakter formiranja spolnih uloga i svakom spolu pripisanog kodificiranog ponašanja, ostaviti spolnost u „čeličnim“ principima biološke determinacije znači naprosto ostaviti neprozirnim obilježje svih dosadašnjih društvenih oblika. Svijet očinstva i muškarca odvaja se kao *svijet kulture*, a materinstvo i svijet žene identificira se sa *svijetom prirode*, s nižim i nepromjenjivim. Šeri /Sherry/ Ortner⁴ je, npr. u toj, u svim društvima prisutnoj opoziciji između prirode i kulture, pokušala pronaći dio objašnjenja univerzalne i pankulturne činjenice – drugorazrednog položaja žene. Svaka kultura implicitno priznaje i potvrđuje razliku između prirode i kulture i specifičnost kulture vidi u transcendiranju prirodnih uvjeta i kreiranju novih, u odnosu na prirodne superiornih, društvenih uvjeta. U okviru te opozicije tokom historije i ljudski su spolovi zauzeli različita, asimetrična mjesta i uloge. Muškarac u

4 Sherry B. Ortner, „Is Female to Male as Nature is to Culture“, u M. Zimbalist Rozaldo and Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture & Society*, Palo Alto: Stanford University Press, 1978.

skoro svakoj kulturi pripada onom višem, transcendirajućem domenu kulture, dok žena i ženskost ostaje u sferi „animalnog“, prirodnog i manje kulturnog. U skoro svim društvima žena je definirana kao „bliža prirodi za razliku od muškarca“ jer su njeno tijelo i njen život mnogo čvršće vezani prirodnim procesima reproduciranja vrste. Sve njene aktivnosti poznate kulture definiraju, jezikom označavaju kao niže u poretku stvari, utopljene u prirodne funkcije i zato kulturno manje vrijedne i lišene društvene moći. Vezana za rađanje, socijalizaciju djece i domaćinstvo, za aktivnosti koje svaka kultura definira „prirodnijim“ od aktivnosti muškarca, žena ostaje na periferiji uspostavljenog sistema vrijednosti i ključnih mjesta u društvu. Šeri Ortner smatra da problem leži upravo u tako kulturom ustanovljenoj suprotnosti prirode i kulture. Ta suprotnost je u antropologiji dugo ostajala neproblematičnom i prirodnom osobenošću ljudske društvenosti. Međutim, po njenom mišljenju, rez između prirode i kulture nije na tom mjestu. Tako postavljena suprotnost između prirode i kulture nije djelo prirode već rezultat u svim društvima specifične kulturne operacije kojom čovjek *jedan* dio svog društvenog bića definira kao manje vrijedan i ostavlja ga na dnu svoje uzlazne ljestvice vrednovanja, jer je navodno *suviše* blizu prirodnog. Tako, *posredujuća* uloga žene u koraku iz prirodnog u kulturno u činu rađanja, socijalizacije djece i spremanja hrane ostaje, neopravdano definirana kao puko prirodna i uskraćuje joj se njena bitno kulturna, preobražavalačka dimenzija. Ženi je tokom historije pripadala najranija socijalizacija i ona zapravo i danas presudno utječe na proces nastajanja ljudskog bića i njegovog kulturnog oblikovanja. Domaćinstvo je opet jedan od najhitnijih faktora u procesu preobražavanja *prirode* u *kulturu* jer se u njegovom okrilju osim uzdizanja djece događa i krucijalni čin – pretvaranje *sirovog* u *kuhano* prilikom spremanja hrane – kojim čovjek trijumfira nad prirodom. Proturječnost svih kulturnih sistema, smatra Ortner, leži u činjenici što se uloga žene u izrastanju iz prirodnog nije smatrala moćnim činiteljom kulturnog procesa niti se tako označavala, već je

po pravilu povlačila za sobom isključivo *niži* društveni status pa čak i veća ograničenja njenog tijela i aktivnosti od muškarca. Sve kulture ženinu bliskost prirodnim procesima tumače kao „*srednju* poziciju na skali od kulture pa naniže prema prirodi“. To je jedan od razloga što je žena kulturom definirana kao ono *niže* od kulture, pa prema tome i na nižem mjestu od onog koje zauzima muškarac koji je, navodno „nezarobljen“ prirodom, jedini u stanju da je transcendira. Slobodan od prirode muškarac stupa u više sfere i postaje prirodnim posjednikom religije, rituala, politike i drugih sfera duhovne i socijalne sinteze. Stoga, smatra Šeri Ortner, muškarac nije identificiran s kulturom uopće u smislu ljudske kreativnosti nasuprot prirodi, već s jednim uže tradicionalno shvaćenim pojmom kulture koja priznaje samo one finije i više sfere – umjetnost, religiju, pravo, itd.

Žive polemike oko Engelsovog djela „Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države“ posljedica su naraslog zanimanja za historijsko rasvjetljavanje korijena drugorazrednog položaja žene u svim dosad proučavanim društvima. Engelsova sistematizacija pretklasnihih stupnjeva kao i postavljanje uzročne sprege između „svjetsko-historijskog poraza ženskog spola“, nastanka privatnog vlasništva i začetaka klasnihi suprotnosti razmatraju se u svjetlu suvremenih antropoloških uvida kao i novih teorijskih prodora u „žensko pitanje“ koji ne ostaju tek na jednostavnim, shematskim uopćavanjima, već teže temeljitijoj analizi (u teoriji zanemarenog) procesa nastanka društvene nejednakosti spolova.

Eleonor Likok /Eleanor Leacock/⁵ u svom predgovoru izdanju Engelsove knjige iz 1972. godine, priznaje načelnu vrijednost Engelsove kronologije stupnjeva razvoja jer se pomoću nje definiraju „glavne alternative u strukturi proizvodnihi odnosa.

⁵ Eleanor Burke Leacock, „Introduction“, u F. Engels, *The Origion of the Family, Private Property and the State*, London: Lawrence and Wishart, 1972.

Oni pružaju pojmovni okvir za proučavanje historijskog procesa“.⁶ Ona, međutim, poriče univerzalnost njegove odredbe primitivnog komunizma smatrajući da se ona ne može odnositi na sva društva, a naročito ne na neevroazijska društva koja Engels (s izuzetkom Australije) nije poznavao. Također, Likok prihvaća tezu o značajnom pogoršanju položaja žene s pojavom klasnih odnosa ali smatra da još ne znamo dovoljno kakav je bio status žene u pretklasnim društvima i da, stoga, ne možemo ni tvrditi da je njen položaj zaista bio *ravnopravan*. Često se analiza stvarnog položaja žene u primitivnim društvima zapostavljala u korist prenaplašenog fokusa na matrilinearni sistem srodstva kao dovoljnog „ključa“ za analizu i olako su se iz njega izvodila uopćavanja o cjelini njenog društvenog položaja. Tako je i Engels, smatra Likok, prebrzo došao do zaključka da je matrijarhat (kao sistem moći žene analogan patrijarhatu kao sistemu muške moći) *postojao*, naime *prethodio* patrijarhatu. Time se činjenica postojanja matrilinearnog sistema srodstva neopravdano proširuje u argument u prilog postojanja poretka u kome su navodno na vrhu ljestvice moći bile žene, zanemarujući pri tome da pravog dokaza o postojanju matrijarhata nema. Sigurno je da su žene u matrilinearnim društvima, u kojima se svojina, status i pripadništvo grupi nasljeđivalo po ženskoj liniji, imale značajniji utjecaj i bile nezavisnije To ne znači da su imale i stvarni društveni autoritet a kamoli vlast sličnu onoj koju ima muškarac u patrijarhalnom poretku. Još je Luis /Lewis/ Morgan spominjao „nedostatak jednakosti među spolovima“ jer su žene bile javno kažnjavane za preljub i u svim tim društvima je muškarac bio glava domaćinstva ili društvene grupe. Mit o matrijarhatu, o ženskom „zlatnom dobu“ je, kako kaže Likok, rezultat maštovite interpretacije teoretičara u „muški dominantnoj i svojinski orijentiranoj kulturi kao što je bilo viktorijansko društvo“.⁷

6 Navedeno prema: Kathleen Gough, „The Origion of the Family“, u *Toward an Anthropology of Women*, str. 14.

7 H. B. Leacock, op. cit, str. 35.

Engelsovu postavku da ugnjetavanje ženskog spola u monogamnom obliku braka nastaje paralelno s nastankom privatne svojine i klasnih suprotnosti podvrgava kritici En Lejn /Anne Lane/,⁸ smatrajući da teza o organskoj povezanosti potlačenosti s klasnom eksploatacijom, da bi bila održiva, nužno zahtijeva i „dokazanu“ tvrdnju da su žene u pretklasnim društvima bile *jednake*. Ona, naprotiv, smatra da Engels čak ni svojim primjerima jednakosti žene nije uspio argumentirati svoju tvrdnju, jer oni zapravo impliciraju njen nejednak status i nedovoljnu moć i time i sami opovrgavaju Engelsovu predodžbu o njenom nedvosmisleno „slobodnom i časnom“ položaju.

Sklonošću prema olakim i neproturječnim generalizacijama Engels, po mišljenju En Lejn, nije uspio razriješiti fundamentalno pitanje – vezu podređenosti žene i eksploatatorskih klasnih odnosa. Njegova odredba podjele rada po spolu kao prirodne i najranije diferencijacije u društvu ostaje zapravo analitički nepovezana i neintegrirana u kasniju složenu i raznovrsnu podjelu rada i nastanak klasa jer je „izuzev tvrdnje o njenom temeljnom značaju, fundamentalnoj podjeli rada između muškaraca i žena posvećena minimalna pažnja“.⁹ Štoviše, Engels je spolnu diferencijaciju smatrao sasvim neproblematičnom i u njoj je vidio tek puki rad prirode a ne i moguće elemente dominacije. Po njemu, spolne uloge su u primitivnim društvima bile različito podijeljene ali su u biti bile *ravnopravne* ne uočavajući već na tom stupnju subordinaciju žene, njeno nesudjelovanje u javnim i svetim ritualima i u distribuciji moći. Osim toga, u tom Engelsovom radu često se brkaju dva nepomirljiva nivoa razmatranja. Stroga historijska analiza koja teži objektivnom uvidu u prošlo stanje miješa se s njoj neprimjerenim

8 Ann J. Lane. „Woman in Society: A Critique of Engels“, u Berenice A. Caroll (ed.), *Liberating Women's History*, Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 1976.

9 *Ibid.*, str. 21.

sentimentalizmom i proiciranjem puritanske predodžbe o seksualnosti na, recimo, fazu prelaska na sindijazmički brak kada su žene „utoliko (...) morale usrdnije željeti kao neko spasenje, pravo na čednost, na privremen ili trajan brak samo s jednim muškarcem“¹⁰ (podvukla Ž. P.).

Iako se na Engelsovim zaključcima i argumentima može, naravno, prigovoriti da pate od antropološke kratkovidnosti, vrijednost njegovog djela, ističe se, leži u pionirstvu njegovog pokušaja da odgovori na bitna pitanja društvenog položaja žene (koja su marksisti kasnije skoro zaboravili) – kakav je utjecaj imala pojava viška vrijednosti na odnos spolova i zašto su žene nakon isključenja iz proizvodnog procesa ostale u ranjivijem društvenom, ekonomskom i seksualnom položaju, imajući isključiv zadatak reprodukcije u ograničenom društveno i kulturno manje vrijednom *privatnom* domenu?

Klod Levi-Stros, jedan od najutjecajnijih antropologa današnjice svojom dijadom priroda-kultura teži da prodre do ishodišta ljudske društvenosti pa tako u kulturne uvjetovanosti spolnih uloga, oblika porodice i korijena podjele rada. Žena je tu shvaćena kao jedan od temeljnih medijatora ustanovljavanja prvih društvenih odnosa. Struktura srodstva je za Levi-Strosa osnovni kulturni prostor gdje muškarac i žena nalaze svoje mjesto, dužnosti i uloge. Srodstvo je, također, sistem komunikacije gdje se proizvode značenja i označava svaka kategorija u sistemu. U njegovoj interpretaciji srodstva, žena ima različitu ulogu – ulogu znaka koji se razmjenjuje u sistemu egzogamije. Za njega je princip razmjene žena (zajedno sa zabranom incesta) prvobitni oblik ili struktura koja nastanak društvenosti (egzogamiju) čini mogućim. Pravila srodstva *jesu*

10 Fridrih Engels, *Poreklo porodice, privatne svojine i države*, u K. Marks–F. Engels, *Izabrana dela*, tom II. Beograd: Kultura, 1950, str. 206.

društvenost, početak društva. Egzogamiju, a time i općiji princip recipročnosti, omogućava to što žena, po mišljenju Levi-Strosa, ima *fundamentalnu* vrijednost za zajednicu i uz hranu predstavlja najdragocjenije sredstvo za razmjenu u društvima oskudice. Te Levi-Strosove postavke potakle su mnoge analize i reinterpretacije mjesta, definicije i konceptualizacije žene u traganju za začecima kulture. Elizabet Kaui /Elisabeth Cowie/¹¹ na primjer, razmatra Levi-Strosovu kategoriju žene kao znaka pokušavajući dokučiti razloge koji ga navode da razmjenu žena smatra prelomnim trenutkom prelaska „prirodnog“ ljudskog bića u društveno. Iako on, prema njenom sudu, ispravno naglašava da ne postoji ni jedan teorijski razlog zašto muškarci ne bi bili razmjenjivani, ipak ne objašnjava zašto se u historiji tako nešto nije nikada dogodilo. Umjesto toga on bez mnogo argumentacija tvrdi da je žena vrijednost *par excellence* i da je princip razmjene zapravo neutralna kategorija ne dajući objašnjenja zašto je baš žena postala najdragocjenijim „predmetom“ u sistemu srodstva. Slažući se s njegovom idejom da princip razmjene sam po sebi ne određuje niti „vrednuje“ elemente u razmjeni, Kaui ipak smatra da je Levi-Stros zanemario nezaobilaznu činjenicu da elementi razmjene, ma koliko ona u principu bila neutralna, moraju biti *unaprijed konstituirani* i hijerarhijski vrednovani da bi sistem razmjene uopće postojao i funkcionirao. Zanemarujući taj moment Levi-Stros analizira strukture koje „proizvode“ čovjekovu prvobitnu društvenost ali pri tome ostavlja čovjeka da u nekim svojim, dakako društvenim, osobinama i dimenzijama u stvari *prethodi* tim navodno prvim strukturama. Čin egzogamije, kaže on, preobražava „prirodne“ porodice u kulturni sistem srodstva. Međutim, locirajući u činu egzogamije početak društvenosti on jednim potezom osobine spolova i „vrijednosti“ njihovih osobina za kasniju razmjenu ostavlja s onu stranu društvenog, u „prirodnoj“ porodici. Ako ustanovljavanje principa razmjene žena predstavlja početak ljudske kulture, kako

11 Elizabeth Cowie, „Woman as Sign“, M F, No. 1, London, 1978.

je onda do njega došlo, naime, kako se dogodilo da je žena postala fundamentalnom vrijednošću za zajednicu i da li je u tome igrala ulogu samo njena puka „priroda“? Na ova pitanja Levi-Stros ne daje odgovor. Kaui smatra da je princip razmjene postao moguć i da je „proizveden“ prethodno ustanovljenom podjelom osobina i „vrijednosti“ među spolovima koje nikako ne mogu biti nedirnutim dijelom prirode već su imanentno društvenog karaktera. Izdvajajući egzogamiju kao presudni korak od prirodnog k društvenom, Levi-Stros je, dakle, zanemario momente na kojima se ona zasniva – društveno označene razlike među spolovima. Tek na osnovi te društvene razlike moguće je ustanovljavanje i hijerarhija razmjenjivih vrijednosti, sistem razmjene i egzogamija kao „početak“ društvenosti.

Princip razmjene žena je, po mišljenju Gejl /Gayle/ Rubin¹², zavodljiv ali i problematičan pojam. Zavodljiv jer korijene potlačenosti žene traži u ustrojstvu društva a ne u biologiji, ali i problematičan jer implicira da je „svjetsko-historijski poraz ženskog spola“ nastao na samom početku kulture i društvenosti, pa da je zato neophodan preduvjet kulture uopće. Također, ona primjećuje da Levi-Stros inzistirajući na neutralnosti razmjene, nije razmotrio pažljivije razliku koja nastaje između *dara* i *davaoca*. Jer, ako su žene ono što se dariva u razmjeni, onda su muškarci partneri u razmjeni i oni, a ne žene koje razmjenjuju, tom razmjenom stječu „kvazi mističnu moć društvene veze“. Prema njenom mišljenju, razmjena žena jeste pokazatelj da žene nemaju punu vlast nad sobom i da plod takve razmjene (društvena organizacija) zapravo pripada muškarcima. Princip razmjene žena, međutim, ne predstavlja definiciju kulture niti sistem za sebe. On u stvari sažeto izražava poimanje izvjesnih aspekata odnosa između spola (*sex*) i roda (*gender*), koji postoji u sistemu srodstva u najranijim društvima. A srodstvo je, smatra Rubin, oblik postavljanja socijalnih

12 Gayle Rubin, „Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex“, u R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, N. Y. & London: Monthly Review Press, 1975.

ciljeva dijelu prirodnog svijeta – ljudskim spolovima. Upravo je *rod* kategorija koja označava nametnutu, društvenu podjelu na spolove u kojoj žena ostaje u podređenom položaju. Po njenom mišljenju drugorazredni položaj žene leži u samim počecima onih odnosa u kojima se *spol* i *rod* organiziraju i stvaraju, u onoj prvoj „ekonomiji“ spola i roda. Ona zato smatra da se neka opća saznanja o organizaciji ljudske spolnosti mogu izvući iz Levi-Strosove teorije srodstva. Međutim, to još nije dovoljno i antropologija još uvijek nije uspjela objasniti mehanizme koji uspostavljaju asimetričnu podjelu među spolovima.

2. O društvenoj podjeli rada

Za razliku od Engelsove pretpostavke o „prirodnosti“ podjele rada u primitivnim zajednicama u kojima: „Podjela rada je potpuno prirodna; ona postoji jedino između polova. Muškarac ratuje, ide u lov i ribolov, nabavlja sirovinu za hranu i za to potrebno oruđe. Žena se bavi kućom i pripremanjem hrane i odeće, kuva, tka, šije. Svako od njih dvoje je gospodar u svom području: muškarac u šumi, žena u kući“¹³ i koja, vidimo, ne problematizira već tada začetu spolnu segregaciju na dvije (privatnu i javnu) izdvojene sfere. Teoretičarke ženskog pokreta svoju pažnju i kritiku upućuju upravo na, do sada skoro univerzalno prihvaćenu, tezu o navodno prirodnoj podjeli rada po spolu koja izmiče misliocima u ono nejasno *pred-društveno*. Gejl Rubin,¹⁴ na primjer, smatra da je rod (*gender*) rezultat društveno nametnute podjele među spolovima (podjele na sfere u kojima, smatra čak i Engels, oni „ravnopravno“ gospodare), proizvod *društvenih* odnosa seksualnosti koji ljudska bića muškog i ženskog roda pretvaraju u *muškarce* i žene. Nastavljajući na Levi-Strosovo razmatranje preduvjeta funkcioniranja sistema braka, kao i na njegov

13 F. Engels, *Poreklo porodice, privatne svojine i države*, Beograd: Kultura, 1950, str. 298.

14 Gayle Rubin, Op. cit., str. 178–180.

zaključak da podjela rada po spolu nije rezultat biološke specijalizacije već da zapravo služi drugoj svrsi – naime da omogućiti vezu između muškaraca i žena i da „ustanovi stanje recipročne zavisnosti između spolova“,¹⁵ Gejl Rubin ovu ideju dalje razrađuje. Ona društvenu podjelu rada po spolu smatra rezultatom socijalnog procesa koji od ljudskih spolova stvara dvije međusobno isključive kategorije, produbljuje njihove biološke razlike i može se čak smatrati „tabuom protiv istorodnosti muškaraca i žena“ i seksualnih odnosa različitih od heteroseksualnih. Seksualna podjela rada, po njenom mišljenju, ne stvara samo društvene kategorije muškarac/žena već ih i oblikuje u posebnom pravcu, poželjnom za društveni poredak kao isključivo heteroseksualna bića, jer karakter podjele rada po spolu pretpostavlja usmjeravanje seksualne želje isključivo prema suprotnom spolu.

Većina autorica ističe povezanost podjele rada po spolu i različitog vrednovanja doprinosa muškaraca i žena u postanku zajednice s društvenom dihotomijom na privatno i javno. Karen Saks /Sacks/¹⁶ smatra, slažući se u tome sa Engelsom, da se položaj žene pogoršao s razvojem privatnog vlasništva, proizvodnjom za tržište i klasnim društvom. No, ona ne prihvaća ideju da je pojava privatnog vlasništva stvarna osnova nadmoći muškarca u klasnim društvima jer ni u klasnom društvu ne posjeduju svi muškarci moć vlasništva, a također ima žena koje raspolažu sredstvima za proizvodnju. Ona ističe da se u svim klasnim društvima izražava oštra podvojenost između privatne i javne sfere života i da je skoro nemoguće „kućnu moć“ prevesti u društvenu moć ili utjecajan položaj u javnoj sferi. Po njenom mišljenju, podređenost položaja žene ne proizlazi iz kućnih svojinskih odnosa već iz odnosa izvan kućanstva koji ženi osporavaju *status odraslog*. Društvo ženu isključuje iz javnog rada,

15 C. Lévi-Strauss, „The Family“, u H. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford: Oxford University Press, 1971, str. 348.

16 Karen Sacks, „Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property“, u *Woman, Culture and Society*, str. 207–222.

između ostalog, i da bi ženi „osporilo društvenu odraslost za sva vremena“. Preduvjet pune društvene jednakosti spolova je, smatra Karen Saks, ukidanje podvojenosti dviju ekonomskih sfera života. Privatni rad u obitelji mora postati javnim kako bi žene postale u punom smislu društveno odrasle. Na sličan način i Mišel Z. Rozaldo /Michelle Rozaldo/¹⁷ zastupa mišljenje da je nužna promjena prirode rada, reduciranje asimetrije između rada i kuće, smanjivanje suprotnosti privatne i javne sfere i njihovo razlučivanje od spolno pripisanih karakteristika.

3. *Žene i moć*

Odnos spolova kao odnos moći sadržan je u međusobno isključivim kategorijama – patrijarhat–matrijarhat. Postoji bogata literatura¹⁸ o opravdanosti suprotstavljanja matrijarhata i patrijarhata, kao i analitička sumnja u historijsko postojanje matrijarhata kao društvenog oblika gdje su žene dominirale na način analogan patrijarhatu. Uočili smo da se u pojedinim polemikama katkada i ahistorijski i nespecificirano konstruira pojam patrijarhata (što je i uopće slučaj u borbenoj retorici raznih pokreta za oslobođenje žena kao obrazac objašnjenja univerzalne i svuda prisutne podređenosti žene). No u svim tim polemikama postavlja se pitanje o korijenima ljudske nejednakosti, naročito po spolu i o tome je li vjera u prvobitni komunizam opravdana.

17 Michelle Zimbalist Rozaldo, „Women, Culture and Society: A Theoretical Overview“, u *Women, Culture and Society*, str. 42.

18 Ida Magli, *Matriarcato e il potere delle donne*, Milano: Feltrinelli, 1978; Paula Webster, „Matriarchy: A Vision of Power“, u *Toward an Anthropology of Women*, str. 141–156; S. B. Pomerov, „A Classical Scholar's Perspective on Matriarchy“, u Berenice A. Carroll (ed.), *Liberating Women's History*, Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1976, str. 217–233; Adrienne Rich, „The Kingdom of Fathers“, u *Of Woman Born*, London: Virago, 1976, str. 56–83; *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Z. R. Eisenstein (ed.), New York and London: Monthly Review Press, 1979; *Papers on Patriarchy*, London: PDC and Women's Publishing Collective, 1978.

Također ima i mnogo slučajeva koji pokazuju diskrepanciju koju poznaju sva društva između ideala određene kulture i njene prakse. Iako se ženi obično ne priznaje moć (osim u mitologijskim konstrukcijama) ona ipak na razne načine djeluje kao aktivni a često i presudni faktor društvenih zbivanja. O takvim slučajevima obavještavaju nas neka istraživanja.¹⁹

No, mi ćemo se ovdje ograničiti na one radove koji nastoje formulirati „žensku perspektivu“ u konceptualizaciji kategorija statusa, vrijednosti modusa političkog djelovanja i moći kao kategorije koja ih sve supsumira. Tako Rozaldo²⁰ iz svog strukturalnog modela putem kojeg nastoji istražiti mjesto muškog i ženskog u psihološkim, kulturnim i društveno-ekonomskim aspektima života, izvodi zaključak da su varijacije u strukturi „kućnih grupa“ (*domestic groups*) značajno povezane s varijacijama u tipu moći. Ona smatra da kompleksnost pojedinačnih slučajeva ne ugrožava globalnu generalizaciju koja ne izražava apsolutne nego relativne orijentacije žena i muškaraca. Služeći se tim modelom moguće je identificirati implikacije ženske moći, vrijednosti statusa u komparativnoj analizi različitih kultura. Dvije su vrste strukturalnih mogućnosti kojima se unapređuje status žena – ako žene prodru u svijet javnog ili ako muškarci „uđu u kuću“. Stupanj integriranosti (razdvojenosti) privatne i javne sfere jedan je od najhitnijih faktora za mogućnosti participacije žena u moći. U društvima gdje su privatna i javna sfera jasno razdvojene, žene mogu preuzeti muške uloge (integrirati se u javnu sferu i tako formirati izdvojeni, elitni segment) ili pak

19 S. Ardener, „Sexual Insult and Female Militancy“, u S. Ardener (ed.), *Perceiving Women*, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1977; C. F. Hofer, Madam Yoko: Ruler of the Kpa Mende Confederacy, u *Woman, Culture and Society*, str. 173–188; C. Ifeka-Moller, „Female Militancy and Colonial Revolt: The Women’s War of 1929, Eastern Nigeria“, u *Perceiving Women*, str. 127–158.

20 M. Z. Rozaldo, „Women, Culture and Society: A Theoretical Overview“, u *Women, Culture and Society*, str. 35–41.

stvarati vlastite društvene veze ustanovljujući svoj osjećaj za položaj, poredak i vrednovanje (stvaranje zasebnog, ženskog javnog svijeta). Najegalitarniju distribuciju moći autorica nalazi u onim društvima u kojima je distanca privatne i javne sfere najmanja.

Luis Lamfer /Louise Lamphere/²¹ u svojoj analizi polazi od kritike antropološke literature o obitelji koja isključivo sa stajališta uloge muškaraca obrađuje strukturu „kućnih grupa“, brak, određivanje porijekla i nasljeđivanje. Za autoričinu, žensku perspektivu, karakteristično je da shvaća žene kao političke sudionike koji se služe strategijama za postizanje ciljeva. Te su strategije nužno povezane sa strukturom moći i vlasti u društvu. Dok sa one u društvima u kojima privatno i javno nije oštro suprotstavljeno orijentirane na kooperaciju u svakodnevnim aktivnostima, i ekonomske su prirode, u društvima gdje su te sfere radikalno podvojene, te su strategije usmjerene na „političke ciljeve“. Budući da je struktura proširene obitelji u tim društvima izgrađena oko hijerarhije muškaraca, ti se „politički ciljevi“ odnose na posredni utjecaj preko muškaraca koji imaju moć. Na pojavnj razini, to su suptilne metode utjecaja na stavove muževa, stvaranje lojalnosti majki sa sinovima ili su to susjedske grupe koje neformalnim pritiskom trača nastoje utjecati na odluke muškaraca u zajednici i sl.

Problematizirajući status žene u javnoj domeni Pegi R. Sandej /Peggy R. Sanday/²² upućuje kritiku etnologima koji pri određivanju statusa žene kao parametar upotrebljavaju stupanj u kojem su žene poštovane u određenoj kulturi. Po tom bi parametru u zapadnoj kulturi žene imale relativno visok status, u svojim često visoko

21 Louise Lamphere, „Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups“, u *Woman, Culture and Society*, str. 97–112.

22 Peggy R. Sanday, „Female Status in the Public Domain“, u *Women, Culture and Society*, str. 189-206.

vrednovanim ulogama pomoćnica, seksualnih objekata, „pokretačke snage iza svakog uspješnog muškarca“ i sl. Za razliku od toga, prema istom bi se parametru za mnoge afričke žene moglo reći da imaju nizak status iako veoma pridonose bazičnoj ekonomiji, a ipak se muškim aktivnostima pridaje mnogo veći prestiž. Džejn Fišbern Kolijer /Jane Fishburne Collier/²³ istražujući položaj žene u politici razmatra razloge zbog kojih se o tome ne govori u postojećoj antropološkoj literaturi. Najočitiiji razlog je taj što istraživači (a i njihovi kazivači) smatraju da se politika odnosi na relacije grupa koje obično predstavljaju muškarci, te se zato o njoj može govoriti i bez spominjanja žena. Politička kompeticija koja uključuje žene odigrava se u grupama vezanim uz dom gdje se odnosi definiraju na etničkom prije negoli na kontraktualnom planu. I konceptualno ograničene na dom, njihove jedine veze sa širim društvenim sklopom odvijaju se posredstvom muškaraca. Upravo zbog tog ograničenja na privatnu sferu njihovi ih naponi da ostvare moć nužno dovode u kompeticiju s bliskim srodnicima, s onima s kojima su povezane moralnim i etičkim vezama. Konflikti koji se u tom procesu javljaju smatraju se tragedijom. Autorica smatra da je nepovoljan položaj žena u borbi za ostvarenje moći i prestiža univerzalna činjenica, no njihov je hendikep manji u onim političkim sistemima gdje se vođstvo (*leadership*) zasniva na sposobnosti i gdje je mala distanca između privatne i javne sfere. U takvim fluidnim sistemima naponi žena da postignu moć i utječu na odluke može se čak i smatrati prihvatljivim aspektom političkog života. No u onim sistemima gdje se odluke donose odvojeno od doma i gdje se vođstvo zasniva na kontroli resursa pristupačnih u prvom redu muškarcima, žene su često isključene iz neposredne političke participacije, ograničene na dom i definirane kao „maloljetnici“. Naponi žena da sudjeluju u moći smatraju se u tom slučaju dezintegrirajućim i neprikrivena ideologija najkonzistentnije negira šire implikacije konflikata u privatnoj sferi.

23 Jane Fishburne Collier, „Women in Politics“, u *Women, Culture and Society*, str. 89–96.

4. *Privatno i javno – tamnice postojećeg*

Opozicija privatnog i javnog prisutna je u svim kulturama. Za eksplikaciju te asimetrije, privatne orijentacije žena i javnih veza muškaraca, Mišel Rozaldo predlaže strukturalni model pomoću čega će biti moguće utvrditi i istražiti mjesto muškog i ženskog u psihološkim, kulturnim i društveno-ekonomskim aspektima ljudskog života. „Privatno“, u smislu u kojem taj pojam upotrebljava ta autorica, odnosi se na minimalne institucije i moduse aktivnosti koji su organizirani neposredno oko jedne ili više majki i njihove djece, dok se „javno“ odnosi na aktivnosti, institucije i oblike udruživanja koji povezuju, reguliraju, organiziraju ili supsumiraju partikularne grupe majka-dijete. Bez obzira na varijacije koje ta opozicija može poprimiti u različitim društvenim i ideološkim sistemima, ona omogućava univerzalni okvir za konceptualizaciju aktivnosti spolova. Ta opozicija ne determinira kulturne stereotipe ili asimetriju u evaluaciji spolova, već ih prije potcrtava, kako bi potkrijepila opću (no, za žene ponižavajuću i reducirajuću) identifikaciju s privatnim životom, dok muškarac prebiva u sferi javnog. Rozaldo smatra da takve identifikacije, same po sebi ni nužne niti poželjne, valja dovesti u vezu s ulogom žene u podizanju djece. Zbog svoje uloge majke, žene bivaju apsorbirane kućnim aktivnostima, dok njihove ekonomske i političke aktivnosti ograničava briga o djeci, te fokus njihovih emocija i očekivanja ostaje partikularistički usmjeren na dom i potomstvo. Autorica smatra da suprotstavljenost privatnih i javnih orijentacija (koja tek jednim dijelom proizlazi iz sposobnosti žene da othranjuje i njeguje djecu), pruža elemente okvira za istraživanje ženskih i muških uloga u društvu, te da omogućava izoliranje slijedećih međuzavisnih faktora:

- a) ličnost
- b) vlast (*authority*)

- c) stečeni i pripisani status
- d) priroda i kultura
- e) žene kao nepravilnost (anomalije)
- f) proizvodnja

a) Ličnost. Sazrijevanje djevojčice u ženu teče „prirodno“, jednostavnim imitiranjem majke ili odgojiteljice, dok dječak tek treba naučiti da postane muškarac (nema gotovog obrasca identifikacije, budući da su očevi u većini slučajeva odsutni). Za njegovo je odrastanje bitan moment prekida s majkom. Djevojčice će ući u svijet odraslih i svijet rada povezivanjem sa starijim rođakama, integrirat će se, dakle, vertikalno, pomoću veza s određenim ljudima. Suprotno tomu, dječaci stvaraju horizontalne i često kompetitivne grupe vršnjaka koje nadilaze dom kao osnovnu jedinicu i ostvaruju „javne“, obuhvatnije veze. Iz toga nije teško zaključiti kako već i svijet djece odražava sliku svijeta odraslih i postavlja temelje odvojenim iskustvima socijalizacije.

b) Vlast. Rozaldo taj pojam određuje kao pravo da se donese određena odluka koja zahtijeva pokoravanje i podrazumijeva postojanje hijerarhijskog niza naređivanja i kontrole te implicira pozitivne akcije i dužnosti. Tako dugo dok se život žene promatra kao utopljen u difuznu pripadnost i okrenutost djeci i domu (takvu pripadnost koja se ne smatra kvalitetom muškog života), njezina je prva funkcija podređenost zahtjevima neposrednih interakcija i osobnim potrebama ljudi koji je okružuju. Suprotno tomu, veliki broj rituala koji pojačava distancu između muškaraca i njihovih obitelji omogućava na individualnom planu stvaranje granice koja ih priječi da se potpuno prepuste svijetu intimnih zahtjeva drugih. Ta distanca dozvoljava muškarcima da manipuliraju svojom društvenom okolinom, da stoje po strani intimnih interakcija te da ih, ukoiko žele, i kontroliraju. Žene, čiji su životi obilježeni

odsustvom distance ne mogu razviti „neposredno uključivanje“, pa ni vlast kojoj je odvojenost preduvjet.

c) Stečeni i pripisani status. „Postati muškarac“ smatra se dostignućem u razvojnem smislu i zato društvene grupe elaboriraju posebne kriterije, stvaraju hijerarhije i institucije koje su povezane s artikuliranim društvenim poretom. Muškarci stvaraju i kontroliraju društveni poredak u kojem će se natjecati *kao individue*. Ženskost je, pak u većini društava „zadana“, te nalazimo relativno mali broj načina za izražavanje razlika (vlastite individualnosti) među ženama. Ženskost je pripisani status, žena je ono što jest „po svojoj prirodi“. I dok muškarci svoj položaj osvajaju kao posljedicu eksplicitnog dostignuća, razlike među ženama općenito se smatraju proizvodom idiosinkratičkih karakteristika, kao što su izgled, temperament ili ličnost... Posljedica toga što kulture ne omogućavaju suptilne društvene klasifikacije za razlikovanje žena i njihovih interesa, jeste da one i same sebe smatraju idiosinkratičkim i iracionalnim.

U ovom je razmatranju neizbježna i kritika tradicionalnih antropoloških opisa društvenih struktura koji uglavnom izvještavaju o aktivnostima muškaraca. Sistemi rangiranja, grupiranja i diferencijacije odražavaju eksplicitni društveni poredak kojeg onda opisuju istraživači. Žene u njemu postaju nevidljive jer vode relativno usporedne živote kako u istoj tako i u različitim kulturama.

e) Žene kao anomalije. Suvremene studije simboličke kulture ukazuju na to da se sve ono što ugrožava osjećaj društvenog poretka određenog društva poima kao prijeteće, opasno, nezakonito ili loše. U onoj mjeri u kojoj muškarci u svojim institucionaliziranim odnosima srodstva, politike i dr., definiraju društveni poredak, žene su njihova suprotnost. Na njih se, sa stajališta šireg društvenog sistema, gleda kao na devijaciju ili manipulatore, budući da sistem

društvene klasifikacije rijetko otvara prostor njihovim interesima, njih se ni ne podrazumijeva niti priznaje u javnoj sferi. No, žene prkose idealima muškog reda. „Može ih se definirati kao djevice, ali su potrebne za regeneraciju grupe. Može ih se isključiti iz vlasti, a one će opet ispoljavati sve vrste neformalne moći. Njihov je status moguće izvesti posredstvom njihovih muških srodnika, a one opet mogu nadživjeti svoje supruge i očeve. U onoj mjeri u kojoj prisutnost žena uvodi takva proturječja, na njih će se gledati kao na anomalije i definirat će ih se kao opasne, nečiste i zagađujuće, kao nešto što valja odgurnuti u stranu“. Naposljetku, žene mogu biti anomalije i stoga što društva koja definiraju žene kao one koje ne posjeduju legitimnu moć nemaju načina da priznaju realnost postojanja moći žena.

f) Proizvodnja. Konačnu opoziciju privatne i javne sfere Rozaldo vidi u položaju žena i muškaraca u ekonomskom životu. Bez obzira na veoma značajne varijacije u tipovima ekonomskih aktivnosti žena u različitim kulturama, ekonomska organizacija žena povučenija je iz javne sfere. Nalazimo ih da rade ili individualno ili u malim, labavo organiziranim grupama. Proizvodi rada žena usmjereni su na kuću i obitelj. Unatoč iznimkama, općenito je slučaj da je ekonomska orijentacija žene, poput njene emocionalne i društvene orijentacije, relativno individualiziranija i u većoj mjeri partikularistička od one kod muškaraca. Tu se autorica osvrnula na Engelsovu tezu koja ističe da je žena nekad bila uključena u „društvenu proizvodnju“ a da je razvojem tehnologije i kapitala potisnuta u privatnu sferu. Ona smatra da je asimetrija privatno-javno općenita u ekonomskim oblicima ljudske organizacije, a da kapitalistička društva, iako dostižu ekstreme manifestacije te podvojenosti, ipak po tome nisu jedinstvena u historiji.

Zaključak

Prezentacija nekih osnovnih tema i stavova iz sve obimnije literature antropologije žene tek je uvod u ozbiljnije rasprave u ovoj tematici u nas. Otvaranje novih horizonata koje nudi antropologija žene, znači u stvari otkrivanje onog „nijemog“ i korigiranje jednog isključivog načina interpretacije koji je dominirao tokom čitave historije razvoja antropološke znanosti. Podjela po spolu i pripisivanje bioloških uvjetovanosti u odnosu spolova nije uostalom samo obilježje antropološke znanosti, već je prisutno i u ostalim disciplinama društvenih znanosti. Riječ je, da parafraziramo Kristin Delfi /Christine Delphy/, „ne toliko o nepriznavanju uzroka spolne podjele, koliko o neproblematiziranju ovog problema“. (...) Teorija je prema tom problemu indiferentna zato što spolnu podjelu uzima kao zadanu, uviđa je, integrira je i na njoj se temelji“. ²⁴ Bez obzira na neke prisutne jednostranosti pojednostavljivanja, značajno je istaknuti da antropologija žene otkriva jedno novo, dosad neistraženo polje analize i usmjerava se na razaranje jednog *očigledno ideologiziranog poretka*. U ovom smo pokušaju prikaza raznovrsnih struja mišljenja o problematici antropologije žene nastojale dati elemente za uvid u cjelinu pokušaja koji obilježavaju naše doba i sastavni su dio općih napora koji teže redefiniranju ljudske historije i otvaranju novih obrisa ljudske jednakosti.

24 Christine Delphy, „A Materialist Feminism is Possible“, *Feminist Review*, No. 2, 1979, str. 87.

Osnovna literatura o antropologiji žene:

- 1) *Woman, Culture and Society*, Edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, Stanford University Press, Stanford, California, 1974.
- 2) *Toward an Anthropology of Women*, Edited by Rarna R. Reiter, Monthly Review Press, New York and London, 1975.
- 3) *Liberating Women's History, Theoretical and Critical Essays*, Edited by Berenice A. Carroll, University of Illinois Press, Urbana Chicago and London, 1976.
- 4) *Perceiving Women*, Edited by S. Ardener, J. M. Dent & Sons Ltd. London, 1977.

Napominjemo da u izdavačkom planu za 1980–1981. godinu BIGZ predviđa izdavanje zbornika najrelevantnijih tekstova s područja antropologije žene koji će se bazirati na izboru iz ovdje citiranih radova.

Socijalizam i tradicionalno stanovište o odnosu polova (teze)*

Teze iznete u ovom saopštenju deo su „savetovanja“ na temu „Društvena jednakost polova u samoupravnom socijalističkom društvu“, koje su povodom 8. marta organizovali Marksistički centar Centralnog komiteta Saveza komunista Srbije (CK SKS) i Konferencija za društvenu aktivnost žena Srbije. Pored njenog saopštenja, u ovom broju *Marksističke misli* našla se i tematska bibliografija koju je sastavila Žarana Papić, u kojoj su sadržani ključni naslovi (marksističko-)feminističke literature. Uzet za sebe, ovaj tekst predstavlja kulminaciju spora u vezi s „autentično rešenim ženskim pitanjem“ u Jugoslaviji. Ne samo da se u njemu tvrdi da „žensko pitanje“ nije rešeno, jer jugoslovenski socijalistički sistem nije lišen tradicionalno-patrijarhalističkog odnosa prema ženama, nego se ističu i neki njegovi buržoaski aspekti (posebno izraženi „konceptom normalnosti“, normiranja i normalizovanja odvojenih sfera koje „prilice“ ženama, s jedne, i muškarcima, s druge strane). U snažnom feminističkom duhu, tekst se završava zahtevom za temeljitim preobražajem kulture ljudskih odnosa u celini.

1. Fenomen opstanka, preživljavanja i vitalnosti tradicionalnih vrednosti i kulture jedna je od najvitalnijih protivrečnosti socijalizma i istorije socijalističkih ideja. I u najradikalnijim zamislima

* „Socijalizam i tradicionalno stanovište o odnosu polova“, *Marksistička misao*, br. 4, 1981: 29-32.

i projektima novog društva često su, obično neprepoznati, ostajali segmenti građanske kulture u njenom tradicionalnom, konzervativnom obličju. Pokušavajući da prevaziđu kulturu građanskog društva, nosioci socijalističkih ideja su, počesto i ne primjećujući, zadržavali bazične principe te iste kulture. Odbacivanje radikalnijih kulturnih projekata u okviru građanskog društva kao „degenerisanih“ izraza otuđenja u kapitalizmu (neuviđanje njihove temeljne suprotstavljenosti građanskom ustrojstvu), pristajanje uz „proverene“ i konvencionalne vrednosti tradicionalne porodice kao „prirodnog“ oblika ljudske zajednice, poimanje umetnosti kao „uzvišene“ delatnosti odabranih i iz toga agitpropovsko približavanje umetničkih proizvoda građanskog tipa narodnih masa radi njihovog „oplemenjivanja“ – ilustracija su ove oprezne i tradicionalističke crte u teoriji i praksi socijalizma.

2. Polemike i sukobljavanja na polju kulture, radikalna kritika socijalističkog realizma, afirmacija i razumevanje onih utopijskih zamisli u okviru građanskog, čija je intencija u suštini socijalistička i usmerena na prevazilaženje građanske egzistencije – znak su živih društvenih i individualnih napora da novi društveno-ekonomski odnosi u socijalizmu samoupravnog tipa imaju temeljne implikacije i na području kulture i da se prevaziđe ona (u „realnom“ socijalizmu i te kako prisutna) tradicionalistička crta u poimanju mesta i tipa kulture socijalizma.

3. Zanimljivo je, međutim, primetiti da su se i kod nas sve polemike i sučeljavanja na polju kulture sa velikim žarom odvijale na planu konvencionalnog kulturnog stvaralaštva (književnosti, umetnosti, oko slobode umetničkog stvaralaštva), to jest na onom planu kulture koji i dalje potpada pod klasičnu, građansku koncepciju kulture kao sfere „uzvišenog“, estetskog prevazilaženja konkretnih okolnosti egzistencije. Mnogo je manje, i s manjim

žarom, bilo onih polemičkih sukobljavanja oko koncepta kulture u čijem temelju je težnja za novim tipovima ljudskog odnosa, novim sistemima vrednosti koji prevazilaze građansko, alternativnim životnim modelima i oblicima ljudske zajednice, novim načinima vaspitavanja, porodičnih odnosa, odnosa među generacijama, polovima. Ova pitanja ostajala su u sferi stihijnosti i bitno nepovezana sa progresivnim društvenim načelima koja su ih „regulisala“. Prostor bitke za nove ljudske odnose ostajao je nedovoljno konkretizovan i mnogima se činilo da progresivna društvena načela automatski donose i promene u ljudskoj svesti i ponašanju.

4. Među zanemarenim i neprimetnim crtama tradicionalnosti u socijalističkom društvu patrijarhalna kultura, čini se, najbolje odoleva pokušajima temeljne transformacije i uspostavljanja demokratskijeg tipa kulture u kojoj odnos polova ne bi u krajnjoj liniji bio ipak shvaćen kao samorazumljiva dominacija „jačeg“ muškarca u odnosu na „slabiju“ ženu. Sistem patrijarhalnih vrednosti žilavo istrajava na našem tlu, i pored društvenih napora u pružanju jednakih mogućnosti za oba pola. Patrijarhalni obrasci mišljenja i ponašanja doživeli su, naravno, ovim društvenim naporima primetnu eroziju i nisu više zakon individualnog i društvenog ponašanja. To, međutim, ne znači da su oni nestali ili da su prevaziđeni nekim novim dominantnim obrascem ponašanja i odnosa među polovima. Patrijarhalni sistem vrednosti kome je srž da prirodu žene (za razliku od prirode muškarca) svodi i ograničava na njenu seksualnu i reproduktivnu ulogu, da u svakom momentu podržava i održava tu „prirodnu“ razliku i čini je kulturnim i društvenim merilom mogućnosti i uloge polova – još je privatno (i javno) snažan regulativ našeg društvenog i individualnog ponašanja.

5. Kulturni stereotip patrijarhalnog ustrojstva u odnosu polova nerazgrađen je i kritički nedovoljno sagledan momenat društvene

prakse u nas. Nekritičnost prema ovom tradicionalnom kulturnom modelu čini da proces socijalne konstrukcije polnosti ostaje u našoj svesti najvećim delom u sferi gvozdene „prirodne“ nužnosti, koja sama, nezavisno od društvenih procesa i činilaca, „stvara“ muškarca i ženu i njihov nejednak položaj u društvu. Poznate su nam one česte primedbe da je u stvari žena „sama“ odgovorna za svoj neravnopravan i pasivan položaj u društvu. Zaboravlja se, međutim, da je i u našem društvu prisutna i delatna dihotomija na aktivnu muškost i pasivnu ženskost kao „normalne“ karakteristike polova, i da je ova dihotomija i dalje bitna odrednica društvenih mogućnosti svakog pola i svakog pojedinca. Zadržavanje tradicionalne predstave o polnosti i osobinama polova razlog je zanemarivanja mobilizacije svesti samih žena u pravcu prevazilaženja tradicije patrijarhalnog, i razvoja kritičke svesti o mnogim, naizgled nevidljivim i nevažnim oblicima „tihe“ i kulturom sankcionisane dominacije muškarca nad ženom.

6. Jedan od uzroka zadržavanja tradicionalne predstave o mestu i ulozi polova je u još uvek određujućem konceptu normalnosti kao kriterijumu mogućih, poželjnih i prihvatljivih osobina muškog i ženskog pola i njihovog društvenog i individualnog odnosa. Ovaj koncept normalnosti zasniva se na zdravorazumskom poimanju odnosa polova u čijem su temelju „proverene“ i novim ljudskim modelima ponašanja nedotaknute vrednosti patrijarhalnog ustrojstva. Po ovom konceptu normalnosti sve što se razlikuje, što izlazi iz njegovog okvira, izgleda „preterano“, „neprirodno“ i društveno neprihvatljivo. Ovaj koncept je, u stvari, protiv razaranja tradicijom uvreženih odnosa i vrednosti, koje muškarca i ženu deli u zasebne realitete „muškog“ i „ženskog“, negirajući time njihove zajedničke ljudske mogućnosti.

7. Zdravorazumska načela normalnosti odnosa polova čine da žena, i pored svih načela, ostaje zarobljena u svom „pripadajućem“

i iskonskom identitetu pola – pasivna, društveno neangažovana, ophrvana kućom, decom i ostalim „normalnim“ ženskim poslovima i zadacima. Dominantna privatna orijentacija žene i dalje je u našem društvu odlučujući činilac njenog ponašanja, delovanja i realizacije – privatno carstvo porodice je njen primarni fokus interesa, a javna delatnost nešto što mora da čini uporedo i uprkos opterećenosti u kućnoj sferi i vladajućim poimanjem „prave“ (pasivne) ženstvenosti. U konfliktu tradicionalnog identiteta i novih društvenih mogućnosti javnog angažovanja i ravnopravnosti žena je najčešće ostavljena sama sebi, sa svešću da rešenje ovog sukoba zavisi samo od njenih vlastitih mogućnosti, snage ličnosti i sprege privatnih uticaja i okolnosti.

8. U prostoru svakodnevnice još vladaju merila i vrednosti koja ženi više otežavaju no olakšavaju razrešenje ovog sukoba starog i novog u sebi. Tradicionalno poimanje odnosa polova još je jako ugrađeno u naše ličnosti, u privatno i javno ponašanje i teško je prihvatiti nove modele ponašanja. U praksi vaspitavanja održava se različit pristup prema dečacima i devojčicama. Socijalizacija temperamenta još se odvija po ustaljenoj shemi da ono što „prilici“ dečacima ne prilici devojčicama, i obratno. U masovnim medijima najčešće se uputno reprodukuju građanski stereotipi o mestu i ulozi žene – pothranjuje se ideal zadovoljne, sposobne, vredne domaćice i supruge i njenog sveta koji ne izlazi iz vidokruga porodične egzistencije. Takozvana ženska štampa predstavlja utočište tradicionalnih ženskih vrednosti, zanimanja i trivijalnih interesa. U njoj se žena obasipa sve novijim i novijim varijantama veza, pletenja, šivenja i kuvanja, a pritom se zamagljuje društvena nužnost problematiziranja puteva ženinog izlaska iz te nasleđene zbirke interesa i mogućnosti. Čitava kulturna prošlost ovog podneblja u kome je dominirala patrijarhalna (ruralna) vrednosna orijentacija i koja je i danas snažno prisutna u društvenoj i individualnoj svesti, bitno otežava osvajanje novog tipa odnosa među polovima. Snagom inercije čak i mlade generacije ponavljaju

obrasce prethodnih generacija, jer uviđaju da je snaga tradicionalnog kolektivnog mentaliteta i dalje jaka i da ne toleriše velike promene.

9. Nesklad između proklamovanih načela, realnih društvenih mogućnosti ravnopravnosti polova u društvu i tradicionalne/patrijarhalne svesti govori o tome da se pitanje ravnopravnosti polova u društvu ne može svesti samo na norme, načela i projekcije budućnosti, već da zahteva i razvijanje celovite kritičke svesti o svim dimenzijama neravnopravnosti polova. Preobražaj tradicionalnog/patrijarhalnog odnosa polova zahteva razotkrivanje opštih neprijetnih, naizgled sasvim normalnih neravnopravnosti (jer traju vekovima) i segregacije polova u svoje „pripadne“ sfere – on zahteva preobražaj kulture ljudskih odnosa s onu stranu patrijarhalne svesti i sistema vrednosti. Energična društvena svest o nužnosti preobražaja tradicionalnih/patrijarhalnih obrazaca ponašanja u velikoj meri bi olakšala sukob između starog i novog, koji današnja žena intenzivno oseća.

Pol i rod – kategorije socijalne organizacije polnosti*

Razlikovanje pola i roda u feminističkoj literaturi spada u najosnovnije oruđe za razumevanje društvenog, kulturnog i političkog oblikovanja naizgled prirodnih, nužnih i nepromenljivih kategorija ljudske telesnosti i polnosti. I premda se prvi tragovi ove distinkcije mogu nazreti u mnogim feminističkim ili čak profeminističkim tekstovima, ona svoje suvereno značenje stiče u drugom talasu, pod snažnim uticajem antropoloških i psiholoških studija. Iako će u teorijskom smislu ovo podvajanje kasnije postati dovedeno u pitanje, ono ni danas, kao ni u vreme kada Žarana Papić piše ovaj tekst, nije postalo u potpunosti integrisano u prostor društvenih nauka i humanističkih disciplina. Pozivajući se na Veru Erlich, hrvatsku etnološkinju i antropološkinju, čijem je delu bio posvećen ovaj broj *Revije za sociologiju*, delu koje je na nju ostvarilo značajan uticaj, Žarana Papić će u ovom kratkom tekstu učiniti dve značajne stvari. U njemu će povezati domaća istraživanja s ključnim imenima antropološke i feminističke teorije (Gejl Rubin) i, što je za istoriju feminističke misli kod nas verovatno još bitnije, „otkriće“ razlikovanje pola i roda, ukazujući na analitički i heuristički značaj ovih koncepata. No, iako je uvela ovu distinkciju u naš akademski kontekst, u radovima koje piše posle 1992. godine, Žarana Papić se nje takoreći odriče, sistematski ukazujući na to da se o ljudskoj polnosti može misliti i govoriti samo kao o društvenoj, kulturnoj i političkoj kategoriji, usled čega ni sama distinkcija pol/rod nije neophodna. Stoga ona u svojim kasnijim tekstovima uglavnom koristi pojam polnosti.

* „Pol i rod – kategorije socijalne organizacije polnosti“, *Revija za sociologiju*, br. 3/4, 1984: 327-331.

Kulturno nasleđe oblika muškosti i ženskosti, od samih ljudskih početaka započet proces konstrukcije polnosti – nametanja društvenih ciljeva jednom delu prirodnog sveta – te onaj „istorijski i moralni element“ (Marks) u koji se može smestiti celokupno područje ljudske polnosti i polnog ugnjetavanja, ostao je stolicima u tamnom kutku svesti društvenih nauka, doimajući se neproblematičnim ili pak nedvosmisleno „prirodnim“. Društvene nauke, a pogotovo one kojima je predmet bio „vlastita“ istorija, društvo ili pak „vlastita“ psiha i njezine nelagodnosti, kao što su istorija, sociologija i psihologija, još uvek nisu uspele da izađu iz krutih pravila i gramatike vlastitog jezika kulture. Njeni se fokusi, međutim, mogućem promatraču sa strane čine „tako izraziti da teško može shvatiti kako ih domaći ne zamjećuju, oni tako malo znaju o njima kao pojedinac o karakterističnim kretanjima“.¹ Polna asimetrija zapadne kulture, stolicima obeležena patrijarhalnom konstrukcijom polnih odnosa kojom se briše „razlika između ljudske sposobnosti i potrebe stvaranja jednog polnog sveta i iskustveno ugnjetačkih načina na koje su polni svetovi organizovani... *oba značenja se podvode pod isti termin*“² (podvukla Ž. P.), predstavlja trajnu karakteristiku dosadašnjeg razvoja i stupnja kulturne „utopljenosti“ društvenih nauka. Stepenn nekritičnosti društvenih nauka prema vlastitom kulturnom ustrojstvu ogleđa se u nemogućnosti da se vlastiti sistem polnosti pogleda „izvana“, te da se vidi da on nije ni „prirodan“ niti pak univerzalan. Neproblematizovanje procesa akulturacije biološke polnosti u društvenim naukama, te *neprozirnost* činjenice da u patrijarhalnoj polnoj asimetriji polna anatomija jeste bitna i isključiva odrednica za ono što neka osoba jeste, razlog je prisutne „neosetljivosti“ i neprijemčivosti za jednu distinkciju koja je nužna

1 Vera St. Erlich, *U društvu s čovjekom*, Zagreb: Liber, 1978.

2 Gayle Rubin, „Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex“, u Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York & London: Monthly Review Press, 1975, str. 168.

i prevashodna svakom razumevanju polnih odnosa u društvu – distinkciju između pola u biološkom smislu i *roda* – pola u njegovom društvenom značenju i obliku. Nemoć sociologije ili psihologije da tu distinkciju uvede kao instrument razumevanja područja ljudske polnosti koje je „milenijumima bilo izloženo neumitnoj ljudskoj delatnosti koja ga je menjala“³ – govori o tome koliko su te nauke interiorizovale obzor i granice vlastite kulture.

Antropologija je, međutim, zahvaljujući svom predmetu i usmerenosti k istraživanju „drugačijih“ društava i kultura – a koje je ona u svojoj dugoj ranoj fazi mirno (s vlastitom kulturom saobrazno) katalogizirala i tumačila kao „egzotične“, „primitivne“, „predlogičke“ ili „neartikulisane“ – ipak uspela da započne razgradnju vlastite kulturne optike te da se upusti u evokaciju, osveštavanje i kritiku vlastite prakse tumačenja drugačijih oblika društvenosti. Uspela je pritom da, više od drugih, imenuje i shvati ograničenost *subjekta* kojeg tumači kao naučnika – člana vladajuće, strane i bele kulture, te da prihvati „poraznu“ činjenicu da je *snaga uverljivosti* njezinih interpretativnih modela bila nerazdvojno povezana s periodom dominacije razvijenog Zapada nad „ostalim“, nemuštim društvima. Ta veća osetljivost antropologije prema granicama svoje discipline i metoda nije, međutim, rezultat njezine tajnovite inteligencije ili pak više vrednosti u odnosu na druge discipline – već je ona proistekla iz činjenice da je *dijalog kultura* pretpostavka i princip njezinog delovanja te da, kao i svakom ljudskom dijalogu, ni jedan subjekt ne može ostati sasvim u granicama i „tamnici“ svoga jezika i ponašanja.

Distinkcija pola i *roda*, kao početni momenat u analizi društvene organizacije polnosti nije, i pored veće otvorenosti antropologije, svoj prvi zamah dobila u okrilju antropologije. Snažni ženski pokret sedamdesetih godina koji je osim *praktičnih* ciljeva imao

3 Gayle Rubin, *Ibid.*, str. 166.

i dotada nikad tako uticajne i inspirativne *teorijske* doprinose, izoštrio je i definisao tu distinkciju u naporu da pokuša da krene s mrtve tačke u analizi „svetskoistorijskog poraza ženskog pola“. Antropologija je, međutim, upravo zbog svoje veće otvorenosti i dijaloškog karaktera svog mišljenja bila mnogo pogodniji teren za razmatranje i razvijanje te distinkcije. Poslednjih godina se unutar antropologije javljaju napori, više nego u drugim naukama, da se ova početna distinkcija razvije i sagleda u svetlu raznovrsnih kulturnih i društvenih iskustava. Prvi začeci i fragmenti relativizacije zakona polne asimetrije, te prijemčivost antropologije da socijalnu i kulturnu izgradnju polnosti razume kao jedan od mnogih mehanizama delovanja kulture i društvenosti, postojali su, iako ne u sasvim čistom vidu, kod nekih antropologa i antropološkinja i pre zamaha ženskog pokreta. Margaret Mid /Mead/, a pre nje, na primer, Dejzi Bejts /Daisy Bates/ i Filis Makejberi /Phyllis McKaberry/, pokazale su u svojim radovima da je moguće i socijalno oblikovanje polnosti otrgnuti od zdravorazumskih i predrasudnih interpretacija, te ustanoviti da se „društveni uslovi, a ne ljudska biologija, moraju smatrati determinantama polnih uloga“.⁴ Među takve začetnike relativiziranja biologističkih zakonitosti u antropologiji spada i Vera St. Erlich i njezina bogata prezentacija patrijarhalnih „pravila koja regulišu polni život“.⁵

Razlikovanje *pola* i *roda* nužan je momenat ove relativizacije „prirodnih“ zakonitosti i kritike biologizma u antropologiji, i početni je element analize korena polne asimetrije u skoro svim poznatim društvima. To razlikovanje počiva na uverenju da „predstave da muškarci i žene čine dve uzajamno isključive kategorije mora poticati

4 Ernestine Friedl, *Women and Men: An Anthropologist's View*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975, str. 4.

5 Vera St. Erlich, op. cit., str. 198.

iz nečeg drugog, a ne iz nepostojeće 'prirodne' protistavljenosti“.⁶ Razlikovanje pola i roda i konstrukcija polnosti je stoga eminentni *čin kulture*: socijalna organizacija i semantizacija ljudskih bioloških polova čiji je konačni rezultat to da „postoje potpuno različite stvarnosti za muškarce i žene“.⁷ Konstrukcija roda počiva na potrebi „recipročnog stanja zavisnosti između polova“ (Levi-Stros /Levi-Strauss/), ali rod ne označava samo puko poistovećivanje s jednim polom već takođe povlači „usmeravanje polne želje prema drugom polu“ (Rubin). Društvena podela rada po polu smatra se rezultatom socijalnog procesa koji od ljudskih polova stvara dve međusobno isključive kategorije, produbljuje njihove biološke razlike –*smešta ih u rod (engender)* – i može se smatrati „tabuom protiv istorodnosti muškaraca i žena“ i seksualnih odnosa različitih od heteroseksualnih. Kategorija *roda* je rezultat procesa akulturacije biološke polnosti i izraz je univerzalne ljudske potrebe kulturne *izgradnje polnog sveta* i odnosa u njemu. Iako je ljudska istorija svedok da se ta izgradnja polnog sveta najčešće izražavala u vidu asimetričnog i ugnjetackog načina organizacije polnosti, ipak, smatra Gejl /Gayle/ Rubin, „sistem pola/roda neutralan je termin koji upućuje na to područje i naznačuje da ugnjetavanje tu nije neminovno, već je proizvod određenih društvenih odnosa što ga organizuju“.⁸

Istraživanje i delo Vere St. Erlich (u kome se ona usmerila najviše k istraživanju patrijarhalnog načina života i sistema vrednosti), sadrži u sebi otvorenost i fleksibilnost kategorija koje pomažu da se mogu pročitati i bitni, iako fragmentarni, elementi *antropologije polnosti*. Iako, na primer, ona smatra da u osnovi „svuda primetne veće obespravljenosti žene“ leži „nepromenljivi biološki momenat“, ona na istom mestu dodaje i jednu bitnu ogradu – „koji *deluje*...“

6 Gayle Rubin, *Ibid.*, str. 179—180.

7 Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, London: Paladin, 1972, str. 151.

8 Gayle Rubin, *Ibid.*, str. 168.

na njenu štetu⁹ (podvukla Ž. P.), čime sasvim jasno dopušta i pretpostavlja *delovanje* kulture na nepromenljive biološke momente – polnost. Stav da je asimetričnost ljudskih polova u patrijarhalnom sistemu rezultat *akulturacije* biološke polnosti može se zapaziti i u njezinoj skoro usputnoj opaski da je „moguće da je prisila da se žena brzo i potpuno prilagodi povoljna za (patrijarhalni) brak“,¹⁰ te da patrijarhalna sredina „konzekvetno potkapa žensku samosvijest“.¹¹

U osnovi tih fragmenata *antropologije polnosti* Vere Erlich leže dva bitna, iako nedovoljno razrađena stava. Prvi je da se „biološke razlike između spolova u svakoj kulturi različito deformiraju. Njihova važnost kao i uloga koju imaju u društvu i u porodici, različite su. Sam odnos između muškarca i žene ovisi doduše o nekim organskim činjenicama, ali još više o kulturnim momentima“,¹² a drugi je da „pripadnost ženskom spolu ima često potpuno značenje pripadnosti nekom društvenom sloju, i to obično sloju koji stoji na niskoj stepenici skale“.¹³ Sudbina je žene da u patrijarhalnom sistemu svoju sigurniju egzistenciju gradi na jednoj, isključivo kulturnoj delatnosti, kojoj je cilj „omileti se“, i uvek se „praviti zadovoljna“. Zbog te, za našu sredinu začuđujuće osetljivosti na složenost i konfliktnost procesa izgradnje polnosti i polne potčinjenosti, delo Vere Erlich u sebi sadrži klice koje ga, u svetlu novih saznanja i definicija, čine izrazito modernim, a čitanje još zanimljivijim zbog mogućnosti da se u njemu otkriju različiti slojevi, oni *raniji* i oni *kasniji*, ondašnjeg i sadašnjeg trenutka.

9 Vera St. Erlich, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Zagreb: Liber, 1971, str. 206.

10 Vera St. Erlich, *U društvu s čovjekom*, str. 154.

11 Vera St. Erlich, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, str. 76.

12 Vera St. Erlich, *U društvu s čovjekom*, str. 268.

13 Vera St. Erlich, *Ibid.*, str. 275.

Seksizam kao instrument u analizi ideologije polnih uloga*

Godine 1986, Žarana Papić na odeljenju za antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu brani magistarsku tezu pod naslovom „Savremeni pokret i misao o oslobođenju žena i njegov uticaj na sociologiju“, koja će tri godine kasnije biti objavljena pod naslovom *Sociologija i feminizam*. Ovaj tekst predstavlja skraćenu verziju njene magistarske teze, koja pokazuje kontinuitet njenih naučnih i aktivističkih interesovanja. Kao što *Antropologija žene* prikazuje ključna dostignuća drugog talasa feminizma u antropološkoj disciplini, tako se ovde, uz pomoć brojnih značajnih sociološkinja, operacionalizuje višestruko tematizovana ideja prema kojoj je u sociologiji „muškarac opšti pojam, a žena nevidljivo biće“. „Aktivistički“ aspekt ove studije opaža se u zahtevu za razvijanjem naglašeno neseksističke metodologije. Nauka, naime, nije sasvim odvojena od svakodnevice i njihov međusobni uticaj ne sme se zanemarivati. U tom smislu, „bolja“, inkluzivnija nauka takođe je jedan od uslova za ravnopravniju svakodnevicu. Ne treba posebno isticati da je ovaj zahtev koji Žarana Papić postavlja pred nauku na ovdašnjim prostorima išao mnogo ispred svog vremena.

Analiza društvenog mehanizma „proizvodnje polova“ koji je kroz istoriju po pravilu donosio nejednakost/dominaciju jednog (muškog) pola nad drugim (ženskim) polom bila je temeljno zapostavljena u društvenoj teoriji. Vrlo dugo se „građevina“ misli

* „Seksizam kao instrument u analizi ideologije polnih uloga“, *Kultura*, br. 80/81, 1988: 40-58.

o društvu i čoveku zasnivala na neproblematizovanom prihvatanju prirodnosti polne asimetrije, kao i na pretpostavci da društvena priroda polnosti, zapravo, počiva i vuče korene iz „gvozdenog“ carstva biološke determinacije, te da stoga korenita transformacija neravnopravnog odnosa polova i nije moguća jer bi zadirala u ono rigidno i nepromenljivo – biološko.

Savremeni ženski pokret i njegova teorijska misao, čiji je cilj preispitivanje korena podređenosti žene i njoj nametnutog i ograničenog društvenog identiteta, otvorili su nove prostore analizi društvenih protivurečnosti. Otkrivaju se neprimećeni i „nebitni“ oblici dominacije i eksploatacije žene – u jeziku u kome se smisa ono i gramatički očituje dominacija muškarca nad pojmovnim svetom, u patrijarhalnim normama, stereotipijama i predrasudama koje i dalje opstaju – u *seksizmu* kao ideologiji polne nejednakosti koji nije prisutan samo u „običnom“ životu, već i u društvenoj teoriji. Nova, dosad nezabeležena intelektualna motivacija žena (a kasnije i ne samo žena) da odgovori na zagonetku neravnopravne sudbine ljudskih polova, rođena u krilu ženskog pokreta, već dve decenije istrajava u svojim *vrednosno-zainteresovanim* analitičkim i kritičkim razmatranjima svih aspekata tzv. ženskog pitanja u društvenim naukama, živim debatama o njihovoj skrivenoj „seksualnoj gramatici“, ideologiji nejednakosti polova, njihovoj „partijarhalnoj paradigmi“ i tako dalje. Ovakav istrajni teorijski i praktični aktivizam na izmeni postojeće tradicionalne društvene i teorijske svesti o odnosu polova za rezultat je imao *legitimaciju nove kritičke svesti* o polnosti koja se ne zadovoljava datim istinama, već zanemareno područje – ideologiju polnih uloga – sistematski i beskompromisno izvlači iz *porетка očiglednog*.

Društveni pokreti nastaju u podzemnim vodama društvenih protivurečnosti i tek kada izađu na površinu, kada artikulišu suštinu

društvenih problema koji ga izazivaju, postavljaju nov i svojevrsan izazov društvenoj misli. Otvaraju se nova pitanja ili se stara vide u sasvim drugačijem svetlu. Način na koji je društvena misao pojedine probleme videla i tumačila *pre* erupcije novih društvenih pokreta *kasnije* postaje nedovoljan. Ograničen ili iskrivljen – društveni pokret je već dao snažan impuls promeni načina recepcije i ugla gledanja na pojedine društvene protivurečnosti i time teoriji pružio mogućnost drugačije interpretacije problema savremenog doba. Dijalektika odnosa ženskog pokreta i sociologije je sa ovog stanovišta posebno zanimljiva jer, u slučaju sociologije, ženski pokret nije samo doveo u pitanje određene pojmove ili interpretacije, već i čitavu *duhovnu orijentaciju* discipline u kojoj je tako dugo kategorija pola ostala zanemarena i nerazvijena sociološka kategorija. Ženski pokret je u sociologiju uneo novu svest o neravnopravnoj „seksualnoj gramatici“ discipline, otvorio je novo polje kritičke svesti i započeo redefiniciju sociološkog razumevanja problema odnosa polova postavljajući do tada nerelevantno, ali iz novog ugla gledanja suštinsko pitanje: *zašto su životi žena ograničeni na poseban način zbog toga što su žene?* Tematsko osvežavanje, nova perspektiva i teorijske inovacije koje ukazuju na značaj pola kao na *kriterijum društvene diferencijacije* imaju jasan, dugoročni cilj – reinterpretaciju problema polnosti u društvu i izgradnju nove emancipacijske logike odnosa polova u kojoj *biološka specifičnost* ne bi bila uzrokom neravnopravne društvene sudbine.

Kritika neadekvatnog pristupa ženi u okviru sociologije zapravo je deo šire kritike *seksualizma* u društvenim naukama u kojima je problem odnosa polova i analiza socijalne konstrukcije polnosti ili zanemaren ili su izricani konformistički sudovi koji su opravdavali postojeću dominaciju jednog pola nad drugim. Seksizam u nauci označava specifičnu varijantu *segregacije po polu* kojom se jasnije ističu, pozitivnije prepoznaju i „vide“ interesi i aktivnosti muškaraca

te se, zahvaljujući dominantnom patrijarhalnom sistemu vrednosti, pridaje veći *značaj i prestiž* muškim ulogama u odnosu na ženske. Iako se pojam seksizam najčešće koristi kao „politički epitet“, Šejla Alen /Sheila Allen/ smatra da se on može koristiti kao *sociološki pojam* jer „ukazuje na situacije u kojima razlike između žene i muškarca nisu samo naglašene već su naglašene dosledno i sistematski na štetu žena, to jest one su institucionalizovane. Ove razlike su često, iako ne isključivo, pravdane biološkim pretpostavkama“.¹

Seksizam, kao i rasizam, predstavlja *interpretaciju ljudske različitosti* biološkog (ili etničkog) porekla kao nepromenljive i nepobitne osnove *društvene nejednakosti*. Seksizam, kao ni rasizam, nije strogo „naučni termin“ već je sastavni deo konzervativne kolektivne svesti kojom se opravdavaju nejednaki odnosi među ljudima kao odnosi među *nejednakim prirodama*. Pojam „seksizam“ postao je snažan teorijsko-praktički instrument razotkrivanja svih (vidljivih ili nevidljivih) dimenzija polne nejednakosti. Ženski pokret je koristeći pojam seksizma ukazao na one društvene stavove, verovanja i predrasude koji se mogu svrstati pod *ideologiju nejednakosti polova*. Postalo je jasno da se seksističkom ideologijom opravdava i brani hijerarhijski polni poredak, a ženski bunt, kao i bunt tamnoputih ranije, značio je da žene ne mogu više dozvoliti da budu marginalizovane i patronizirane. Zanemarivanje *materijalne osnove* polne i rasne nejednakosti jedan je od ključnih uzroka istrajnosti seksizma i rasizma koji izgledaju kao da potiču od same prirode te se, stoga, ne mogu ozbiljno dovoditi u pitanje.

Seksizam je ideološki izraz društvenog odnosa neravnopravnosti polova, tj. „duboko ukorenjen, često nesvestan sistem uverenja, stavova i institucija u kome se suštinske razlike među ljudima čine

1 Sheila Allen i Diana Leonard Barker (eds.), *Sexual Divisions and Society: Process and Change*, London: Tavistock, 1976, str. 18.

na osnovu njihovog pola i polnih uloga². Seksizam tumači polne razlike u cilju legitimacije sistema dominacije među polovima, u cilju opravdavanja „prirodne“ superiornosti muškarca i, stoga, da parafraziramo Marksa, predstavlja *ideologiju vladajućeg pola*. U svojim oblicima ispoljavanja on se zasniva na „*redukciji značenja ženskog spola* dok značenje muškog spola razvija kroz sistem rada, jezika i upravljanja... sva verovanja, od laičkih do učenih, drže da je samo muškarcu svojstvena nadbiološka determinacija. Zato su i verovanja u apstraktno božanstvo kao i mit o čovjeku rezultat dovršenog procesa spolne supremacije“³. Kao ideologija vladanja muškog pola nad ženskim, seksizam, naravno, nije skorijeg datuma već je dugo i duboko prisutan u čitavoj ljudskoj istoriji kao izraz *patrijarhalne koncepcije sveta* po kojoj su, kako to Simon de Bovoar /Simone de Beauvoir/ jezgrovito saopštava, „zakonodavci, sveštenici, filozofi, pisci i naučnici strastveno dokazivali da je podređeni položaj žene određen na nebu a koristan na zemlji“⁴.

Seksizam u sociologiji

Kao što je već ranije istaknuto, teorijska i praktička delatnost društvenih nauka nije ostala po strani od dominantnih društvenih odnosa, pa tako ni od dominantne ideologije polnih uloga. Diskriminacija žena, ističe En Oukli /Ann Oakley/, ne postoji samo u društvu već postoji i u društvenoj teoriji, u domenu akademskog. Seksizam u sociologiji je po njenom mišljenju „pandan diskriminaciji žena u društvu“. Koreni seksizma u društvenim naukama leže u neproblematizovanom prihvatanju hijerarhije među polovima iza koje i dalje opstaje partijarhalna koncepcija sveta. Akademski svet je, smatra Sara Slavin Šram /Sarah Slavin Schramm/, oduvek

2 *The Fontan Dictionary of Modern Thought*, London: Fontana/Collins, 1979.

3 Vjeran Katunarić, *Ženski eros i civilizacija smrti*, Zagreb: Naprijed, 1984.

4 Simon de Bovoar, *Drugi pol*, I knjiga, Beograd: BIGZ, 1982, str. 18.

bio „ušančen istorijski sistem koji je sistematski isključivao žene i manjine“.⁵

Seksizam u sociologiji, napominje En Oukli, autorka teksta „Nevidljiva žena: seksizam u sociologiji“⁶ izražava se u njenoj preovlađujućoj *orijentaciji ka muškarcu*, to jest u njenom fokusu i usmerenju prema interesima i aktivnostima muškarca u polno raslojenom društvu. Društvene situacije muškaraca i žena danas su strukturalno i ideološki diskrepantne, a dominantni vrednosni sistem modernih industrijalizovanih društava mnogo veću važnost i prestiž pridaje muškim u odnosu na ženske uloge. Ova se predrasuda reflektuje i u sociologiji, koja je sklona prihvatanju vrednosti šireg društva. Prevashodna orijentacija na muškarca u sociologiji, nastavlja ova autorka, može toliko obojiti organizaciju sociologije kao discipline da *nevidljivost žena postane strukturalna slabost*, a ne samo površinska naprslina. Fokus na muškarca, ugrađen u samu definiciju predmetnih područja, od samog početka ženu svodi na drugorazrednu temu⁷.

Orijentacija koja je prevashodno usmerena da posmatra i analizira sfere aktivnosti muškarca u društvu, nužno zanemaruje sfere aktivnosti žene i time dovodi do iskrivljene slike o ženskoj situaciji. U većini socioloških radova, ističe ova autorka, „kao društvena grupa žene su nevidljive ili neadekvatno predstavljene: one poprimaju nestvarna obličja duhova, senki ili stereotipnih karaktera“.⁸ *Nevidljivost žene u sociologiji* jedan je od akutnih problema s kojima

5 Sarah Slavin Schramm, „Women’s Studies: It’s Focus, Idea, Power and Promise“, u K. O’Connor Blumhagen i W. D. Johnson, *Women’s Studies*, No. 2, An Interdisciplinary Collection, Greenwood Press, Conn. 1978, str. 5.

6 Ann Oakley, „The Invisible Woman: Sexism in Sociology“, u A. Oakley, *Sociology of Housework*, Oxford: Martin Robertson, 1974.

7 *Ibid.*, str. 4. (podvukla Ž. P.)

8 *Ibid.*, str. 1.

se ona susreće jer, kako ističe Dejvid /David/ Morgan, „u mnogim slučajevima konačni rezultat istraživanja bio bi *mnogo drugačiji* da je istraživač uzeo u obzir i pitanje pola“. Ukazujući na opasnost da nevidljivost žene u sociologiji postane njena stalna strukturalna slabost, En Oukli predlaže uvođenje dva indeksa: indeks *sociološke vidljivosti* žena i indeks *njihove prisutnosti u društvu*. Uvođenje ova dva indeksa u sociologiju biće način, smatra autorka, da se pokaže kako „nedostatak veze između ova dva indeksa ukazuje na neuspeh sociologije da uzme u obzir iskustvo žena“.⁹ Ističući da je u sociologiji pojam objektivnosti glavna premisa njenog metoda, autorka smatra da, iako su se zahvaljujući njemu uklonile mnoge predrasude, „ne čini se da je ovaj pojam uticao na duboko ukorenjenu predrasudu seksizma“.¹⁰

Kao jednu od glavnih manifestacija seksizma u sociologiji Nikol Klod Matje /Nicole Claude Mathieu/, autorka teksta „Zapažanja o sociološkoj definiciji kategorije pola“,¹¹ ističe da većina teorijskih i opštih opisnih studija (opšta proučavanja u sociologiji saznanja, na primer, ili globalne ekonomske analize proizvodnje) *uopšte* ne pominju *kategoriju pola*. To je, smatra ona, sasvim prihvatljivo ako se u tim studijama opisuje tok čovečanstva u glavnim crtama, bez osvrtnja na pol pojedinaца. To je, dalje, sasvim opravdano sa onog metodološkog stanovišta kome je *opštost* fundamentalna kategorija, i u kojem kategorija pola naizgled nema nikakvog značaja. Međutim, ističe autorka, čak i u tim „opštim skicama“ toka razvoja čovečanstva javlja se nešto što ozbiljno upućuje na *inherentnu prisutnost seksizma u sociologiji* — „pojavljuje se komentar, pet redova koji slede posle četiri strane neutralnog opisa, pasus štampan sitnim slovima, ili

⁹ *Ibid.*, str. 5.

¹⁰ *Ibid.*, str. 2.

¹¹ Nikol-Klod Matje, „Zapažanja o sociološkoj definiciji pola“, *Vidici*, br. 1/2, 1984, str. 58. (podvukla Ž. P.)

poglavlje dodato na kraju knjige, što čitav problem usmerava u smislu *kategorizacije polova*: ‘Manje nam je poznato kakvo dejstvo ovo ima na žene...’ ili ‘Bilo bi korisno ispitati na koji način ovo deluje na žene...’ Čitalac je sasvim prirodno doveden u nedoumicu u pogledu opštosti¹². Kategorija muškarca u sociologiji, takođe, ne postoji kao specifična kategorija, ona se najčešće navodi indirektno kao izvedenica opšteg pojma ljudsko biće, što ukazuje na „nesvestan način mišljenja po kome neko govori uopšteno, kada u stvari govori o muškom rodu“¹³.

S druge strane, sudbina žene u sociologiji može biti dvostruka. „Ili žene ne postoje kao rezultat prethodnog sistema mišljenja: tada je to pravo brisanje a ne skriveno prisustvo, kao što je to slučaj sa muškarcem; ili se kategorija žene pojavljuje kao *dodatak glavnoj raspravi*, izranjajući iz pozadine, diskretno, nepoznato, zagonetno i tiho, da bi na trenutak narušila razmišljanje muškarca o muškarcu — ili ona postoji izdvojena kao *posebna kategorija*“¹⁴. U sociologiji seksizam se vidi na konkretnim primerima poistovećivanja opšteg pojma sa pojmom muškarac, kada se podrazumevaju oba pola. To je, recimo, slučaj u sociološkom iskazu tipa: „ponovno podeljeni zadaci ostavljaju pojedincu da duboko razmišlja o kućnim i bračnim problemima, o ženi ili bolesnoj deci“¹⁵. Ovaj *iskaz opšteg karaktera* u jeziku pretpostavlja da je tu subjekt muškarac, a ne ljudsko biće uopšte, jer se podrazumeva da to *ljudsko biće ima ženu*. Struktura polne hijerarhije primećuje se sasvim jasno i u samom sociološkom jeziku, u sintaksi u kojoj se nejednako raspolaganje svetom među polovima jasno može pročitati. „U svetu mišljenja muškarac je univerzalizovan“, kaže Šejla Rut /Sheila Ruth/, a Vjeran Katunarić ovu misao nadopunjuje time što

12 *Ibid.*, str. 58

13 *Ibid.*, str. 64.

14 *Ibid.*, str. 64.

15 *ibid.*, str. 63.

tvrdi da „mitologizacija, dakle najprije prekriva, a zatim obrće porijeklo muške dimenzije u čovjeku. Taj spol postaje proizvod 'čovjeka', tj. radnih i kulturnih okolnosti, a ne obrnuto“.¹⁶

Koreni ove mitološke operacije su, naravno, još uvek prisutni u sociologiji jer je u njoj muškarac *opšti pojam*, a žena *nevidljivo biće*, tek komentar ili fusnota toj opštosti u kojoj su konvencionalne vrednosti prema muškarcu duboko ukorenjene u samim osnovama sociologije.

Primeri seksizma u sociologiji

Osim ovih načelnih stavova mnoge autorke (i autori) konkretno su ispitivali pojedina sociološka područja i u njima nalazili elemente seksizma. Za potrebe ovoga rada pozabavićemo se primerima seksizma u dvema važnim sociološkim oblastima: u teoriji socijalne stratifikacije i u sociologiji rada.

U teoriji socijalne stratifikacije i njenoj primeni u istraživanju postoji, smatra En Oukli, „izvestan broj pretpostavki o ulozi žena koje služe tome da njihova nevidljivost bude zagarantovana“.¹⁷ Ovaj skup međusobno povezanih pretpostavki odnosi se na „proces i kriterije klasne pripadnosti ... po kojima je:

1. porodica jedinica stratifikacije,
2. društveni položaj porodice određen statusom muškarca u njoj,
3. samo u retkim prilikama društveni položaj žene nije determinisan položajem muškarca s kojim je u vezi putem braka ili porodičnim poreklom“.¹⁸

16 Vjeran Katunarić, op. cit., str. 6.

17 Ann Oakley, op. cit., str. 8

18 *Ibid.*, str. 9

Stratifikaciona teorija, nastavlja dalje En Oukli, počiva na pretpostavci „normalne“ zajednice sastavljene od muškarca, žene i deteta/dece u kojoj je *muškarac hranilac*, i na osnovu koje razlike u ulogama, položaju i statusu unutar porodice nisu uzete u obzir kao kriterijumi stratifikacije. Pitanje koje ona ovom prilikom postavlja glasi: „koliko je ovo zaista normalno?“, iznoseći podatak da 58% britanskih domaćinstava nije nuklearnog tipa, te da je jedno od dvanaest domaćinstava sa jednim roditeljem, itd. Ova kritika osnovnih pretpostavki teorije socijalne stratifikacije zasniva se na najvažnijoj tekovini koju je ženska perspektiva donela sociologiji: na ukazivanju značaja pola kao kriterijuma diferencijacije u modernom društvu. Do sada je kategorija pola bila retko analizirana kao faktor procesa stratifikacije i bilo je najčešće zanemarivano da je pol „jedan od najočiglednijih kriterijuma društvene diferencijacije i jedna od najočiglednijih osnova ekonomske, političke i društvene nejednakosti“. ¹⁹ Potrebno je stoga, ističe En Oukli, „restrukturirati način analize tako da se uzmu u obzir polne razlike u ulogama, statusu i sredstvima kako unutar porodice tako i izvan nje. Ovo je glavni zadatak i njegov značaj je potvrđen pažnjom koju feministi uopšte, a posebno marksisti-feministi, poklanjaju problemu položaja žene u klasnom sistemu“. ²⁰

Minuciozniju i po mnogo čemu radikalniju kritiku seksizma u teoriji socijalne stratifikacije izvršila je Kristina Delfi /Christine Delphy/ u svom tekstu „Žene u studijama stratifikacije“. ²¹ Ona smatra da način klasifikacije u teoriji stratifikacije – po kojoj udatoj ženi „pripada“ status muža dok neudatoj pripada njen vlastiti profesio-

19 Joan Acker, „Women and Social Stratification: A Case of Intellectual Sexism“, u J. Huber (ed.). *Changing Women in a Changing Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1973, str. 181.

20 Ann Oakley, op. cit., str. 13–14.

21 Christine Delphy, „Les femmes dans les études de stratification“, u A. Michel (ed.). *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris: PUF, 1977.

nalni status – predstavlja „odsustvo koherentnosti“, jer se kriterijum profesije kod udatih žena zamenjuje kriterijumom bračne veze. To ukazuje na „najvažniju protivrečnost“ koja otkriva konture jedne „skrivenih društvenih struktura“. Mnogi autori, ističe Kristina Delfi ukazali su na nekoherentnost kriterijuma kada je reč o klasifikaciji žena u teorijama stratifikacije jer se za žene koristi dvostruki kriterijum: *kriterijum profesije* za neudate žene i *njegovo napuštanje* za udane žene. Međutim, Delfi ističe da većina dosadašnjih autora jednostavno nije bila spremna da ode dalje od tih konstatacija; oni „nisu zapazili šta otkriva to nekoherentno napuštanje... Profesija, taj univerzalni indeks klasnog položaja jedne individue, je u slučaju žena, i isključivo u njihovom slučaju, *zamenjen* jednim sasvim *heterogenim kriterijumom: bračnom vezom*“.²² To dalje znači, nastavlja autorka, da su žene u celini različito tretirane, pomoću *dvostruke kriterologije*, od muškaraca u celini, jer se na njih (muškarce) primenjuje samo jedan kriterijum, kriterijum njihovog vlastitog položaja. Isto tako, to znači da su žene na jedan protivurečan način integrisane u sociološku sliku društvene strukture – to jest „nisu one integrisane u opis društvene strukture zahvaljujući primeni konstruktivnih pravila pojma društvene stratifikacije već zahvaljujući *napuštanju* tih pravila“.²³

Ono što je potrebno ovde dovesti u pitanje jeste, smatra Delfi, „upotreba jednog kriterijuma sasvim stranog teoriji socijalne stratifikacije koji se koristi da bi se klasifikovale udane žene bez posla a ponekad čak i kada imaju posao – to je kriterijum klasifikacije putem bračne veze“.²⁴ U svim drugim slučajevima implicitni postulat teorije stratifikacije jeste da je „odsustvo profesije jednako odsustvu vlastitog položaja“ – *u svim slučajevima osim kada su žene u pitanju* – „bračna veza se smatra valjanim kriterijumom određivanja pripadnosti klasi

22 *Ibid.*, str. 26. (podvukla Ž. P.)

23 *Ibid.*, str. 26.

24 *Ibid.*, str. 34.

kada je reč o ženama, i isključivo njima (nijedan muškarac nije klasifikovan pomoću profesije svoje žene, čak ni onda kada je bez posla)²⁵ Udate žene koje nisu zaposlene nalaze se izvan ekonomskog sveta čije funkcionisanje determiniše kriterijume stratifikacije, tržišta rada, zarade. Njihov odnos prema tom ekonomskom svetu, prema svetu proizvodnje, ističe Delfi, jeste *odnos zavisnosti* i „upravo ta zavisnost leži u osnovi postupka *pripisivanja* ženama muževljevog klasnog položaja“.²⁶ Teoriju društvene stratifikacije, pa time i društvene strukture, sociologija zasniva i gradi na *pretpostavci zavisnosti žene* na osnovu koje joj se onda pripisuje muževljev status, čak i onda kada je i sama žena ekonomski nezavisna. Sociologija je *odnos zavisnosti* žena inkorporirala u svoje teorijske instrumente ali je, smatra Delfi, pri tome prikrivala *svoju motivaciju* koja iza toga stoji. Sociologija je, ističe Delfi, „služeći se zavisnim položajem žena kako bi ih svrstala u klasu njihovih muževa, užurbano zaboravila taj neophodni položaj, zaboravila šta je pokretač i kriterijum koji joj je dozvolio da ženu pripoji klasi zaposlenih (*clase salariale-industrielle*). Ona taj položaj koristi i *mora* koristiti kako bi afirmisala klasno zajedništvo između muža i žene. Međutim, čineći to ona zataškava premise te svoje operacije, ona ih smatra rezultatom i klasno zajedništvo tretira kao odlučujući faktor u bračnim odnosima. Bolje rečeno, to takozvano klasno zajedništvo je vrlo naglašeno u cilju umanjivanja značaja odnosa zavisnosti između muža i žene. Supružnički odnos, a naročito odnos ekonomske zavisnosti, uvek su tretirani kao sekundarni, a za zajedništvo društvenog statusa je smatrano da će – zato što je globalnije i stoga od odlučnijeg značaja za individualnu situaciju – ukloniti unutrašnje razlike. Na nesreću, ovaj ‘identitet položaja’ je *nužno i isključivo* zasnovan na zavisnosti žene“.²⁷

25 *Ibid.*,str. 35.

26 *Ibid.*,str. 37.

27 *Ibid.*,str.37.

Istraživanja Kristine Delfi, kao i istraživanja drugih autora pokazuju da se seksizam u sociologiji najčešće ispoljava u postupku sociologa koji se na jednoj tački analize *zaustavlja* i odnose polova smatra neproblematičnim ili homogenim. Činjenica da se ova *tačka zaustavljanja* može skoro po pravilu sasvim precizno ustanoviti kao tačka zaustavljanja pred problematizovanjem *odnosa polova*, jedan je od osnovnih argumenata u prilog tezi o nevidljivosti žene u sociologiji. Ključni sociološki pojmovi zaustavljaju se pred društvenim odnosom polova prikrivajući na taj način *društvenu stvarnost odnosa polova*.

Ako je u teoriji socijalne stratifikacije zapostavljen i nevidljiv zavisni položaj žene u braku, u oblasti sociologije rada sve do nedavno je bio zapostavljen i nevidljiv specifični oblik ženskog rada – *kućni rad*. Kao što je već ranije istaknuto, sociologija je sve do nedavno neproblematizovano prihvatila u društvu dominantnu dihotomiju na *privatnu* i *javnu* sferu života, pa je tako i sociologija rada pojam rad i sve odnose vezane za rad videla kao nešto što se događa *izvan kuće* i uključuje samo neke članove porodice. Sociolozi su, ističe Šejla Alen, poput antropologa „neformalne strukture smatrali nevažnim... dajući prednost koherentnim, nedvosmislenim oblicima vrednosnog sistema dominantnih grupa i odbacujući one oblike koji bi pružale žene ili druge nemoćne grupe kao ‹konfuzne› ili suviše lične“.²⁸ Zbog svega ovoga u sociologiji, a i u marksističkoj teoriji, kućni rad nije zauzimao relativno mesto *kao rad*, već se tretirao isključivo kao aspekt uloge žene u porodici, kao deo ženske uloge u braku, ili kao jedna od dimenzija podizanja dece – a ne kao radna uloga. Proučavanje kućnog rada kao rada je tema koja je u sociologiji sasvim odsutna“.²⁹ Ukratko, uzroci zanemarivanja kućnog rada u sociologiji nalaze se u činjenici da „ideologija ženske pasivnosti ne samo da se provlači

28 Sheila Allen i Diana Leonard Barker, op. cit., str. 3.

29 Ann Oakley, op. cit., str. 2.

kroz celu sociologiju već je kamen međaš u onoj oblasti u kojoj su žene najmanje skrivene... u pozivu domaćice“.³⁰ Logička konstrukcija koja iz ideologije ženske pasivnosti izvlači zaključak o nevažnosti *njenog rada* je, prema mišljenju En Oukli, sledeća:

1. ženama pripada porodica, dok muškarcima pripada rad,
2. prema tome muškarci rade dok žene ne rade,
3. otud, kućni rad nije oblik rada.

Zaključak, smatra autorka, „izgleda kao da je dedukcija prethodna dva, ali sam silogizam je lažan. Njegova lažnost zasnovana je na izmišljenoj prirodi dihotomije između ‘porodice’ i ‘rada’ i na značenju pojma ‘rad’“.³¹ Dihotomija između porodice i rada, privatnog i javnog, i ideologija ženske pasivnosti i fluidnosti njenih aktivnosti razlog su što se njen rad, sve do nedavno, uopšte nije smatrao radom – budući da rad nije komponenta ženskog stereotipa u sociologiji, nije bilo nikakve njegove konceptualizacije kao rada. Ovome je još više doprinosila „konfuzija između ženska četiri sveta/uloga domaćice, terapeutkinje, striptizete, gatare. Žena mora na zahtev biti mnogo vrsta ljudi“.³² Takođe, za razliku od svakog drugog rada koji izvršiocu *daje identitet*, ženama kućni rad *ne daje identitet*, jer one i dalje, prema opštem mišljenju, „ne rade ništa“ – „kada odeš da radiš, posao je nešto što radiš. Međutim, posao domaćice i majke nije nešto što radiš, to je ono što jesi“.³³ Nepriznavanje kućnog rada žena, i njihovo vlastito fluidno osećanje da one zapravo ne rade „pravi posao“ ostavlja žene, ističe Šila Roubotam /Sheila Rowbotham/, „bez ikakvog osećanja vrednosti kao grupe“.

30 *Ibid.*, str. 28.

31 *Ibid.*, str. 28.

32 *Ibid.*, str. 26.

33 Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness, Man's World*, Penguin Books, 1973, str. 76.

Razumljivo je, stoga, što je problem kućnog rada žena postao vidljiv i aktuelan tek s nastankom savremenog ženskog pokreta jer je on, celovitije od svih prethodnih, pokušao da ženama pruži *identitet osećanja vrednosti kao grupe*. Na samom početku sedamdesetih pojavili su se pionirski tekstovi koji su doslovce otkrivali ovo novo područje analize kućnog rada i njegovog odnosa prema tržišnoj ekonomiji. Godine 1970. pojavio se tekst Pegi Morton /Peggy Morton/ „Ženskom poslu nikad kraja“, godinu dana kasnije tekst H. Edvardsa /H. Edwards/ „Kućni rad i eksploatacija“. Zatim 1972. godine, izašla je brošura sa tekstom Marijaroze dala Koste /Mariarosa Dalla Costa/, „Žene i subverzija zajednice“, a kritički odgovor na njene teze objavila je Voli Sekamb /Wally Secombe/ u tekstu „Domaćica i njen rad u kapitalizmu“. Konačno, 1974. godine, pojavila se i knjiga En Oukli *Sociologija kućnog rada*.³⁴

Problem analize statusa kućnog rada žena u kapitalizmu izazvao je mnoge polemike i oprečna gledišta. Osnovno pitanje koje je odredilo dva različita stanovišta u sporu je sledeće: da li je kućni rad *proizvodan rad*, ili nije? Analizirajući ove novije tekstove, kao i novije analize položaja žene u društvu, Kris Middleton /Chris Middleton/ na sintetičan način je izložio problematiku kućnog rada žena u svom tekstu „Seksualna nejednakost i teorija stratifikacije“.³⁵ On sasvim eksplicitno ukazuje na to da su sve prethodne studije žena u kapitalizmu i socijalizmu patile od *zajedničkog ozbiljnog propusta*: to jest nedostatka materijalističke analize one proizvodne aktivnosti koja je naširoko specifična ženama – kućnog rada – i njegove uloge u determinisanju odnosa žena prema muškarcima

34 Peggy Morton, „A Woman's Work is Never Done“, *Leviathan*, 2 (I), March 1970; H. Edwards, „Housework and Exploitation“, *First Revolution — A Journal of Female Liberation*, July 1971; Mariarosa Dalla Costa i Selma James, *The Power of Women and the Subversion of Community*, Falling Wall Press, 1972; Ann Oakley, op. cit.

35 Chris Middleton, „Sexual Inequality and Stratification Theory“, u F. Parkin (ed.) *The Social Analysis of Class Structure*, London: Tavistock, 1974.

i prema dominantno muškim institucijama. Postalo je jasno da u meri u kojoj su žene isključene iz direktnog učestvovanja u tržišnom sektoru kapitalističke ekonomije – kao domaćice i majke – one bivaju *marginalizovane* u odnosu na tu ekonomiju i sledstveno ovome, ograničene na rezidualne, kulturne funkcije. Osnovna prepreka razumevanja uloge kućnog rada žena jeste, smatra Midlton, čvrsta i opšteprihvaćena pretpostavka da pošto su žene, kao domaćice i majke, isključene iz društvene proizvodnje za tržište njihova *podređenost nije konstitutivni element centralne klasne dinamike kapitalističkih društava*. Ovu pretpostavku su prihvatili ne samo građanski teoretičari već i klasični marksisti pa su upravo zbog toga problem ženske emancipacije svodili i dovodili u zavisnost od ulaska žena u društvenu proizvodnju.

Marks je, smatra Midlton, zanemario jedan ključni trošak u produkciji i reprodukciji radne snage, a to je *vrednost kućnog rada*, koji obično obavlja radnikova supruga. Glavne funkcije kućnog rada u proleterskoj klasi su u prvom redu dnevna reprodukcija radne snage onih članova porodice koji rade i reprodukcija novih generacija radnika. Marksisti su, da citiramo Danijel Žito-Li /Danielle Juteau-Lee/, „kućni rad žene dvostruko zanemarili: po njima kućni rad ili *nije proizvođan* jer žene pružaju lične usluge, ili pak njihova proizvodnja *nije društvena* jer nema *razmenu vrednosti*“.³⁶ Za razliku od ovih tradicionalnih marksističkih stavova (Kris Midlton izričito ističe da je kućni rad „*od najvećeg proizvodnog značaja* za kapitalističku ekonomiju. *Njegov proizvod*, radna snaga, roba je koja, kao i svaka druga, ima *jasno* određenu vrednost razmene, koja može biti kupljena ili prodana na slobodnom tržištu, i čije trošenje je izvor svog viška vrednosti. Kućni rad je stoga duboko usađen u proizvodnu

36 Danielle Juteau-Lee, „Visions partielles, visions partiales: visions (des) minoritaires en sociologie“, *Sociologie et Sociétés*, tematski broj: *Les Femmes dans la sociologie*, Presses de l'Université de Montréal, No. 2, okt. 1981, str. 44.

infrastrukturu kapitalističkog načina proizvodnje, jer je *conditio sine qua non* konačno proizvodnja viška vrednosti. Drugim rečima, aktivnosti žena, tradicionalno smatrane orijentisanim prema potrošnji, jesu istovremeno oblik proizvodnog rada³⁷. Uzroci koji su doveli do toga da marksisti, a i sama sociologija kao disciplina, zapostave analizu strukturalne integracije ženske podređenosti u proizvodne odnose klasnog društva leže, smatra Midlton, u osnovnoj metodološkoj slabosti: „u odbijanju da se društveni proces analizira u svojoj *strukturalnoj totalnosti*, opredeljujući se radije za izgradnju teorije na osnovu izvesnog broja veštački izolovanih dimenzija (stratifikacije) koje se, od početka, tretiraju kao nezavisne jedna od druge“³⁸.

Voli Sekamb zastupa drugačije gledište. Ona se slaže s tim da su buržoaski ekonomisti oduvek ignorisali kućni rad zbog fetišizma teorije cena prema kojem sve što ne može imati cenu *a priori* ne pripada ekonomiji. Takođe, ni marksisti-ekonomisti nisu, prema njenom mišljenju, dovodili u pitanje ovu „reakcionarnu perspektivu“. Međutim, ona smatra da i pored toga što Marks nije pružio eksplicitnu elaboraciju analize kućnog rada u svom teorijskom opusu, u njegovom delu nema ničeg što bi jednu takvu analizu sprečilo. Zapostavljanje analize kućnog rada i njegovih ekonomskih funkcija (reprodukcija radne snage, pre svega) kod marksista-ekonomista posle Marksa, imalo je štetne posledice i na druge elemente marksističke analize. Dakle, i marksisti su ovaj problem ozbiljno zanemarili.

Kapitalistički oblik proizvodnje, naglašava Sekamb, izvršio je fundamentalnu podelu na *kućnu i industrijsku jedinicu* i time je „domaćicu udaljio od svakog direktnog odnosa sa kapitalom“³⁹.

37 Chris Middleton, Op. cit., str. 198. (podvukla Ž. P.)

38 *Ibid.*, str. 180. (podvukla Ž. P.)

39 Wally Secombe, „The Housewife and Her Labour under Capitalism“, *New Left Review*, No.

Ovaj rasep na dve sfere, privatnu i javnu, izazvao je „rasep u radnoj snazi po polnoj liniji“ – žene su ostale u kućnoj jedinici, a muškarcima je pripala industrija. Iako kapital počiva na prisvajanju upotrebne vrednosti obe vrste rada (kućnog i industrijskog), ipak se samo u „pravoj“ industrijskoj proizvodnji dobija nadnica. Rezultat ovog rasepa jeste činjenica da kućna jedinica nije uopšte smatrana delom ekonomije. Domaćica koja ostaje u kući nije samo udaljena od sredstava za proizvodnju već i od sredstava za razmenu. Ona je, prema tome, materijalno zavisna od preraspodele nadnice koja se odvija u privatnoj sferi između nje i njenog muža, bez ikakvog drugog ugovora osim ugovora o građanskom braku. Kućni rad koji žena obavlja stoga ostaje „privatizovani rad izvan primene zakona vrednosti. Drugim rečima, on direktno doprinosi stvaranju radne snage za robnu proizvodnju, nemajući, pri tome, nikakav direktan odnos sa kapitalom. To je ta specifična dualnost koja određuje karakter kućnog rada u kapitalizmu“.⁴⁰ Kućni rad, dakle, igra suštinsku ulogu u relativnoj vrednosti radne snage jer neposredno *omogućava obnavljanje radne snage* ali ipak nema nikakvog udela u njenom ekvivalentu izraženom u nadnici.

Na pitanje da li je kućni rad, koji *prenosi i stvara vrednost*, u kapitalizmu istovremeno i *proizvodan rad*, Voli Sekamb odgovara da u generalnom aistorijskom smislu kućni rad stvara upotrebnu vrednost, i prema tome jeste proizvodni rad. Štaviše, nema sumnje da je kućni rad kroz istoriju bio društveno neophodan rad i da je to isto i u kapitalizmu. Međutim, ove karakteristike kućnog rada u opštem smislu ne čine ga „proizvodnim radom *u specifičnom kontekstu kapitalističke proizvodnje*. Kao što Marks jasno ističe: ‘ove definicije (proizvodnog i neproizvodnog rada) ne izlaze prema tome iz materijalnih osobina rada (niti iz prirode njegovih proizvoda, niti

83, 1974, str. 5.

40 *Ibid.*, str. 8.

iz osobenog karaktera rada kao konkretnog rada) već iz određenog društvenog oblika, društvenih odnosa proizvodnje unutar kojih se rad ostvaruje' (Teorija viška vrednosti) 'Produktivan je samo onaj radnik koji proizvodi višak vrednosti za kapitalistu... Stoga pojam proizvodnog rada implicira ne samo odnos između radnika i proizvoda rada već takođe i specifični društveni odnos proizvoda, odnos koji je istorijski nastao i koji radnika obeležava kao direktno sredstvo stvaranja viška vrednosti' (*Kapital*, I tom)⁴¹

Zagovornici teze da je kućni rad žena u kapitalizmu proizvođan rad nisu u stanju, smatra Sekamb, da rigoroznu kategoriju „proizvodno“ upotrebe u ispravnom smislu: „oni ni na jednom mestu ne tvrde da je rad domaćica u neposrednom odnosu sa kapitalom, te stoga izgleda da nisu svesni da je *neposrednost ovog odnosa centralni kriterijum proizvodnog rada*. Oni pojam 'proizvodno' pre svega koriste u cilju naglašavanja nezamenljive prirode kućnog rada za kapitalističku proizvodnju, i u cilju suprotstavljanja negiranju uloge kućnog rada od prošle generacije marksista. Namera je na svom mestu ali sigurno nije nemoguće ovaj propust ispraviti zadržavanjem izvesne preciznosti u upotrebi marksističkih kategorija“.⁴²

Pitanje značaja kućnog rada, njegove *vrednosti, proizvodnosti i strukturalne neophodnosti* ostalo je zanemareno i nerazvijeno područje *kako u kapitalističkoj tako i u socijalističkoj ekonomiji*. Svest o značaju afirmacije naučne analize kućnog rada koji pruža jednu od materijalnih osnova analize protivrečnosti odnosa polova u društvu dovešće, nadam se, do pojačanog interesovanja za ovu oblast i do analitičkog rasvetljavanja ovog pitanja koje, za sada, stoji između svog „generalnog aistorijskog“ značaja i njegove očigledne „neegzistencije“ u ekonomskoj teoriji.

41 *Ibid.*, str. 10.

42 *Ibid.*, str. 10. (podvukla Ž. P.)

Sociologija porodice i problem seksizma u sociologiji

Sociologija porodice je jedino mesto u sociologiji u kojem kategorija pola predstavlja relevantan predmet analize i istraživanja. Sociologija porodice, ističe Nikol-Klod Matje, jeste „jedina oblast koja predstavlja važan deo u analizi *distinkcije muškarac/žena* i dualnog sistema koji oni sačinjavaju“.⁴³ Međutim, osnovno pitanje koje se postavlja sociologiji porodice u svetlu novih podstreka i saznanja podstaknutih ženskim pokretom i afirmacijom ženske perspektive, a koje se tiče njenih dosadašnjih saznanja kao i njenog statusa, glasi: „da li dualni sistem muškarac/žena postoji (i stoga zaslužuje proučavanje) samo u okviru porodične grupe – uključivši tu i biološki i društveni aspekt – ili postoji i izvan porodice i individualnog ponašanja čiju kulminaciju predstavlja ova grupa?“⁴⁴ Ovo pitanje predstavlja pregnantno izrečenu osnovnu intenciju ženske perspektive u sociologiji, pomeranje i izlazak problema odnosa polova (dualnog sistema polova i sistema hijerarhije) iz društvenog, a sve do sada i sociološkog *geta porodice*. Sociologija je, poput društva, sve probleme među polovima rezervisala i isključivo vezala za probleme porodice.

U sociologiji je ženama mesto bilo jasno određeno – njima je pripadala sociologija porodice i ništa više. Još jednom, i to na planu strukture sociologije kao discipline pokazalo se da sociologija nije ostala imuna na dominantnu ideologiju polnih uloga i „prirodne“ ženske sudbine jer, kako cinično ističe En Oukli, „ako žene nisu imale svoje mesto u mnogim oblastima sociologije, one čvrsto poseduju jedan raj: porodicu. U porodici <žene dolaze na svoje>, *one jesu porodica*“.⁴⁵ Činjenica da sociologija ženi i odnosu polova

43 Nikol-Klod Matje, op. cit., str. 57.

44 *Ibid.*, str. 57.

45 Ann Oakley, op. cit., str. 16–17. (podvukla Ž. P.)

posvećuje pažnju isključivo u okviru sociologije porodice jasno govori o tome da je ona organizacijom svoje discipline zapravo reprodukovala postojeću društvenu strukturu i da, ukratko, polazi i zaustavlja se na tome da je ženi mesto u porodici.

Reprodukovanje društvene strukture i neproblematično prihvatanje dominantne ideologije polnih uloga je i samu sociologiju opterećivalo i sužavalo domen njenih interesovanja, i značajno je uticalo na njena teorijska uopštavanja i zaključke. Sve do erupcije ženskog pokreta koji je jasno i odlučno ustao protiv svođenja žene na njenu porodičnu, bračnu i seksualnu funkciju sociologija porodice je „ženu u potpunosti začaurila unutar njene ženske uloge. Psihoanalitičko tumačenje je tu bilo od velikog uticaja, vodilo je implicitnoj definiciji žena kao supruge i majki koja je praktično isključivala svaku drugu sferu života“.⁴⁶

Kao posledica toga, u sociologiji porodice dogodilo se nešto što ne postoji ni u jednoj drugoj oblasti sociologije – u njoj „sociološka vidljivost žena daleko premašuje njeno društveno prisustvo, a zasigurno društveno prisustvo muškaraca kao očeva ne prati njihova odgovarajuća vidljivost u ovoj disciplini“.⁴⁷ Dakle, u sociologiji porodice izveden je obrt koji ne odgovara društvenoj stvarnosti, ili, da budemo precizniji, taj obrt jedino odgovara ideologiji polnih uloga po kojoj je žena vidljiva samo u porodici.

Jednostavnije rečeno, sociologija porodice unutar sociologije kao discipline ima jednak status kao i institucija porodice unutar društvene strukture. Sociologija porodice je „deo sociološkog saznanja posvećen ženama“ i upravo zbog *statusa žena u sociologiji*, njen status u strukturi sociološke discipline je isto tako nizak,

46 *Ibid.*, str. 17.

47 *Ibid.*, str. 18.

jer preovlađujuća stanovišta sociologa prema položaju žene kao akademskom pitanju uporno idu za tim da trivijalizuju njegov značaj. Nizak status sociologije porodice u poređenju sa ostalim posebnim sociologijama je neposredan rezultat niskog statusa „ženskog pitanja“ u društvu. Sociologija porodice je kao deo sociološkog saznanja, prema mišljenju Nikol-Klod Matje, podređena *u odnosu na logički sistem* koji sociologiji porodice određuje njeno mesto u hijerarhiji socioloških disciplina, a to mesto je sve do nastanka ženskog pokreta bilo striktno određeno i po njemu je „saznanje o polovima (o jednom od dva pola) još uvek sekundarno u hijerarhijskom smislu, pošto se zvanično ne smatra sadržajem jednog posebnog dela sociologije“.⁴⁸ Osim toga, na nizak status ove discipline utiče i njena teorijska nerazvijenost, teorijsko sivilo koje je posledica okoštalosti njenih aksioma kao i apriornih pretpostavki da se „velika teorija“ nalazi izvan nje, a ona samo treba da primenjuje neke od njenih manje važnih postulata. Interesantno je na ovom mestu primetiti da su sve do nedavno nosioci ove discipline uglavnom bili muškarci.

Dakle, status sociologije porodice istorijski je povezan sa položajem žene u društvu i teorijskim statusom ženskog pitanja. Sociologija porodice iz svoje ograničenosti može izaći tek ako njen subjekt – žena – i njen predmet – porodica – prestanu da se tumače izolovano od svih ostalih društvenih subjekata i područja. Dihotomija na privatno i javno trajno je obeležila sociologiju kao disciplinu i determinisala nizak status sociologije porodice. Sociologija porodice je zbog svoje sklonosti da se povinuje dominantnoj ideologiji polnih uloga bila jedino spremna da žensko pitanje beskrajno svodi na *porodični problem*, umesto da sistematski postavlja pitanje „reprodukcije društvenih odnosa reprodukcije koji su (u kapitalističkom društvu) kako odnosi reprodukcije

48 Nikol-Klod Matje, op. cit., str. 59.

klasnih tako i polnih odnosa u društvu“.⁴⁹ Savremeni ženski pokret i ženska perspektiva u sociologiji uticali su na to da žensko pitanje izađe iz geta sociologije porodice, a da sama disciplina ne ostane na repu relevantnih socioloških teorija. Nizak status sociologije porodice kao discipline je direktan rezultat dosadašnje *dominantne orijentacije* cele sociologije *ka muškarcu* i njegovim aktivnostima. Stoga je čitava problematika polnosti bila rezervisana za onu jedinu sferu ljudske društvenosti u kojoj je, prema vladajućim merilima, polnost jedino bila relevantna – porodicu. Intelektualni i teorijski prodori ženske perspektive u sociologiji ne mogu se, ističe većina autora, svesti i ograničiti samo na sociologiju porodice. Oni je, kako stvari sada stoje, daleko premašuju. Stoga zahtev da kategorija pola, odnosi polova i problem podređenosti žene postanu zaista relevantno društveno pitanje pretpostavlja da ova problematika izađe iz suženog okvira postojeće discipline i da dobije svoj zasluženi prostor i naučni status kako u opštoj tako i u posebnim sociologijama.

Početni pokušaji zasnivanja neseksističke metodologije

Prethodno navedenim primerima, kao i kratkom analizom statusa sociologije porodice unutar discipline, pokazalo se kako su u sociologiji *ključni pojmovi* (rad, klasa, proizvodnja), *fundamentalne teorije* (stratifikacije, kapitalističke i, naravno, socijalističke proizvodnje) kao i sama *struktura organizovanosti discipline* (status i relevantnost sociologije porodice za ostala područja sociologije) sve do nedavno bili značajno obeleženi *dominantnom muškom orijentacijom* i ideologijom odnosa polova. Sociologija je od samih svojih početaka muškim aktivnostima pridavala važniji značaj,

49 Veronica Beechey, „Critical Analysis of Some Sociological Theories of Women's Work“, u A. Kuhn i A Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978, str. 193.

a ženske aktivnosti je skoro sistematski *umanjivala* ili ih tumačila nepromenljivim biološkim zakonima. Seksizam u sociologiji znači da je u njoj muška perspektiva dominantna. Ona se teorijskim jezikom, ali i društvenom praksom sociologa, sve do nedavno nametala kao *opšta perspektiva*, naučna i objektivna perspektiva opšte teorije o društvu.

Jedan od najznačajnijih rezultata snažne intelektualne aktivnosti ženskog pokreta bilo je saznanje da sociologija, kao opšta nauka o društvu, ne može nastaviti da zanemaruje činjenicu da je ovaj naš svet uvek podeljen na muški i ženski i da, ako želi da ostvari svoj zahtev za objektivnošću, *mora kategoriju pola ozbiljno uzeti u obzir*. Potrebna je ponovna analiza njenih postojećih pojmova i teorija, potrebna su „istraživanja koja će otvoriti nova pitanja i ukazati na nova rešenja“. *Ozbiljno uzimanje u obzir kategorije* postalo je, naglašava Dejvid Morgan, već *naučni zahtev* i naučna potreba kako bi se „kritički preispitali pojmovi polnih razlika u sociološkoj analizi, kao i sve *rutinske pretpostavke* koje mogu stajati iza numeričkih podataka o polu“.⁵⁰ U najnovijim istraživanjima i naporima prevazilaženja polnih predrasuda (seksizma) u sociologiji sve češće se koristi naziv *neseksistička metodologija*.

Problem neseksističke metodologije – koja bi omogućila ravnopravno istraživanje oba pola, ne može se, međutim, ograničiti samo na „uzimanje žena u obzir“. Dejvid Morgan vrlo jasno insistira na tome da „uzimanje pola u obzir“ nikako ne sme zaobići i „uzimanje muškarca u obzir“. Pojačano prisustvo žena u sociološkoj analizi poslednjih godina sasvim je razumljivo kada se zna da su u sociološkoj praksi njene aktivnosti do sada nedovoljno istražene. Međutim, kada je reč o konkretnoj praksi sociologa neophodno

50 David Morgan, „Men, Masculinity and the Process of Sociological Enquiry“, u Helen Roberts (ed.), *Doing Feminist Research*, London: Routledge and Kegan Paul, 1981, str. 94.

je, smatra Morgan, da muškarci sociolozi imaju na umu činjenicu: da svoj posao sociologa „moraju da obavljaju ‘uz dlaku’ kako bi se u svom radu oslobodili seksizma i pol uzeli u obzir. Njima je, da tako kažemo, potreban jedan mali glas iza uva koji bi ih u svakom trenutku podsećao da su oni muškarci... ogromna težina pretpostavki uzetih zdravo za gotovo (a one prodiru najdublje) zapravo je u zavereničkom odnosu sa njihovim vlastitim polom jer vode tome da se čuti o onome o čemu bi trebalo da se govori“.⁵¹

Neseksistička metodologija ima za cilj kritiku postojeće i izgradnju jedne nove metodologije kojom bi se u društvenoj praksi nauke izbegla polna diskriminacija. Pojmovni i metodološki problemi pojavili su se, razumljivo, već na samom početku. Osnovna primedba, ističe Morgan, leži u tome što pojam neseksistička metodologija, prema mišljenju mnogih, „implicira da postoji neki apsolutni standard objektivnosti na osnovu kojeg bi se sudilo o sociološkom istraživanju“.⁵² On s pravom ističe da bi vrlo malo sociologa bilo spremno da prihvati ovakvu pretpostavku.

Međutim, čini mi se da ova primedba nije na mestu. Neseksistička metodologija u svojoj osnovnoj intenciji nema zahtev za nekom apsolutizovanom objektivnošću. Sociološko saznanje, upravo zbog specifičnosti svoga predmeta, ne može postavljati zahtev za apsolutnom i aistorijskom objektivnošću. Sociološka objektivnost ne može biti apsolutizovana iz dva razloga: prvo, zbog toga što je sama *društvena stvarnost protivurečena* pa je stoga nužno i sociološko znanje obeleženo tom protivurečenošću i drugo, zbog toga što je sociološko znanje *istorijsko znanje*, obeleženo svojim vremenom i zato podložno promeni. Apsolutizovana objektivnost u sociologiji nije nužna, niti je potrebna. Mnogo važniji od ovog zahteva je

51 *Ibid.*, str. 94.

52 *Ibid.*, str. 95.

savremeni *proces njene samoanalize*, u ovom slučaju podstaknut ženskim pokretom, koji je doprineo da se ona oslobodi svojih ograničenja, zabluda i slepih mrlja. Neseksistička metodologija deo je ovog procesa preispitivanja sociološkog tumačenja odnosa polova u društvu i njen cilj je da sociologiji proširi horizonte, omogući nova polja istraživanja i nova saznanja. Ta nova saznanja neće, naravno, biti apsolutno objektivna, ali će kao i veliki deo dosadašnjeg sociološkog saznanja doprineti boljem razumevanju istorijske društvenosti ljudi – u ovom slučaju specifične i zanemarene društvenosti određene kategorijom pola.



Dvostruka prisutnost žena – snaga i slabosti žena u masovnim medijima*

Ovaj tekst predstavlja saopštenje sa XXV seminara Međunarodne sociološke asocijacije (na temu *Family, Informal Network and Social Policy (Porodica, neformalna mreža i društvena politika)*), koji je održan na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Svesno se distancirajući od prevažnog, kulturno i „naučno“ dominantnog smeštanja žene u porodicu – što ostaje na liniji njenih ranijih socioloških kritika polarizacije polova i sociologije porodice kao jedinog prostora namenjenog ženama – Papić se ovde okreće kulturi ženstvenosti u popularnoj muzici. Iako se tom temom do sada nije bavila u svojim akademskim člancima, njeni novinski tekstovi (pisala je za časopise *Start, Svijet, Danas, MM, Maneken, Reporter...*) već tokom osamdesetih obrađuju ovaj fenomen. Ovaj kratki tekst zanimljiv je iz nekoliko razloga. U njemu se na suptilan i mimohodan način iznosi kritika feminizma drugog talasa, kojom će se Papić temeljno baviti u tekstu „Telo kao ‘proces u toku““, uz nenametljivo usvajanje određenog feminističkog stava koji treba da otelotvori duh decenije na pomolu i podneblja koje poznaje drugačije procese emancipacije od zapadnih. Na taj način, i Eni Lenoks i Lepa Brena mogu da dekonstruišu ženstvenost, ne odbacujući je nego tražeći nove modele i oblike njenog iskazivanja. Nadalje, analiza specifično jugoslovenske figure „ženske zvezde“ javila se u teorijski provokativnom trenutku kada se počinje s

* „Dvostruka prisutnost žena – snaga i slabost žena u masovnim medijima“, *Gledišta*, br. 1-2, 1990: 143-147.

razmatranjima „novokomponovane“ muzike i njenog uticaja na društvo. Najzad, suvislo je upitati se da li bi istraživanja medija i medijskih reprezentacija žena bila sledeći korak u njenom radu, da u Jugoslaviji 1991. godine nije počeo rat.

Želim da razmotrim problem *dvostruke prisutnosti žena* iz jednog specifičnog i donekle iskošenog ugla posmatranja koji na izgled nije u direktnoj vezi s osnovnom imenom Seminarara. No, ako se, a nadam se da hoćemo, složimo u mišljenju da više nije moguće ostati na tradicionalnom stanovištu po kojem *se* problem položaja žene situira isključivo u okvirima porodice – onda je moguće pozabaviti se nekim aspektima *kulture ženstvenosti* koji nas neprestano okružuju u medijima, u masovnoj *pop* i *rok-kulturi*. Razmatranjem ovih aspekata treba prepoznati i protumačiti neke od procesa transformacije tradicionalne ženstvenosti u masovnoj kulturi, a posebice, međuigru/interakciju između simbolizacije ženske slabosti i snage kao oblika ove transformacije.

Masovna kultura, a u ovom slučaju posebno masovna *video, pop* i *rok-kultura*, jeste mamutski ogranak masovne industrije, potrošačka mašinerija kojoj je cilj neprestano proizvodjenje *novih slika* za nezasitno video i muzičko tržište. Uprkos svim otuđujućim vidovima masovne muzičke industrije i ideološke prinude koja prisiljava savremene ljudske jedinice da misle, osećaju, oblače se i ponašaju na istovetan način po ugledu na glamurizovane modele – ne bi trebalo previdati da se masovna kultura ne može jednoznačno svesti, bez neplodnih posrednika po naše razumevanje savremenosti, samo na njene otuđujuće aspekte. Masovna kultura je *takođe* u razvijenim društvima značajan *kulturni topos*, mesto izražavanja kreativne energije ogromnog broja pregalaca u još uvek novoj i otkrivačkoj video-tehnologiji i vizuelnoj/muzičkoj industriji. Protivrečnost masovne video-kulture leži u tome što ona jeste još

uvek „prinudna kultura“, ali takođe jeste i novi prostor za vizuelnu/unutrašnju/spoljašnju individualnu i grupnu ekspresiju i kreativnu egzistenciju. Ona je podložna tendencijama održavanja *statusa quo*, ali je istovremeno otvorena za istraživanje novih umetničkih, stilskih i kulturnih alternativa.

Masovna video-kultura je značajan faktor koji je doprineo „svetsko-istorijskom“ *procesu vizualizacije* naše individualne i društvene egzistencije, kulturnih modela i percepcije/poimanja ljudske jedinice. U ovom procesu je *vizualizacija ženstvenosti* jedan od njegovih najvidljivijih, najubedljivijih i sveprisutnih aspekata. Ženstvenost je u muzičkom video-biznisu uvek i stalno „sveža roba“, trajni izazov koji ovaj biznis čini živim i u neprekidnom pogonu, jer je žena, u romantično/seksisitičkoj varijanti „nepresušni izvor inspiracije“ kao kulturni i seksualni objekt muških fantazama. Međutim, ovaj kulturni prostor je ipak otvoren za *dvostruku upotrebu* ili „manipulaciju“. Moguće su najmanje dve tendencije: učvršćivanje i produžavanje života stereotipima tradicionalne *pasivne ženstvenosti* podložne *aktivnoj muževnosti* – što je preovlađujuća i najprisutnija tendencija – ali i istraživanje alternativa u vizualizaciji ženstvenosti s ciljem dekonstrukcije tradicionalnih predstava i podrivanja još dominantnih asimetričnih vizuelnih/kulturnih/društvenih modela muškosti i ženskosti. U ovoj drugoj tendenciji akteri su u najvećem broju žene koje su se probile u muzičkom video-biznisu i koje s novim motivom i odmakom pristupaju svesnoj međuigri s vizuelnim elementima ženske slabosti i snage slobodno koristeći čitav „inventar“ klasične ženstvenosti kao sredstvo *ironične distance* prema toj istoj klasičnoj tradiciji. Svesno paradoksalna, ova tendencija je jedan od „omekšalih“ odjeka feminističke kritike kulturnog seksizma, oslobođen njene dogmatske, feminističke ortodoksije koja u svojoj ranijoj fazi nije dopuštala ovu međuigru, ovo suptilno poigravanje i afirmaciju ženske snage u tradicionalnim

vizuelnim modelima ženstvenosti. Na svoj često neprepoznatljiv i protivuirećan način ova tendencija predstavlja izraz novog ženskog senzibiliteta i u video-kulturu unosi vizuelnu promociju *nove kulture ženstvenosti*, svesne svoje slabosti i snage njihovih mogućnosti za kreativnu upotrebu.

U svrhu ilustracije ove tendencije promocije nove kulture ženstvenosti u muzičkom video-biznisu, ukazaću na tri primera, na tri žene koje, prema mom sudu, svesno koriste muzičku i video-industriju da se „poigraju“ tradicionalnim simbolima ženske slabosti i snage, da time doprinesu izgradnji nove slike ženstvenosti i da kroz sve to (naravno u granicama koje zakoni muzičkog biznisa dopuštaju) izraze svoju kreativnu energiju:

1. Eni Lenoks /Annie Lennox/, iz grupe Eurythmics, u svom konceptualnom projektu vizualizacije androgenog bića koje izražava *dvostruku prisutnost* – mekana i pažljiva „ženstvena“ šminka i nedovoljno „ženstvena“ (ali ipak *ženska*) precizno odabrana odeća uz lice s najkraćom mogućom kosom na dečaćkoj figuri. Kada se pojavila, na prelazu iz sedamdesetih u osamdesete, njena vizuelna prezentacija je imala značajnu, prekretnu ulogu u podriivanju rasprostranjenih i medijski prihvaćenih iracionalnih predstava o ženstvenosti. Iza ženstvene šminke i dečaćkog lica jasno se izražavao snažan ženski karakter, koji ne dopušta spoljašnje određenje već svesno dela kao *subjekt* medijske kulture.

2. „Kontroverzna“ Madonna koja koristi sve vizualne elemente ženskih „okova“, uključujući tu religiozni krst i sve skrivene predmete na ženskom telu, ali ne kao unutrašnji sloj svoga pola već kao svesni, ludički deo svog imidža (koji još jasnije ukazuje na žensku dvostruku prisutnost – tu su svi elementi koji po tradiciji pripadaju ženi kao seksualnom objektu, ali oni su na ličnosti koja je to u najmanjoj meri,

nije pasivna, slaba, niti je objekat). Iza sve čipke, raskošnog donjeg veša i seksualnog poziva „slabe“ žene, zapravo *vidimo aktivno žensko telo*, sa „nepriključnim“ mišićima i samosvojom energijom koja se ne podređuje fetišima kojima se koristi, već (uprkos tome) *pokazuje zavidnu snagu* kako u svojoj kretnjama tako i u samostalnom vođenju vlastite karijere.

3. Lepa Brena je najznačajnija predstavica specifičnog jugoslovenskog fenomena *ženske zvezde* tzv. novokomponovane muzike u kojoj se meša tradicionalni/modifikovani „narodni“ melos s uticajima moderne pop-muzike i *imidžom* savremene, urbanizovane ženstvenosti. Lepa Brena se, takođe, poigrava s dvostrukom ženskom prisutnošću – ona je među prvima počela da koristi sve atribute ženske seksualnosti i sve slojeve klasične ženske izazovnosti kao svoj vizuelni projekat, ali u svemu drugome ona se zapravo ponaša i dela kao *nezavisna osoba*, slobodna u izražavanju svojih političkih, profesionalnih i ličnih stavova. Posebno značajna strana fenomena „kraljica novokomponovane muzike“ jeste činjenica da su one (za razliku od većine žena u Jugoslaviji) „slobodni preduzimači“, finansijski nezavisne ili čak bogate, sekipom ljudi (većinom muškaraca) koji se brinu da one uvećaju svoju popularnost i finansijsku dobit. U ovom smislu reč je o postignutoj ženskoj ekonomskoj nezavisnosti u kojoj se prepliću simboli „tradicionalne ženstvenosti“ i stvarne ženske prodornosti i snage opstajanja u biznisu. Lepa Brena sasvim namerno zadržava i podgreva kult ženstvenosti u stereotipnom obliku seksipilne plavuše, ali zapravo svoj erotizam „skreće“ s puta samosvesnim humorom, ne postajući pri tome njegova žrtva. Njenu stilizaciju *imidža* Milena Dragičević-Šešić¹ označava i kao „ludičku parodiju“, parafrazirajući Žila Lipoveckog /Giles Lipovetski/, koji ovaj izraz koristi u analizi mode u postmodernom društvu.

1 Milena Dragičević-Šešić, „Nokomponovana narodna muzika u postmodernom kontekstu“, „Lepa Brena kao prethodno stvoreni model“, *Quorum*, br. 3 (26) Zagreb, 1989.

Ova nova vizuelna kultura ženstvenosti koja se poigrava i slobodno raspoláže snagom i slabošću, pokazuje obrise jedne značajne društvene i kulturne tendencije, to jest tendencije gubljenja suštine tradicionalne ženstvenosti, slabljenja njene moći i snage patnje koja je žene primoravala na pasivnost, društvenu/polnu podređenosti identitet zavisao od muškarca. Preplitanje slabosti i snage i ironična distanca u novoj vizualizaciji ženstvenosti ukazuje na to da tradicionalna ženstvenost (i sve ono što sobom nosi) nije više ono što je bila, da je izgubila svoj prinudni karakter i postaje sve providnija kao socijalna konstrukcija ženske polnosti vezana za one društvene odnose u kojima patrijarhalnost dominira. Danas, i pored toga što patrijarhalnost nije izgubila svoju društvenu/kulturnu osnovu, ona nije više „jedini zakon“. Feministička kritika patrijarhalnosti i neravnopravnosti među polovima u svim sferama ljudske stvarnosti u novoj kulturi ženstvenosti u vizuelnim medijima dobija specifične i suptilne konture – način na koji žene u muzičkom biznisu parodiraju tradicionalnu ženstvenost podrija samo stanovište da još postoji dominantna, obavezujuća „večna“ ženstvenost. U tom smislu izgleda prikladno složiti se s mišljenjem Elizabet Vilson /Elizabeth Wilson/, koja ne govori o ženstvenosti već o naizgled nevezanoj temi „klasičnog šika i stila“ (...) koji više ne postoje. Nešto drugo, međutim, postoji umesto toga: parodije šika, *camp* karakteristike stila... Svi stilovi danas su svoje karikature. Nijedna moda više se ne doima normalnom ili ‘prirodnom.’² Parodije stila i parodije ženstvenosti imaju jedan zajednički rezultat – gube svoju „prirodnost“ i svoju neprovidnu prinudnost.

U pokušaju da razumemo i analiziramo pomeranje značenja sa tradicionalne na novu kulturu ženstvenosti potrebno je, makar ukratko, ukazati na dva ključna faktora koji čine zajednički

2 Elizabeth Wilson, *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*, London: Virago Press, 1985, str. 173.

imenitelj ove transformacije. Prvi je, kao što je već rečeno, uticaj feminizma i njegove snažne kritike svih oblika polne nejednakosti i naročito tradicionalne (pasivne) ženstvenosti kao „ogledala“ ove nejednakosti. Iako je feminizam u svom najradikalnijem vidu bez ostatka osuđivao svaki aspekt kulture koji reprodukuje seksističku ideologiju u kojoj je žena objekat, odbacujući masovnu potrošačku kulturu, modu, ljubiće, sapunske opere, kozmetiku, itd., kao nedvosmislene instrumente podređivanja žena, i imao sklonost ka ideološkom čistunstvu (pa zato često izazivao otpor), on je ostavio traga i uzdrmao sve sfere javnog i privatnog života. Nakon feminizma nismo više ono što smo bili – manje ili više. Posebno je značajna kasnija, „mekša“ faza feminizma u kojoj se analitička pažnja posvetila svemu onome što konstituise i okružuje živote žena, i to ne s ciljem da se kultura ženstvenosti odbaci i osudi kao zarobljivačka ideologija, već da se razume u svojoj protivurečnosti. Takva klima omogućila je i ovu „nenapadačku“, suptilniju *upotrebu* tradicionalne ženstvenosti, njenu parodiju i transformaciju.

Drugi faktor je *mesto* na kome se ova transformacija odvija – masovna kultura kao „izvođački“ prostor ne samo za transmisiju dominantne ideologije već i za ekspresiju prisutnih društvenih i kulturnih težnji za promenom. Masovna kultura je „ekspresivna kulturna forma... forma izvođačke umetnosti sposobne da izrazi neslaganje, odstupanje i medij za izražavanje ideja o statusu i polu“.³ Stvarni potencijal i značaj popularne kulture postao je očigledan u šezdesetim godinama, kada je pop i rok-muzika otvorenije nego ranije izražavala radikalni duh i simbolizovala pobunu mladih protiv svega onog što je izgledalo uštirkano i konformističko u kulturi *establishmenta*. Međutim, kako je ta kulturna pobuna mladih u ono vreme „zaobilazila“ polnu nejednakost, tako je i ta kultura ostajala pod dominacijom muškaraca i *njihove* radikalne ekspresije,

3 Op. cit.

iako je, naravno, i tada bilo nekoliko primera ženskih proboja. Kraj sedamdesetih i početak osamdesetih karakteriše „upad“ žena u ovu do tada prevashodno mušku aktivnost (gitara je bila neprikladni instrument virilnosti, na primer), pa otuda i njihova mogućnost da iskažu *svoju* kreativnu energiju, da „preobrađuju“ stereotipne simbole i mitove i vizualizuju nove ideje o ženskosti i polnim identitetima. Naravno, još uvek ima mnogo više primera u kojima se ženskost podvrgava muški orijentisanoj, konzumerističkoj manipulaciji, ali je vidljiv i novi fenomen, tendencija da žene same oblikuju i poigravaju se sa simbolima ženstvenosti i time je učine proizvodom vlastite (ženske) imaginacije u masovnoj kulturi. Iako suptilan i često nečitljiv, ovaj novi fenomen pouzdan je znak *pomeranja identiteta polova* iz njihove tradicionalne asimetrije, a to što se on „očitava“ u masovnom, potrošačkom mediju znak je njegovog civilizacijskog potencijala (a nikako samo otuđenosti) da bude sredstvo rasvetljavanja naših dilema o tome šta muškost i ženskost jesu – i mogu biti.

Telo kao „proces u toku“*

Godine 1989, Žarana Papić postaje asistentkinja na predmetu Socijalna antropologija na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Ovaj tekst, koji je prošireno i prerađeno saopštenje s međunarodnog seminara „Telo i razlika u teoriji kulture“ (Dubrovnik, 1991), predstavlja fuziju njenih raznovrsnih naučnih interesovanja: sociologije, antropologije i feminističke teorije. Neophodnost dijaloškog spajanja sociologije i antropologije pokazuje se upravo u fenomenu tela, koje je istorično/društveno, procesualno i uvek polno određeno. Telesnost, inače tačka oko koje se temeljno organizuje feministička teorija devedesetih godina, tako postaje za Žaranu Papić traženi most između sociologije i antropologije. Takođe treba napomenuti da se ovaj tekst može posmatrati i kao prekretnica u razumevanju i tumačenju odnosa između analitičkih kategorija pol/rod koji Žarana Papić predlaže, a koji će šire razvijati u nekim kasnijim radovima. Ona ovde na vrlo sažet način ističe da distinkcija pol/rod (pol kao biološka, rod kao društvena kategorija) u suštini nije neophodna jer su ljudska telesnosti i polnost uvek u procesu društvenog i kulturnog (pre)oblikovanja. Stoga je, kada smo svesni da je telo uključeno u šire društvene procese, moguće koristiti samo pojam polnosti bez rizika vraćanja na biološki redukcionizam. Na ovu odluku bez sumnje je uticalo otvoreno zastupanje takozvanog postmodernog feminizma, čime se Žarana Papić smešta u samu žižu tada aktuelnih svetskih teorijskih tokova, ali i svrstava među prve zagovornike i zagovornice postmoderne kod nas. Na kraju

* „Telo kao ‘proces u toku’“, *Sociologija*, br. 2, 1992: 259-270.

treba naglasiti da se u ovom tekstu prvi put izlaže perspektiva „muških studija“, kao i impuls da se one razvijaju i promišljaju paralelno sa ženskim studijama. Upravo će na tom tragu kasnije biti formulisani izvesni pokušaji njihovog izvođenja u Beogradu.

Human beings are embodied, just as they are enselved
(B. S. Turner)

Ljudsko telo kao celovita tematska oblast je tek poslednjih godina postalo jedno od najinteresantnijih područja intelektualne radoznalosti. Nova svest o ljudskom telu kao o mogućem poduhvatu koncentrisanog susreta ljudskih nauka, kako prirodnih tako i društvenih, jedan je od dobrih znakova o pokušajima *prelaženja granica* između onih disciplina koje se bave ljudskim – pa bilo to ljudsko telo ili ljudska duša – i prevazilaženja granica mišljenja svake od tih disciplina. Telo je, kako kaže Mišel Fer /Michel Feher/, „oblast u kojoj se život i misao ukrštaju, kompleksna, često uzburkana“ (Feher, 1989: 11) i tek odnedavno postajemo svesni da je ta oblast, zajednička mnogim disciplinama ali rasparčana, dualizovana, hijerarhizovana, zaboravljena, itd., zapravo *tema za sebe* koja je, upravo zbog takvog rasparčanog istraživanja, ostala neistražena, neshvaćena kao celina ili samo delimično shvaćena sa pojedinim „ugušenim“ ili postisnutim delovima.

Telo kao celovita tematska oblast jeste znak zrelosti kako društvenih tako i prirodnih nauka, ali ovu zrelost ipak treba primiti sa opravdanom rezervom, ono je tek zadatak, budući hermeneutički projekt koji će omogućiti dijalog prirodnih i društvenih nauka i nova saznanja (i novu praksu) o našem sadašnjem i budućem razumevanju tela. Jer telo, koje se nama čini prirodno datim, nepromenljivim a za društvene nauke neproblematičnim ili čak

nekad odbojnim – jer ugrožava isključiva pitanja „društvenosti“ ili pak „duše“ – jeste „*temeljno istorizovano i sasvim problematično pitanje*“ (Feher, 1989: 11). Za sadašnje udaljene, pocepane ili usko specijalizovane discipline telo je novo područje, novo polje ukrštanja ljudskih saznanja koja prelaze granice uskih kanala. U tom novom polju tela, koje je i samo rasparčano i „uzburkano“ i u kojem se ne može naprećac (niti treba) izgraditi neko čvrsto sistematično znanje, ne treba odmah tražiti novu disciplinu, novu nauku. Telo ne treba da se odmah susretne sa nekim *novim naučnim okruženjem* koje bi ovo polje definisalo, pružalo „meritorna“ saznanja i na brzu ruku tražilo odgovore na bezbrojna pitanja koja leže u samom telu.

Upravo zato što je telo polje istraživanja u kojem se na novi način mogu posmatrati, tumačiti i problematizovati skoro sva dosadašnja pitanja postojećih „ljudskih“ nauka, i zato što je ono postalo mesto susreta želja za dijaloškim saznanjem u kojem sva pitanja dobijaju novu, drugačiju perspektivu, smatram da sada, a ni ubuduće, nije moguće ovo polje zatvoriti na bilo koji način. Ono će ostati otvoreno i onda kada znanje bude sistematičnije, jer telo nikada neće postati tek „oblast“ ili „problematika“ već će, čini mi se, trajno zadržati tu svoju specifičnu karakteristiku *mesta ukrštanja postojećih i budućih saznanja*. U tom smislu – a ne zavaravajući se da će doći do takve interdisciplinarnosti koja bi zaista premostila granice među naukama, niti smatrajući da je takvo nešto zaista potrebno, a možda ni izvodljivo – čini mi se da je za ovako veliku temu u kojoj se ukršta sve što poznajemo, sada najvažnije početno mišljenje, mišljenje koje otkriva svu punoću tela kao hermeneutičkog zadatka. U tom mišljenju, koje tek nazire sve slojeve i „komplekse“ tela, postoji jedan pojam koji je posebno važan za početak, ali je, prema mom mišljenju, takođe trajnije obeležje same teme. To je *pojam fragmenta* koji ukazuje na širinu područja koje treba istražiti i označava nekoliko osa oko kojih se kreće savremeno istraživanje“ (Feher, 1989: 12).

Pojam fragmenta, i način fragmentarnog mišljenja, pre svega, ne treba shvatiti u ograničavajućem smislu, već upravo suprotno, kao slobodno suočavanje i sučeljavanje sa *ogromnim prostorom tela* u koje se može zahvatiti tek donekle, nikada potpuno, i koje nikada ne može biti „mrtav“ predmet naučne radoznalosti. Jer u tom ogromnom prostoru tela, koje još ne poznajemo dovoljno u postojećem rasparčanom, dihotomizovanom znanju, *nalazimo se i mi sami*: sam predmet istraživanja ne može se odvojiti od nas samih, niti od naše istoričnosti. U tom smislu i naslov teksta – *Telo kao „proces u toku“* – ima dvojak cilj:

1. da već na početku ukaže na istoričnost/fleksibilnost/kulturnu označenost tela koje nikada nije sama priroda već je uvek priroda u ljudskom okruženju;
2. da ukaže i na istoričnost i procesualnost samog istraživanja, analiziranja, tumačenja ljudskog tela, koje se ne može odvojiti od svoje epohe, od određene kulture tela, telesnih tehnika, hijerarhije tela, jezika tela (*body language*) itd.

Takođe, misao o telu kao mišljenju u fragmentima zaista omogućava prve pokušaje razumevanja širine ovog prostora tela bez pritiska da se „obuhvati celina“, jer se svako ko to pokuša nalazi pred obiljem materijala koji je moguće povezati na mnogo načina i koji je nemoguće, bar ne odmah, „integrisati“ ili napraviti zaokruženu celinu. Svaki početak mišljenja o telu može biti samo mišljenje u fragmentima, ali to ne umanjuje značaj poduhvata jer su sami fragmenti važni kao *polje otkrivanja novih veza*; oni nisu izdvojeni delovi već mesta komunikacije bliskih ili udaljenih saznanja. U tom smislu, u ovom tekstu posvetiće se pažnja nekim fragmentima, bez namere da se postigne „zaokruženo“ znanje već sa željom da se

otvore nova pitanja.¹ U nameri da se pojam fragmenta afirmiše kao otvoreniji vid saznanja, a ne samo kao „parče“ izvan celine, pokušaću u daljem radu da se pozabavim sa sledeća tri fragmenta.

Odsustvo tela iz sociologije

Jedno od mnogih obeležja društvenih nauka, a pogotovu sociologije kojom ću se ovom prilikom najviše baviti, jeste *odsustvo tela*, često shvaćenog kao nešto što je nebitno za disciplinu ili kao nešto što ni po kojim uslovima ne pripada predmetu, osim ako nije reč o bezličnim telima kao što su institucije ili o shvatanju tela kao mase, društvenog agensa, ili tela kao nosioca društvenog karaktera. Telo je, rečima Brajana Tarnera /Bryan Turner/ „odsutno iz teorije ali svuda otelovljeno“ (Turner, 1987: 7).

Osnovni razlog odbojnosti sociologije prema telu leži u istoriji same discipline, u samim počecima njenog konstituisanja. U svetlu savremenih tumačenja, može se jasno ustanoviti da je upravo *insistiranje na razlici između društvenog reda stvari i prirodnog poretka*, insistiranje na različitim vrstama kauzalnosti, to jest jasno izražena *opozicija između prirode i kulture*, bio preduslov od odlučujućeg značaja za formiranje predmeta društvenih nauka, i to ne samo sociologije već i psihologije, antropologije itd. (vid. Horigan, 1988).

Tako su društvene nauke, a naročito sociologija, od samih svojih početaka imale odbojan stav prema prirodi, ne smatrajući je svojim predmetom. Zbog toga je sociologija u najvećem broju slučajeva izgnala ljudsko telo, vezujući ga za „puku prirodu“ ili za domen prirodnih nauka, plašeci se da bi njegovim uključivanjem u samom svom začetku

¹ U pisanju ovog teksta veliko olakšanje predstavljalo mi je jasno izrečeno priznanje Mišela Fera, u „Uvodu“ trotomnom izdanju *knjige Fragments for a History of the Human Body* (koja ima 1607 strana), kako su neki od tekstova „još uvek nužno u toku“ i da su neki autori „tokom rada menjali svoj fokus“.

mogla upasti u zamke biologizma. Takođe, proučavanja ljudskog tela u prošlom veku i nisu zapravo izlazila iz okvira biologizma, tako da je sociologe (u tom smislu s pravom) „svako pominjanje telesne prirode ljudske egzistencije podsećalo na darvinizam, biološki redukcionizam ili sociobiologiju“ (Turner, 1987: 1).

Izuzetak od ovakvog tretiranja tela u sociologiji, kao nepripadajućeg samom predmetu discipline, pokušavaju da dokažu Ž. M. Bertlo /J. M. Berthelot/ i drugi autori, koji ističu da je postojala „veća intelektualna senzibilnost francuskih sociologa prema telu“, koja je omogućila da telo dobije teorijski status u novije vreme (1970–75), te da se „pojavljuje sa većom ili manjom transparentnošću“ (Berthelot, 1985: 7). Odbacujući druge teorijske orijentacije, na primer, kulturalizam kao „ličnost bez tela“, čikašku školu kao „telo na putu nestajanja“ i tome slično, ovi autori su, do izvesne mere, pokazali svoju etnocentričnu predrasudu kada je reč o „posebnoj senzibilnosti francuskih sociologa“, kojih je, naravno, bilo, jer ne smemo zaobići Marsela Mosa /Marcel Mauss/ i Mišela Fukoa /Michel Foucault/, ali tu senzibilnost ne smemo rezervisati samo za francuske sociologe i antropologe, jer ni kulturni relativizam niti funkcionalizam nisu bili sasvim *neosetljivi* na pitanja ljudske telesnosti, što jasno pokazuju radovi Rut Benedikt /Ruth Benedict/, Margaret Mid /Mead/, B. Malinovskog /Malinowski/, itd.

Međutim, Bertlo i drugi autori ovu posebnu senzibilnost francuske sociologije vezuju još za Dirkema /Durkheim/ i ističu da je postojala *rupture durkheimienne* u pogledu tela, koja se posle naročito iskazala u delima Albvaksa /Hablwach/ i afirmisala kod Marsela Mosa (Berthelot, 1985: 6). Osim prisutne etnocentričnosti, i ovaj argument kako je Dirkem „otac senzibilnosti prema telu“ čini se problematičnim i dvosmislenim ako imamo na umu da je Dirkem sa svojim savremenici delio otpor prema biologizmu i da je u posmatranju ljudskih stvari kao „društvenih činjenica“ video osnovnu specifičnost

sociologije kao moralne nauke i njenu temeljnu razliku od prirodnih zakonitosti.

I sami autori primećuju i slažu se u tome da su „Dirkemovi projekti ostavljali malo prostora pitanjima tela“ (Berthelot, 1985: 35). Međutim, oni su u ogromnom projektu izdavanja *L'Annee Sociologique* videli početak proširivanja koncepta sociologije, jer je cilj poduhvata bio da se „pokrije“ maksimum informacija pod raznolikim odrednicama. I pored volje da pokažu neku posebnu senzibilnost francuskih sociologa prema telu, upravo primer koji je naveden pokazuje suprotno i stoga su autori morali da priznaju da telo nije bilo prisutno (onoliko koliko su oni želeli), te da je, štaviše, govor o telu polako nestajao od prvog toma (1846 – 1897) pa sve do 12. toma (1906–1909), što se moglo lako videti u činjenici da se broj odrednica posvećenih telu sve više smanjivao.

Kao ilustraciju ove dirkemovske ambivalencije prema telu autori navode i jednu zanimljivu anegdodu. Dirkem je zatražio od P. Lapija /Lapie/ da mu podnese izveštaj o člancima na temu „Istorija i etnografija običaja“. Lapi, prilično zbunjen šta bi sve moglo spadati pod ovu temu a u želji da udovolji Dirkemu, piše tada kolegi Bugleu /Bougle/ i postavlja mu jedno, za ovu našu temu izuzetno indikativno pitanje: „*Da li u ovaj materijal treba uključiti i običaje koji su vezani za oblačenje, ishranu, itd.?*“ (Berthelot, 1985: 35). To pitanje otkriva svu ambivalentnost klasične sociologije prema telu, koja nije mogla da prihvati fizičko jer su društvena i moralna pitanja bila dominantna i primarna.²

2 Ovom prilikom ograničićemo se samo na odsustvo tela u klasičnoj sociologiji. U savremenoj sociologiji ima, naravno, mnogo primera koji ukazuju na prisustvo tela u sociologiji, kao što je to sociologija sporta, medicine, masovne kulture, itd. Međutim, ovi primeri prisustva tela su zapravo primeri partikularizacije, kako društva tako i tela, u ovim specijalizovanim disciplinama. U njima telo nije široko interdisciplinarno polje ukrštanja mnogih nauka, već zaokuplja samo nekoliko aspekata pojedinačnih nauka. Telo je i dalje odsutno u sociološkoj teoriji, u njenim ključnim pojmovima i u njenoj globalnoj perspektivi.

Jedini stvarni izuzetak (ili drugačiju alternativu/mogućnost) u dominantnoj pozitivističkoj dirkemovskoj tradiciji predstavlja delo Marsela Mosa. Međutim, njegovo delo se nikako ne može podvesti pod klasičnu sociologiju, budući da se ono nalazi na raskršću sociologije, psihologije, antropologije i etnologije. Zbog toga nije neobično da je upravo Mos među prvima uočio značaj ljudskog tela za razumevanje fenomena ljudskog i društvenog. Njegovo otkrivanje značaja „arheologije telesnih tehnika“ (Levi-Stros /Levi-Strauss/) ukazuje na to da je već on bio svestan da ljudsko telo jeste društveno-kulturna konstrukcija, i da se telesnost nikada ne može zanemariti niti zaboraviti. Svoje razumevanje značaja tela kao mesta prirodnog/društvenog konstituisanja ljudskog, Mos izražava tvrdnjom da je „telo prvo i najprirodnije ljudsko oruđe. Ili tačnije, da ne govorimo o oruđu, čovekov prvi i najprirodniji tehnički predmet, a istovremeno i tehničko sredstvo – jeste njegovo telo“ (Mos, 1982: 370). Ovim Mos ukazuje na bitan mehanizam odstranjivanja nepoznatog, kao što bi to moglo biti telo. Nepoznato se, kaže on, nalazi na granicama nauka, „tamo gde se profesori gložu među sobom kako kaže Gete (ja kažem glože, ali Gete nije tako učtiv). Uopšte uzev, prešni problemi su u tim neodeljenim oblastima“ (Mos, 1982: 361). Odstranjivanje nepoznatog obavlja se stavljanjem pod jednu ružnu stavku, jer „kad poznavanje nekih činjenica još nije svedeno na koncepte, i kako te činjenice nisu čak ni organski grupisane, na te oznake stavlja se oznaka neznanja: *„Razno“... Tamo treba dopreti*“, kaže Mos, „sigurni smo da se tamo nalaze istine koje treba otkriti. Dobro sam znao da su, na primer, hodanje i plivanje, i sve ono što je te vrste, specifični za određena društva, da Polinežani ne plivaju kao mi, da moja generacija nije plivala onako kako pliva savremena generacija. Ali kakvi su to društveni fenomeni bili? To su bili društveni fenomeni pod oznakom *„razno*“, a kako je ta etiketa pravi užas, često sam mislio na to *„razno*“, bar svaki put kada sam bio primoran o tome da govorim, a često i u međuvremenu“ (Mos, 1982: 362). Otkrivajući značaj tela, ne samo

za ljudsku egzistenciju već i za samo razumevanje i sistematizovanje znanja, Mos samom sebi rešava dilemu gde bi sve to *„Razno“* moglo spadati, jer otkrivajući *telo kao prvo ljudsko oruđe/sredstvo* shvata da „istog trenutka čitava velika kategorija stvari koje sam u deskriptivnoj sociologiji svrstavao pod ‚razno‘ nestaje iz te stavke i stiče oblik i telo; znamo gde da je uvrstimo“ (Mos, 1982: 370). Time je Mos ljudskom telu, kao tački preplitanja svih ljudskih, društvenih, kulturnih, psiholoških činilaca, našao mesto u našoj društvenoj svesti, u društvenim naukama i u našem doživljavanju sebe, i tako, na izuzetan način, pokazao šta pod „totalnom društvenom činjenicom“ zaista podrazumeva: svu ljudsku složenost, u kojoj se mešaju „telo, duša, društvo“.

Marsel Mos priznaje značaj telu i zbog jednostavne činjenice da nije bio samo sociolog. To je važno napomenuti jer antropologija i etnologija, na primer, ne mogu sebi priuštiti takvo ignorisanje tela. Ovde ćemo samo pomenuti istraživanje o polu i temperamentu Margaret Mid (1968), kojim je pokazala kako i koliko kultura utiče na telesne tehnike, polne osobine i temperament. No, ona je, prema mom mišljenju, suviše naglasila „unificiranu“ konstrukciju temperamenta bez obzira na pol, jer se pažljivim čitanjem knjige mogu lako uočiti polne razlike unutar takvog „unificiranog“ temperamenta, bio on muški (Mundugumor) ili pak ženski (Arapesh). Važno je, međutim, imati na umu da ni antropologija ni etnologija, zbog specifičnosti svoga postupka i predmeta istraživanja, nisu mogle u potpunosti izagnati telo iz svojih istraživanja. U antropologiji je telo prisutno, vidljivo, pa čak savremeni antropolozi pokušavaju da u njemu/na njemu „čitaju“ kulturne kodove, to jest da telo „čitaju“ kao tekst, kao vizuelno/figurativno pismo. Kada odlaze u drugačiju kulturu, oni se na prvom koraku susreću sa telesnošću, to jest *otelovljenjem kulture* koju su došli da izučavaju. Razlika između sociologije i antropologije u ovom je slučaju jasna: dok je za sociologa problem da li uopšte

uključiti u svoj *naučni domen* takve „trivijalnosti“ kao što su odevanje ili ishrana, za antropologa se to pitanje i ne postavlja, jer su odevanje, ishrana, rituali, ponašanje, razne telesne tehnike i ostalo „ispisivanje“ kulture na ljudskom telu, zapravo, integralni i nezaobilazni elementi *naučnog domena antropološkog izučavanja*.

Pokušaj Brajana Tärnera da u knjizi *The Body and Society* pristupi razmatranju odsustva tela iz sociologije, i da otvori put izgradnji jedne *sociologije tela*, zasniva se na osnovnom i početnom argumentu da ignorisanje tela u sociološkoj tradiciji predstavlja „analitički ćorsokak“ egzistencije tela koji zato „ima za rezultat *nekakvu eteričnu konceptualizaciju našeg-bivanja-u-svetu*. Ljudsko biće se stoga eufemistički smatra ‘socijalnim akterom’ ili ‘socijalnim agansom’ čiji se karakter definiše u okvirima njegove društvene pozicije, njegovih verovanja i vrednosti“ (Turner, 1987: 1; podvukla Ž. P.). U svemu tome, sociologija je zanemarila, ili ignorisala, činjenicu da ta društvena bića na ovaj način ostaju bez svog otelovljenja. Za društvenu teoriju telo je od samog početka imalo „tajanstveni izgled“ (Polhemus, 1978) i nije bilo shvaćeno kao sastavni deo društvenosti. Za socijalni darvinizam ili za funkcionalizam Talkota /Talcott/ Parsonsa, telo je deo društvene teorije samo kao biološki organizam; u marksizmu je prisustvo tela uglavnom pripadalo pojmovima „potreba“ ili „prirode“, dok se kod frojdista telo smatralo poljem energije u formi želje. Društvene nauke su, ističe Tärner, „pretrpane diskursom o ‘porivima’, ‘potrebama’ i ‘instinktima’ koji potiču i dolaze iz *ida*. U tom smislu, sociologija je uglavnom još uvek u suštini kartezijanska u svom implicitnom prihvatanju rigidne dihotomije tela i duše, i to u vreme kada je savremena filozofija uveliko napustila ovu razliku kao bezvrednu“ (Turner, 1978: 2).

Zapostavljajući telo, sociologija je bila slepa za značaj i implikacije *povezanosti društvenog poretka i „vladanja nad telom“*, za probleme

telesnih tehnika kojima se „iznutra“ vrlo suptilno održava i reprodukuje postojeći društveni poredak. U tom smislu, na primer, ona nije skoro uopšte problematizovala postojanje različitog, najčešće opozicijski postavljenog, a kulturno jasno konstruisanog muškog i ženskog telesnog izražavanja polnosti, ispoljenog u različitim kulturnim obrascima muškosti/muževnosti, odnosno ženskosti/ženstvenosti. Odsustvo tela u sociologiji je posebno velik nedostatak u analizi savremenih postindustrijskih društava masovne kulture u kojima se ne može zaobići, a kamoli zanemariti, preovlađujuća *sveprisutnost tela i telesnosti* u masovnoj, popularnoj kulturi, kao i u novim stilovima života u kojima „opsednutost telom“ i njegovim ulepšavanjem, usavršavanjem i doslovnim oblikovanjem nije samo znak „otuđenosti“ čoveka od prirode, pa i od svog tela, već je izraz jedne važnije, ali za sociologiju nevidljive tendencije, to jest svesti ljudi da je telo integralni, sastavni deo totaliteta našeg postojanja, izuzetno osetljivo i fleksibilno „ogledalo duše“ – našeg istorijskog, društvenog, kulturnog, javnog, privatnog, somatskog prostora.

Društvena teorija je i dalje „bestelesna“ u shvatanju svog predmeta i tema koje mu pripadaju, i pored izvesnih specijalizovanih ali fragmentiranih disciplina u kojima se telo ne može zaobići (kao što je sociologija sporta, na primer). Ona se i dalje prevashodno bavi „dušom“, to jest društvom kao nadtelesnom kategorijom. Time je sebe ograničila na dihotomiju između tela i duše i tako još uvek predstavlja dosta žilav „ostatak“ hrišćanskog nasleđa.

Tarnerova kritika odsustva tela u sociologiji i njegov pokušaj da razvije „autentičnu sociologiju tela“ predstavlja značajan doprinos razumevanju i afirmaciji tela i telesnosti, kao bitnih svojstava društvenosti i istoričnosti. Međutim, ni njegov pokušaj nije bez izvesnih unutrašnjih protivurečnosti, koje su, naravno, razumljive za svaki početni poduhvat, ali ih ne treba blagonaklono zaobići upravo zbog

značaja i kompleksnosti same teme. Ove unutrašnje protivrečnosti otkriva Tarnerov stav da sociologija tela „otkriva zadivljujuće digresije i pobočne puteve koji su izazovno bizarni“ (1978: 7). Iako je možda upotrebom reči „bizarno“ Tarner hteo da istakne svu neobičnost i heurističku vrednost tela kao „odbačenog“ dela društvenosti u sadašnjoj društvenoj teoriji, ipak mi se čini da je ovde reč „bizarno“ sasvim neprimerena i čak neumesna. Ova reč na dosta jasan način upućuje na Tarnerovu ambivalenciju, to jest na njegovo istovremeno prihvatanje i odbijanje tela kao ostatka stare dvosmislenosti i moralnih nedoumica. U tom smislu, reč „bizarno“ zapravo nema svoje mesto u sociologiji tela, ili u bilo kojem drugom razumevanju telesnosti. Ona pripada starom moralističkom vokabularu, u kojem je sve što odstupa od vladajuće kulturne norme telesnosti shvaćeno kao bizarno. Jer, nema ničeg bizarnog u telu/telesnosti kao području u kojem se *ukrštaju život i misao* i koje je u svojoj pojavnosti duboko istorizovano i oblikovano kulturom.

„Telo“ feminizma i postmoderna

Jedan deo zasluge za afirmaciju tela kao tematskog područja ukrštanja mnogih disciplina imaju feministička misao i ženski pokret. Oni su otkrili u društvenoj teoriji i praksi skoro na svakom mestu odsustvo žene i patrijarhalnu paradigmu, patrijarhalni govor, to jest one granice horizonta mišljenja i delanja omeđene konceptualizacijom muškosti kao *normativnog* standarda pojma čovek, kao neprozirnu identifikaciju muškog sa opšteljudskim. Feministička misao je, kritikujući osnove društvenih nauka koje su bezupitno prihvatile dominantnu ideologiju polnih uloga, ustanovila ne samo da žena ostaje nevidljiva u društvenoj teoriji, već i da je žensko telo sasvim zamračeno ili, ako je prisutno, onda je obojeno predrasudama. Odsustvo tela u društvenim naukama je, izvesnim delom, uzrokovano *odsustvom problema polnosti*; ili samo njegovim

lapidarnim „pokrivanjem“. U tom smislu, proboj feminizma u društvenu teoriju doprinosi i ovoj teorijsko/praktičnoj inovaciji, tako da se više ne može misliti o društvu, duši, ljudskom smislu i svim drugim „večnim“ temama, a da se nema stalno na umu da ljudsko biće jeste jedinstveno, ali je istovremeno i dvopolno, te da postoje dva tela koja se više ne mogu zanemarivati ili identifikovati samo sa muškim – bilo subjektom, bilo telom. Kritika odsustva žene u društvenoj teoriji za sobom logično povlači novu temu – kritiku odsustva tela „telesnosti/polnosti“ u dosadašnjoj izgradnji ljudske društvenosti. Zanemarujući polnost, a to je zapravo osobenost i „jedinstvenost“ ljudskog, dosadašnje shvatanje društvenosti je neopravdano (ali za istorijske prilike sasvim razumljivo) „videlo“ i „iščitavalo“ svoje kategorije i metafore isključivo po muškom liku, muškom subjektu i, konačno, muškom telu. Feminizam uvodi u društvenu teoriju onaj drugi, ženski deo stvarnosti koji je bio zanemaren ili je bio predmet predrasuda, a ženska stvarnost ne može se, očigledno, promišljati niti razumeti bez integralnog uključenja i stvarnosti ljudske telesnosti, kako muške tako i ženske. Metafizika bestelesnosti moguća je samo ako se prihvata postojanje jednog jedinog subjekta – i to muškog – jer se time može hipertrofisati muška racionalnost i „udaljiti“ se od prirodnog, to jest telesnog kao suštastveno ljudskog. Bestelesna duhovnost, ili filozofija koja telo smešta u puku prirodu, moguća je onda kada se zanemaruje polnost/telesnost i „kradomice“ univerzalizuje „racionalni“ muški subjekt. Dekonstrukcija dominantnog subjekta i afirmacija ženskog subjekta ne mogu zaobići temu tela – telo je taj *novum* koji nastaje iz ovih operacija.

Međutim, nije mi ovde namera da se zadržim samo na uticaju i doprinosu feminizma društvenoj teoriji (up. Papić, 1989). Postmoderni senzibilitet i nova tematska područja koja se mogu na razne načine ukrštati, omogućavaju nam da i feminizam

posmatramo u novom, kritičnijem svetlu. Ovde nije više reč o „staroj“ obojnosti prema feminizmu, koja neće da prihvati legitimnost problema odnosa polova ili mu i dalje daje mali značaj, već se radi o novoj kritičnosti koja u novim tokovima zrelijeg, kritičkog feminizma i postmodernog razmišljanja vidi ograničenosti svakog pravolinijskog, jednodimenzionalnog razmišljanja, pa i onog koje pokušava uprošćeno da razmrsi problem odnosa polova. Feminizam se poslednjih godina razvija u pravcu polimorfnosti, u pravcu različitih orijentacija i akcenata i to ga, na svu sreću, spasava od dogmatizma koji vreba svaki „izam“, a unutar feminističke misli otvara široki prostor za dijalog, za prevazilaženje svake unisone „solidarnosti“ ili pak dogmatske privrženosti uprošćenoj opoziciji polova, viđenoj samo kao dominacija/subordinacija. U tom smislu je od izuzetne važnosti to što se u feminizmu od samog početka telo isticalo kao neizostavni predmet svakog razmišljanja o ljudskoj društvenosti, jer je žensko telo (isto kao i muško) označeno jezikom svoje kulture i nije prirodni već kulturom „obrađen“ proizvod. A još važnije od toga je što se upravo unutar feminizma poslednjih godina događa ova nova kritičnost prema ranim jednoguzročnim traganjima za poreklom dominacije i što se odvija debata/dijalog koji zapravo tek sada otkriva sve bogatstvo pitanja odnosa među polovima.

Globalno gledajući, feministička teorija u sebi sadrži kako moderne tako i postmoderne elemente. U svom početnom impulsu, i u velikoj većini radova u ranijoj fazi, feminizam predstavlja konačno „dovršenje“ marksovski shvaćene teorije opšteljudske emancipacije, jer prostore otuđenja proširuje sa zdravorazumski shvaćene sfere rada/javnog/proizvodnog, to jest muškog delovanja i iskustva u društvu. Feminizam je u teoriju otuđenja i emancipacije uveo nužnu reviziju – zbog istorijske različitosti i kulturne konstruisanosti muškog i ženskog sveta – i pokazao je da iza apstraktnog pojma čovek (koji je „prirodno“ podrazumevao muškarca) stoje dva različita, ali u ljudskosti ista bića

– muškarac i žena. Međutim, implikacije ovakve revizije ne mogu se svesti samo na nadopunjavanje i „konstruktivnu kritiku“ marksovski shvaćene teorije emancipacije. Uvođenje feminističke perspektive ima dalekosežnije implikacije jer se odsustvo žene iz svih temeljnih društvenih pojmova, teorije društvene strukture i društvenog preobražaja, ne može nadoknaditi jednostavnom operacijom „popravljanja“ ili „ubacivanja“ nedostajućeg sadržaja, već je nužna kritika i dekonstrukcija svih pojmova u kojima je žena nevidljiva i nebitna. U tom smislu feminizam se približava postmodernom mišljenju, jer teži razvijanju novih paradigmi društvene kritike koje se ne zasnivaju na tradicionalnim filozofskim pretpostavkama. Feminizam kritikuje moderne univerzalističke epistemologije, društvene i političke teorije, „otkrivajući njihov društveno uslovljen, pristrasan i istorijski situiran karakter koji je u opštoj matici prolazio kao nužna, univerzalna i aistorijska istina. On je doveo u pitanje dominantan filozofski projekt koji teži objektivnosti prerušen u ‘božji pogled’ i transcendirira svaku situaciju ili perspektivu“ (Fraser, Nicholson, u: Nicholson, 1990: 26). Feminizam, takođe, uspeva da izbegne i zamku koju postmoderno mišljenje donosi. Odbijanjem totalizujućeg metadiskursa, kvazimetanarativnog koncepta velikih teorija i insistiranjem na kontekstualnom i lokalnom, na „pravdi mnogostrukosti“ /Lyotard/, postmoderno mišljenje pada u zamku fragmentarnog, lokalnog i neteorijskog. Feminizam, međutim, smatraju Frejzer /Fraser/ i Nikolson /Nicholson/, uspeva da izmakne ovim opasnostima jer je „praktični interes spasao feminističku teoriju od mnogih pogrešaka postmodernizma. Žene, čije je teoretisanje imalo za cilj borbu protiv seksizma, nisu bile spremne da napuste moćna politička oruđa tek zarad zatvorenih debata u profesionalnoj filozofiji“ (*Ibid.*).

Međutim, po mišljenju autorki, upravo ovaj politički imperativ feminizmu donosi drugačiju opasnost, drugačiju zamku, jer može

voditi „usvajanju načina teoretisanja koji podseća na onu vrstu filozofskih metanaracija koju su s pravom kritikovali postmodernisti“ (*Ibid.*). Feminističke teorije, smatraju autorke, nisu „čiste“ metanaracije, nisu aistorijske transkulturalne normativne teorije. One su pokušaji izgradnje velikih društvenih teorija u kojima žena neće biti „nevidljiva“, teorije istorije, društva, kulture, psihologije čiji je cilj utvrđivanje uzroka i konstitutivnih odlika neravnopravnosti među polovima, dominacije seksizma koja se može pratiti u skoro svim kulturama. Međutim, iako ove teorije imaju svoj opravdani motiv u otkrivanju ženske polovine stvarnosti koja je do sada bila odsutna, u njima ipak postoji opasnost da ostanu ograničene isključivo na *moderne* aspiracije i da zapravo „čutke pretpostavljaju neke opšte prihvaćene ali neopravdane i esencijalističke tvrdnje o prirodi ljudskih bića i uslovima njihovog društvenog života. Štaviše, one podrazumevaju metode i pojmove netaknute temporalnošću i istoričnošću koje onda *de facto* funkcionišu kao trajne, neutralne matrice istraživanja. Takve teorije stoga dele neke od esencijalističkih i aistoričnih odlika metanaracija. One su nedovoljno osetljive prema istorijskoj i kulturnoj različitosti, te tako lažno univerzalizuju odlike vlastite ere, društva, kulture, klase, polne orijentacije, i etničke ili rasne grupe“ (Fraser, Nicholson, 1990: 27).

Upravo zbog ove dvostrukosti i protivurečnosti odlika feminizma kao kombinacije modernih i postmodernih aspiracija u kojima paralelno postoji težnja da se izgrade velike teorije koje bi objasnile korene neravnopravnosti među polovima, ali i postmoderna dekonstruktivistička tendencija da se razbije monolitnost i aistoričnost velikih pojmova, u feminizmu se mogu razlikovati dve tendencije, u zavisnosti od toga koja od ovih dveju težnji preovlađuje. Tako se u okviru feminizma mogu prepoznati dve struje, jedna tvrđa, sklonija esencijalizmu i druga mekša, sklonija postmodernom senzabilitetu, to jest relativizmu.

Razlike između ove dve struje mogu se uočiti već na prvom koraku, u odnosu prema postmodernom mišljenju. Suzan /Susan/ Bordo, na primer, objašnjava postmodernu kritiku feminizma kao „negativnu reakciju žena prema moralizmu (kako ga one vide) starijeg feminizma, koji stigmatizuje tradicionalnu veštinu ‘ženstvene lepote’ i obožavanja tela“ (up. Goldstein, 1990: 486). Međutim, ona odmah ukazuje na opasnost trivijalizacije teško stečene slobode žena, zahvaljujući feminizmu, u korist sveprisutnih medijskih atrakcija u kojima ženstvenost ima jednu od ključnih uloga. Zbog toga Bordo smatra da je „feminizam u manjoj opasnosti od <totalizujućih> tendencija u poređenju sa povećanom paralizujućom uznemirenošću nad upadanjem (u čemu je tu greh?) u etnocentrizam ili <esenzijalizam>“ (cit. prema Stacey, 1991: 544). S druge strane, Džudit Stejsi /Judith Stacey/ pledira za „razumevanju sklonu oslušivanje mnogostrukih puteva otpora koji su zasnovani na *polnom (gender) skepticizmu*“ (Goldstein, 1990: 487). Stejsi svoju sklonost prema polnom skepticizmu zasniva na sve češćim kritikama feminizma obojenih i siromašnih žena koje su, s pravom, uočile lažni univerzalizam feminističkih teorija prve faze, prvenstveno zasnovanih na iskustvu relativno privilegovanih žena „Prvog sveta“, to jest belih i najčešće heteroseksualnih žena srednje klase.

Ovde možemo opaziti vrlo zanimljivu situaciju koja je posledica razvoja i razgranavanja feminističkih teorija. Ovakve primedbe zrelijeg feminizma ranom feminizmu *vraćaju nazad isti argument* koji je on, u svojoj najranijoj fazi, upućivao „muškoj teoriji“ koja je zapostavljala pitanja polne podele, a „slobodni subjekt smatrala neutralnim i objektivnim, ne primećujući ili poričući da su oznake subjekta nauke – *on* i *mi* – zapravo zamenice koje isključivo ukazuju na muškarca bele rase, zapadnjačkog, građanskog“ (Laurin-Frenette, 1981: 12). U toj ranoj fazi otkrivanja i imenovanja problema, „muškoj teoriji“ se suprotstavljao feminizam u razvoju koji je, i pored početnih

razlika, bio homogen feminizam, bez ozbiljnijih unutrašnjih razlika i trvenja oko „glavnih pitanja“. To je bilo vreme kada se kategorija žene i ženskog/ženstvenog shvatala jednoznačno, kao homogena kategorija, pri čemu razlike (ako postoje) nikako nisu mogle dovesti u pitanje *univerzalnost same kategorije*.

Kasniji razvoj feminizma i njegovo razučivanje, formiranje suprotnih orijentacija, ukazuje na značajno razgrađivanje žene kao univerzalne kategorije i na to da je ono što su u rano doba feministkinje smatrale univerzalno ženskim bilo zapravo istorijski lokalizovano – odnosilo se, pre svega, na bele žene, obrazovane, imućnije, na žene „Prvog sveta“. U tom smislu, može se reći da je i sam feminizam u ranoj fazi imao u svom okrilju neke specifične karakteristike ženskog seksizma jer je pozitivnije prepoznao, uključivao i „video“ interese i aktivnosti samo nekih (dominantnih) kategorija žena i time pridavao veći prestiž i značaj problemima i ulogama tih žena, zanemarujući *druge*, u ovom kontekstu, i dalje *podređene kategorije žena u ženskom diskursu*.

Saznanje da kategorija žene nije ni homogena, ni statično-univerzalna, već heterogena, slojevita kategorija koja, kako sinhronijski tako i dijahronijski, može poprimati različite oblike i zauzimati različite položaje i uloge, ukazuje na specifičnu istorijsku dinamiku odnosa polova u kojoj odnos podređenosti i nadređenosti može varirati u skladu sa kulturnim obrascima muškosti i ženskosti. Univerzalizam ranije faze feminizma s pravom je kasnije kritikovan, jer se „praznim“ univerzalizmom ne može ni razumeti ni osvetliti sve kulturno bogatstvo i raznolikost mogućnosti odnosa među polovima. Takav univerzalizam je zapravo partikularizam, jer uzima u obzir samo neke (a ne sve) kategorije žena našeg vremena, a takođe je i aistorijski orijentisan jer zanemaruje *arheologiju ljudske polnosti*, to jest sve one moguće različitosti i specifičnosti drugačijih kulturnih

svetova nego što je ovaj naš, beli i zapadnjački. U tom smislu značajan je primer Džudit Stejsi koja priznaje da „deli humanističku glad za celinom, integracijom, harmonijom, autentičnošću i razrešenjem ambivalencije (...), ali da sama *počinje da oseća sumnjičavost prema toj gladi*“ (Stacey: 542, podvukla Ž. P.). Na ovaj način Stejsi se nalazi u sredini između dve krajnosti: dovodi u pitanje nereflektovane humanističke projekte i (aistorijsku) upotrebu univerzalnih kategorija, ali se istovremeno kritički odnosi prema postmodernom antiesencijalizmu. Ovakva njena pozicija, kako sama kaže, dovodi je u nelagodnu situaciju „*ambivalentnog unutrašnjeg dijaloga*, u kojem nije u stanju da zauzme čvrstu poziciju u savremenim debatama“ (Stacey: 544, podvukla Ž. P.). Ona ima otpor prema obe dominacije: prema dominaciji (pre)modernog univerzalnog kao aistorijskog, ali i prema postmodernoj dominaciji fragmentarne „*polifonije različitosti*“ koja ostaje u lokalnim okvirima. Ono što je zanimljivo nije samo njeno *stanovište uvažavanja oba ova akcenta* i odbijanje „*tvrdog*“ u bilo kom od ova dva pravca, već je to njeno *prihvatanje ambivalencije kao legitimnog intelektualnog stava* u današnjoj difuznoj društvenoj i intelektualnoj situaciji. Ona ne želi da osiromaši dinamiku vlastitog unutrašnjeg dijaloga, sva oklevanja, nedoumice i napetosti, i stoga ambivalenciju ne smatra neophodnim mentalnim stanjem kojeg se teoretičarka mora što pre osloboditi kako bi „*raščistila stvar*“, već upravo *pledira za veće poštovanje ambivalencije same*, kao „*nedovoljno uvaženog ali odgovornog moralnog stanovišta*“ (*Ibid.*). Jer, kako tvrdi Alan Vulf /Wolfe/, „*imajući u vidu paradokse modernosti, nema mnogo lošeg, a čak možda ima i više dobrog, u bivanju ambivalentnim – pogotovo kada ima toliko toga u vezi sa čim se može biti ambivalentan*“ (Wolfe 1989).

Jedno od ključnih pitanja koje se postavlja u ovoj diskusiji o odnosu feminizma i postmoderne jeste da li je „*stari*“ feminizam zasnovan i izgrađen na premisama prosvetiteljstva, na univerzalističkoj

aistorijskoj epistemologiji i tradicionalnom pre-postmodernom pojmu subjekta. Težnja feminizma ka velikoj teoriji društva, istorije, kulture koja bi konačno objasnila korene potčinjenosti žene, i njegova sklonost ka univerzalnom, jedinstvenom subjektu i totalizujućem iskustvu sadrži u sebi glavne karakteristike prosvetiteljstva. Ovo prosvetiteljsko nasleđe feminizma se, u prvoj fazi, uopšte nije dovelo u pitanje jer je, ukratko rečeno, bilo prioritarno *afirmisati ženski subjekt* kao neizbežni i sastavni deo svakog društvenog sistema, svake teorije i društvenog projekta. Tek u sudaru sa postmodernom i kritikom prosvetiteljstva, dekonstrukcijom subjekta i ostalih velikih, nekad nezaobilaznih pojmova, feminizam se suočava sa svojim prosvetiteljskim nasleđem. Time se feminizam suočava sa samim sobom i sa istorijskim trenutkom (postmoderne) u kojem se sada nalazi i otkriva svoje granice, pa i zablude. Na tom polju su istoričarke već podosta učinile upravo zbog specifičnosti svoje profesije koja se ne može isključivo baviti univerzalijama i potpuno zanemariti istorijski, vremenski i kulturni kontekst ključnih pojmova feminizma (vidi Scott, 1988). Zbog toga je, prema mom mišljenju, uvođenje pojma ambivalencije u feminističku misao vrlo značajan korak, jer on već pretpostavlja otvorenost formi mišljenja, njihovu procesualnost i promenljivost. Pojam ambivalencije je, na izvestan način, produktivan heuristički instrument jer nas suočava sa vlastitim „univerzalnim istinama“ ili teorijama, a istovremeno nas čini sposobnijim da se uhvatimo ukoštac sa postmodernim svetom i mišljenjem, njegovim parcijalnim znanjem, decentriranim identitetima, fragmentiranim subjektima – sa „polifonijom različitosti“.

Feministički otpori postmodernom izazovu imaju, prema mom mišljenju, dva krupna nedostatka. Prvi predstavlja odbijanje dekonstrukcije pojmova (kao što je jedinstveni subjekt) zato što se taj proces odvija *upravo u trenutku kada žene*, a i ostale marginalizovane grupe, nisu izgradile svoj jedinstveni subjekt niti razvile teoriju

svog podjarmljenog iskustva, a nedostatak mu je to što savremena intelektualna strujanja vidi i tumači kao „zaveru“ protiv žena i ostalih „neizgrađenih“ subjekata. Ovaj argument, nažalost, isuviše podseća na onaj iz arsenala argumenata socijalističke ortodoksije koja je u svakoj novoj pojavi, pokretu ili procesu nalazila „zavereničke elemente protiv radničke klase koja još nije dovoljno „zrela“ ili razvijena. S druge strane, odbojnost prema postmodernoj zato što dekonstruiše subjekt (pre nego što je žena izgradila svoju subjektivnost) svoj drugi nedostatak ima u svojoj *aistoričnosti*, jer *idealistički zahteva vreme* potrebno za izgradnju ženskog i ostalih marginalnih subjekata. U tom smislu se onda postmoderna vidi kao neka vrsta posebne zamke feminizmu, jer svojom dekonstrukcijom ženama *oduzima vreme* neophodno da formiraju vlastiti jedinstven subjekt. Ovakvim razmišljanjem se pokazuje značajno nerazumevanje specifičnosti razvoja intelektualnog mišljenja, koje ne „čeka“ ni na koga i nije „smišljeno“ upereno u korist ili na štetu pojedinih društvenih grupa. Ovaj prilično neobrazloženi zahtev da istorija „stane“ kako bi žena imala vremena da izgradi jedinstveni subjekt takođe predstavlja, pod velom brige za razvoj ženske subjektivnosti, upravo suprotnu nameru – nepoverenje u sposobnost žena da se suoče sa izazovima našeg vremena, pa bila to i postmodernistička dekonstrukcija. Takođe, ni samu dekonstrukciju subjekta nije potrebno tumačiti kao „neprijateljsku“ prema feminizmu, ili ženama i ostalim marginalnim grupama, jer je, važno je istaći, čitava današnja postmoderna situacija jednako važna kako za muškarce tako i za žene. Dekonstrukcijom subjekta on nam se pokazuje kakav zaista jeste iza univerzalističke krinke – kvaziuniverzalistički, racionalistički, hrišćanski, aktivno-muški, itd. Za razliku od autorki koje postmodernu doživljavaju kao onemogućavanje izgradnje ženske subjektivnosti, prema mom sudu događa se upravo obratno – dekonstrukcija prosvetiteljskog, racionalističkog, univerzalističkog subjekta koji je do sada imao isključivo muški lik zapravo pruža mogućnost konstrukcije

drugačijeg, dvodimenzionalnog subjekta u kojem i te kako ima, i biće, prostora za žensku subjektivnost.

Muške studije – muškost analizirana iznutra

Kao što je dobro poznato onima koje su „ženska gibanja“ interesovala poslednjih decenija, feminizam je, zajedno sa svojom institucionalnom i edukativnom formom nazvanom *ženske studije*, značajno uticao i na svest samih muškaraca o sebi. Naročito su početne feminističke teze o muškarcima kao nadređenim tlačiteljima *bez izuzetka* izazivale dosta otpora i zbunjenosti kod onih muškaraca koje je feminizam makar malo okrznuo. Ženske studije, kao oblik teorijske i praktične aktivnosti koja bi ženama pružila i otkrila potisnuto ili zaboravljeno znanje o ženama za same žene, ovih poslednjih decenija, kako na fakultetima na Zapadu tako i mimo njih, osvetlile su, klasifikovale, razjašnjavale i obogatile žensko iskustvo i žensku perspektivu u svim postojećim društvenim naukama. Otkrićem odsustva i nevidljivosti ženskog, ili pak otkrićem iskrivljene slike o ženi u društvenim naukama, ženske studije su, svojom ogromnom produkcijom, ukazale na jedan nov problem – a to je da se problem položaja ženskog pola ne može razumeti bez razumevanja drugog, muškog pola. Zbog toga su ženske studije, upravo imajući u vidu težnju da se razmatra *odnos polova kao društvena konstrukcija*, sve više upotrebljavale naziv *gender studies* (studije o polovima). Međutim, zbog važnosti problema, a i zbog ovog tematskog proširenja, feminizam i ženske studije su zaista imale znatnog uticaja i na same muškarce, tako da se ove studije nisu zaustavile na studijama o polovima. Feminizam je uspeo da dotakne jedan broj muškaraca (pre svega na Zapadu) koji su se počeli baviti vlastitom muškošću i te studije nazvali *muške studije* (*male studies*). U njima su pokušavali iznutra da razumeju šta je to što ih čini dominantnim, neosetljivim na žensku polovinu stvarnosti, šta je to što ih dovodi u situaciju da

zavole vlastitu superiornost, da je brane i smatraju prirodnom ili bogomdanom.

U tom smislu je knjiga Viktora Sajdlera /Victor Seidler/ *Rediscovering Masculinity* jedan od najboljih primera analitičkih pokušaja i rezultata muških studija, koje su, kao što je već rečeno, nastale kao reakcija na ženske studije. Ženske studije su muškarce, čak i one spremne da preispitaju svoju dominantnu ulogu, najčešće ostavljale zbunjenim i, na neki način, „preoštro“ ili „nepravedno“ predstavljanim. Paradoksalno, u ženskim studijama dogodilo se isto ono što su feministkinje prigovarale svim društvenim disciplinama: muškarac je bio sveden na dobrovoljnog tlačitelja koji uživa u svojoj dominaciji, pa je time čitava sfera socijalne konstrukcije muškosti ostala neistražena i nevidljiva. Zato su se muškarci i latili muških studija, kako bi oni sami, analizirajući postojeću dominantnu i vlastitu muškost, iznutra rasvetlili taj zatamnjeni prostor koji je držala neproblematičnim kako vladajuća polna ideologija i praksa tako i feminizam u svojim prvim fazama.

Svoju knjigu Sajdler definiše kao „lično i teorijsko istraživanje“. Njom se on suprotstavlja radikalnoj feminističkoj pretpostavci kako je „*svet organizovan u cilju bezuslovne koristi i ispunjenja muškaraca*“, smatrajući da se u ovoj pretpostavci ne uviđaju protivurečnosti između institucionalizovane muške moći i individualnog iskustva. Ova pretpostavka, smatra Sajdler, „ostavlja neistraženom suštinu muške moći, ili pak ‘korist’ vidi samo kao moć da se dominira“ (Seidler, 1989: 8). Bez obzira na ove ozbiljne kritičke primedbe, on smatra da je pozitivan učinak feminizma bio u tome što je primorao muškarce da se suoče sa vlastitim iskustvom muškosti i što je otvorio područja u kojima se videlo da je „car go“. Ali, baveći se pre svega zanemarenim ili iskrivljenim analizama ženskog iskustva, feminizam je zanemario *protivurečnosti muške moći*, snage i identiteta i „nije

razumeo kako je ta moć često za nas krhka ... jer se zasniva na poricanju emotivnog i telesnog iskustva“ (Seidler, 1989: 176). Prema njegovom shvatanju muškost je „mehanizam razvoja šire kulture“, mehanizam instrumentalizacije muške moći. Instrumentalizovana muška moć, smatra Sajdler, zasnovana je na *polnoj podeli* koja muškarcima pripisuje razum a ženama emocije, i time gradi muškost kao „suštinski *negativan identitet*“. Taj negativni identitet nasleđe je, kaže Sajdler, racionalizma i njegovog pojma muške prirode kao „životinje u nama“, kao i kantovske moralnosti samoporicanja po kojoj je „ljudska priroda manje ili više pokvarena te se mi sami (muškarci) možemo uklopiti u ove koncepcije samo putem naše racionalnosti“ (Seidler, 1989: 38). Na ovaj način izvršena je institucionalizacija muške moći, to jest institucionalizacija „prave muškosti/muževnosti“, kao jednog od najhitnijih temelja društvenog poretka. Ta prava „muškost/muževnost je“, smatra Sajdler, „specifično društveno i istorijsko iskustvo u kojem centralni proces jeste oštećivanje (i iskrivljavanje) identiteta (a ne samo njegova prosta konstrukcija) i zbog toga povlači za sobom mnoga teorijska i lična pitanja: drugim rečima, ono što je značajno nije kategorija muškosti *per se* već pre načini pomoću kojih *ova kategorija normalizuje iskrivljeno životno iskustvo i udaljuje muškarca od njegove mogućnosti za punijim iskustvom*“ (Seidler, 1989: 8; podvukla Ž. P.). Princip dominacije je taj koji muškarce postavlja na sam vrh i čini od njih agresivne i dominantne osobe i time u najvećoj meri određuje karakter muškosti u određenom društvu, čineći pri tome individualno iskustvo muškosti oštećenim i iskrivljenim.

Ovakav tip muškosti, međutim, smatra Sajdler, zasniva se na jednom još dubljem procesu potčinjavanja, a to je proces individualnog potčinjavanja razumu svih ostalih delova ličnosti: osećanja, želja, dilema, itd. Ovaj *proces unutrašnjeg potčinjavanja* svega što nije „razum“ u muškom identitetu jedan je od ključnih razloga i uzroka prakse muške dominacije nad ženama, jer se žene identifikuju sa

osećanjima, osećajima, željama, dakle sa onim delovima u muškom identitetu koji moraju biti potisnuti kako bi muškarac, „vođen razumom“, uspešno funkcionisao u društvu.

Ovaj mehanizam dominacije, koji muškarce stavlja na vrh piramide i na taj ih način prisiljava da hijerarhizuju vlastiti identitet (potčinjavajući razumu sve „mekane“ delove), nema samo učinak iskripljavanja i oštećenja muškog identiteta. Posledice ovog mehanizma su još dalekosežnije i dublje i dugo su izmicale kritičkoj svesti. Ovaj mehanizam dominacije je „*učinio samu muškost nevidljivom*, jer je vladavina muškarca uzeta kao neprikosnoveni izraz razuma i ‘normalnosti’. To je istovremeno izvor ženske potčinjenosti, ali i gubitka kvaliteta u življenom iskustvu muškarca. Na ovaj način, muškarci čudnovato postaju nevidljivi sami sebi. Feminizam je pokazao kako su žene bile učinjene nevidljivim u javnom domenu. Teorija muškosti treba tek da pokaže kako su *muškarci učinjeni nevidljivima samima sebi*“ (Seidler, 1989: 4).

Takva, na mehanizmu dominacije izgrađena muškost, prema Sajdlerovom mišljenju, „istorijski je krivotvorena“ i zasniva se na lažnom pojmu muškosti koji je institucionalno normalizovan i koji čini da muškarci svoje partnere ne dovode u pitanje... ali da takođe ni sebe ne dovode u pitanje. Ovakav *poredak muškosti* ima duboke istorijske i društvene korene i on je jedan od značajnih stubova reprodukovanja postojećeg poretka, ali i samog principa dominacije koji svoj „izvor“ nalazi u „prirodnoj superiornosti muškarca“, koja se, bivajući s *onu stranu društvenog*, to jest, u prirodi, nikako ne može dovoditi u pitanje.

U ovom *poretku muškosti* jezik koji prevladava je jezik muške seksualnosti u kojem primarnu ulogu imaju *volja* i *izvedba* (*performance*). „Izvedba je nešto što muškarci nauče da izvode

smatrajući orgazam glavnim ciljem. To depersonalizuje iskustvo seksualnosti, jer se u ovom slučaju telo tretira kao neka vrsta mašine“ (Seidler, 1989: 40). Shvatanje tela kao mašine, i shvatanje seksualnosti kao „izvedbe“ i željenog postignuća, predstavljaju vitalne i značajne faktore koji utiču na položaj muškaraca unutar nametnutog principa dominacije u poretku muškosti. Prema Sajdleru, ovakav poredak muškosti je *istorijska zamka* jer je to „takav oblik seksualnosti/polnosti koji nam ne može pružiti zadovoljstvo i ne može nam podariti znanje o tome kako treba da re-edukujemo vlastita tela učenjem kako da sa njim ostvarimo dublji puniji kontakt. Istina je da mi (muškarci) takođe *nosimo istoriju u vlastitim telima*“ (Seidler, 1989: 40; podvukla Ž. P.).

Ovako predstavljena, kao istorijski oštećena i fragmentovana, muškost jeste zapravo još uvek *muškost našeg doba*, mada se ne mogu zanemariti mnoga „omekšavanja“ u konceptu i u praksi muškosti poslednjih decenija. Ova oštećena muškost je zapravo nevidljiva sama sebi, njeni problemi su zatvoreni kao u kavezu, i muškarci su sami udaljeni od vlastitih emotivnih, telesnih i ljudskih *potencijala*. Shvatanje seksualnog čina kao „izvedbe“ ili postignuća, bez obzira na onog drugog, shvatanje vlastitog tela kao „neumoljive mašine“– sve su to ta „oštećenja“ koja muškarce udaljavaju ili im ne dozvoljavaju da se približe osećanjima bliskosti ili intimnosti. Takva „oštećenost“ je zapravo jedan od osnovnih razloga muške odbojnosti prema ženskoj seksualnosti, koja izmiče ovakvim mehanicističkim shvatanjima tela i muške uporne želje da ženska seksualnost bude i ostane onakva kakvom je muškarci vide i kakva im je potrebna, to jest ženska seksualnost kao instrument muškosti shvaćene i doživljene kao „mašina“.

Takođe, Sajdler nam je jasno nagovestio kako je toj muški instrumentalizovanoj seksualnosti, shvaćenoj kao mašina, zapravo

potčinjena celina njihove seksualnosti – u cilju reprodukcije postojećeg poretka. Tako shvaćena seksualnost je samo *spoljna strana muškosti*. Ona unutrašnja strana je nevidljiva, potisnuta, nedorečena i „posramljena“ – a odnosi se na ranjivost, osećajnost, slabost, zbunjenost, potreba za bliskošću i kontaktom – što sve u društveno prihvaćenom „jeziku muškosti“ nema svoj izraz niti svoje pravo na postojanje. Takvo potiskivanje čitavog „mekanog“ sveta u muškosti ima, naravno, za muškarce oštećujući karakter, jer sadrži još jedan nevidljiviji dominantni sistem prisile, kojem se oni moraju podvrći kako bi bili „pravi“ članovi društva. U tom sistemu prisile posebnu ulogu igra, na primer, strah od žena koji je u većini slučajeva zasnovan na nepoznavanju žena i ženskog sveta i pretvoren u „večnu misteriju“, ili pak u zazor od njihove „svemogućće (omnipotentne) bespomoćnosti“ (Apdajk), s kojom muškarci, iz neznanja, ne znaju da iziđu na kraj, što se najčešće očituje u muškoj nesposobnosti ili potpunoj zbunjenosti kada vide „ženske suze“. Pošto su *svojim suzama* zabranili izlazak i naučili odmalena da muškarci ne plaču, onda im ženske suze dolaze iz nečega nepoznatog, nerazumljivog i, pre svega, iracionalnog.

U tom smislu ima razloga i opravdanja govoriti o telu i telesnosti kao o „procesima u toku“, jer je jasno koliko društvena (istorijska) kulturna situacija zapravo formira naše telo, to jest pravi jedan *kulturom definisani izbor* iz ogromnog niza mogućnosti naše telesnosti. Kao što su ljudska bića moguća tek kao istorijska, kulturna bića, jer izvan tog okoliša ne mogu da postoje, tako je i naše telo *istorijsko i kulturno telo*. Ono nam, tako, sa svojim „ukrašavanjem“, prikriivanjem i otkrivanjem određenih delova, te čitavim sistemom telesnih tehnika (koje jedno društvo od prvog dana gradi u svakom pojedincu), otkriva koliko je telo zapravo *kulturno fleksibilno* i da ono, takođe, izvan društva i kulture *ne postoji*. *Priroda i kultura* muškosti i ženskosti koje su kroz istoriju pokazale svoju

procesualnost u specifičnim istorijskim transformacijama vezanim za određene kulturne ere (a koje tek sada počinju da se izučavaju), kao i antropološki materijal koji dokazuje beskrajnu varijabilnost vrsta i tipova polnosti, predstavljaju otvoreno područje koje nam omogućava nužnu samorefleksiju o našoj savremenoj telesnosti (koja takođe ima svoje varijetete). To nam pruža mogućnost boljeg razumevanja naše „*telesne društvenosti*“ – kao i mogućnost konceptualizacije i izgradnje manje iskrivljenih telesnih/polnih identiteta u našem vremenu.

LITERATURA

- Berthelot, M., *et al.* (1985), „Les Sociologies et le Corps“, *Current Sociology*, Vol. 33, No. 2.
- Feher, M., *et al.*, (eds.) (1989), „Introduction“, *Fragments for a History of the Human Body*, Vol. I, II i III, ZONE, New York: Urzone Inc.
- Fraser, Nancy & Linda J. Nicholson (1990), „Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism“, u Nicholson, Linda J., (ed.), *Feminism/Postmodernism*, London and New York: Routledge.
- Gilmore, David (1990), *Manhood in the Making*, New Haven & London: Yale University Press.
- Goldstein, Laurence (1990 & 1991), „Introduction“, u Goldstein. L., (ed.), „The Female Body“, *Michigan Quarterly Review*, Vol. XXIX, No 4, & Vol. XXX, No. 1.
- Horigan Stephen (1988), *Nature and Culture in Western Discourses*, London and New York: Routledge.

- Laurin-Frenette, Nicole (1981), „Presentations: les femmes dans la sociologie“, *Sociologie et Societes*, „Les femmes dans la sociologie“, Presses de l' Universite de Montreal, No. 2, October.
- Mead, Margaret (1968), *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb: Naprijed.
- Mos, Marsel (1982), *Sociologija i antropologija*, knjiga I, Beograd: Prosveta.
- Nicholson, Linda J., (ed.) (1990), *Feminism/Postmodernism*, London and New York: Routledge.
- Papić, Žarana (1989), *Sociologija i feminizam*, Beograd: IIC.
- Polhemus, T. (ed.) (1978), *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth.
- Scott, Joan W. (1988), „Deconstructing Equality-Versus-Difference: or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism“, *Feminist Studies*, Vol. 14, No.1.
- Seidler, Victor J. (1989), *Rediscovering Masculinity*, London: Routledge.
- Stacey, Judith (1991), „On Resistance, Ambivalence and Feminist Theory: A Response to Carol Gilligan“, u „The Female Body“, *Michigan Quarterly Review*, Vol. XXIX, No. 4.
- Turner, Bryan S. (1987), *The Body and Society*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wolfe, Alan (1989), *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley: University of California Press.

Bivša muškost i ženskost bivših građana bivše Jugoslavije *

Rat u Jugoslaviji temeljito transformiše dotadašnje naučne i aktivističke ciljeve Žarane Papić. Ratovi gotovo sasvim potiskuju ono što, iz perspektive devedesetih, deluje kao vrlo lagodna kritika nedovoljno emancipovanog društva koje za sebe veruje da je u potpunosti emancipovano, kao i feminističko otkrivanje odsustva žena i polnosti u naučnim disciplinama. Bes, neverica, stid, zapanjenost, u izvesnim trenucima zamenjuju nepristrasan akademski diskurs, preplićući se s rečima koje kao da nisu uvek u stanju da izraze zazor od stvarnosti: „Noćna mora koju nismo imali ni u našim najstrašnijim snovima upravo nam se (bezizlazno) događa“. U tom smislu, središnji subjekt ovog teksta – kao i brojnih koji će uslediti – postaje *Nacija*, a središnje je pitanje kako je postala moguća transformacija „bivših“ muškosti u ovu koja u ime nacije proizvodi rat. Muškost za Žaranu Papić nije nova tema (treba se setiti njenih ranijih razmatranja „muških studija“, kao i mogućnosti preobražaja patrijarhata u kontekstu preobražene ženskosti i muškosti), ali način na koji je ovde opisuje – kao *bivšu* – jasno ukazuje na odsustvo vere u budućnost njene transformacije. S tim je usko povezano pitanje zaloga „bivše“ ženskosti, njene pasivnosti i ćutanja, ali i nove „ženskosti u izbeglištvu“. Propuštene sada kroz radikalno feminističku perspektivu, kao žrtve potencijalnog silovanja (u ratu) ili silovanja novih država (ukidanjem prava

* „Bivša muškost i ženskost bivših građana bivše Jugoslavije“, *Sociološki pregled*, br. 1-4, 1992: 79-88. Ovaj tekst preveden je na francuski („Ex-citoyennes dans le ex-Yugoslavie“) i engleski jezik („Women as Ex-Citizens in Ex-Yugoslavia“).

na abortus), žene se u ovom novom nacionalnom poretku pojavljuju kao višestruke *žrtve*. Te nove ženskosti i muškosti ne pripadaju samim ženama i muškarcima, već su sastavni deo ratne mašinerije. Šire posmatrano, ovaj i druge radove Žarane Papić koji pokreću slična pitanja moguće je posmatrati i tumačiti u kontekstu odnosa nacije i roda, istraživačkog polja koje se u društvenoj teoriji profiliše upravo početkom devedesetih godina prošlog veka, pre svega pod uticajem dela teoretičarki poput Nire Juval Dejvis /Nira Yuval Davis/.

Izuzetno je teško, možda čak i „perverzno“ pisati o ratu i tragičnoj situaciji u bivšoj Jugoslaviji – sa vrlo sumornom (ako je uopšte bude) budućnošću.¹ „Perverznost“ se, ukratko, sastoji u tome da o ovoj tragediji i dalje mogu da pišem u dovoljno sigurnim i civilizovanim okolnostima, koji mi *omogućavaju da uopšte sedim i pišem*. To znači da struje još ima, da je krov na zgradi u kojoj živim netaknut, da i dalje sedim u svojoj u sobi a ne u zagušljivom podrumu, da u toj sobi još ima nameštaja, da je dovoljno topla i zagrejana da mi ne mrznu prsti, i pre svega, da još uvek ima hrane, novca kojom ću je kupiti, i da ću do nje doći ne čekajući satima, ili noćima u redu za hleb. Za sada, nalazim se na „sigurnoj“ (agresorskoj?) strani. Međutim, postoje dva razloga koja mi daju *pravo* da pišem o ovom monstruoznom i opustošujućem ratu *i u ovim*, još privilegovano neugroženim uslovima. Prvi razlog je vrlo ličan. *Rođena* sam u Sarajevu, sada *mrtvom* gradu. Sva očeva i majčina porodica je u Mostaru, Bileći, Sarajevu... na mestima na kojima su se dogodila, ili će se dogoditi najveća i najneljudskija razaranja. Osim strahovanja i tužnih vesti koje smo mogli dobijati prvo preko radio-amaterske mreže, a posle i Crvenog krsta (ko je, ikada, mogao da pomisli da će

¹ Proširena verzija saopštenja na VI simpozijumu *International Association of Women Philosophers*, „Forum on Women’s Human Rights: A Future Without Discrimination“, 22–25. april, Vrije Universiteit, Amsterdam.

to biti jedini način da saznamo da li su nam najbliži živi ili mrtvi?), postoji još jedan razlog koji mi ne da mira, i ne može me ostavljati ravnodušnom, ili samo „razumno“, to jest *distancirano* zabrinutom. *Slučajnošću porekla*, imala sam srećnu priliku da živim, doživljavam i proživljavam sve bogatstvo multinacionalnog, multietničkog, multikulturalnog *načina života* koji *jeste postojao* (zar, konačno, u prošlom vremenu?) u Bosni i Hercegovini. Pre ovog luđačkog rata taj prostor, i njegovi ljudi, imali su svoj specifični, *jedinstveni identitet* i mentalitet, toliko *različit* od drugih krajeva bivše nam zemlje. Ko je stvarao i pričao najbolje viceve na svetu? Oni koji su odgovorni za sadističko krvoproliće hiljada ljudi, za njihovo bezglavo bežanje sa zemlje na kojoj su *postojali* – oni su takođe odgovorni za ubistvo, razaranje, brisanje, poništavanje ovog bogatog i tolerantnog *mešovitog kulturnog identiteta*. Zbog toga, ili baš uprkos tome, potrebno je ostaviti trag, svedočiti o tome šta nam se događa (i šta su nam već uradili) i donekle pokušati razumeti mehanizam ove smrtonosne mašine koja je od običnih ljudi napravila ubice, izbeglice, ili mrtva, spaljena, zgažena tela. Da se ne bi ponovilo, čak ni to više nije dovoljan razlog, jer u kataklizmi, nažalost, nema mesta za prošlu, pa ni za sadašnju pamet. Onda, barem da kažemo jasno šta osećamo i mislimo. Samo to.

Međutim, izgleda da ono što je ranije mnogima od nas izgledalo kao bogatstvo mogućnosti – multinacionalna i multietnička struktura – sada služi kao osnovna prepreka demokratiji, kao *savršen instrument destruktivne mržnje* u rukama onih koji su želeli da izazovu rat, da unište, pobiju i poruše sve što je ikada nastalo. Upravo zbog te svoje multinacionalne strukture, bivša Jugoslavija se u procesu raspadanja Istočnog, socijalističkog bloka, suočila sa ogromnim porastom i *dominacijom nacionalizama i šovinizama* nad svim drugim, mogućim (sada već izgubljenim?) političkim, demokratskim alternativama. Ukratko, rezultati „demokratske pluralizacije“ koja je nasledila

totalitarni „komunjarski“ poredak, uopšte *nisu pluralistički*. Mada ima dosta spoljašnjih razlika i specifičnosti između novih (priznatih) država i republika – ovaj nepluralistički element je njihov zajednički imenitelj, štaviše, u beskonačnom medijskom propagandnom ratu, svaka država ili republika „proizvodi“ *svoju stvarnost*, modifikovanu i instrumentalno prilagođenu, iskrivljenu, manipulisanu, ciljno montiranu i bezočno *izrezanu* verziju događaja kao jedinu (jer su sve druge cenzurisane) moguću te, naravno, najpravedniju „našu“ *istinu*.

I pored interpretacija o primitivnoj, regresivnoj komponenti ovog rata, vraćanja na ruralnu samodovoljnost i ksenofobiju, koje se, naravno, ne mogu zanemariti, ipak je ovo, paradoksalno, moderan (tehnološki razvijen?) rat. Mediji su od samog početka osnovno ubojito ratno oružje, koje je svojim manipulativnim prozvođenjem mržnje uspjelo da uđe u duše običnih ljudi, i da ih navede na to da požele da se napiju *tuđe* (baš me zanima ko je na ovim našim prostorima zaista *tuđ*) *krvi*. Ovo je najbitniji, istovremeno najopasniji i ubilački rezultat medijske strategije manipulacije. Jer, iza prividno „razumnih“ ili „objektivnih“ verbalnih operacija ubeđivanja plus „dokazivanja“ naše jedine istine, žrtve te „nevine“, verbalne persuzivne strategije, nisu reči. *Žrtve su sami ljudi*, njihova sudbina između života i smrti, njihovi domovi² i njihovo *pravo* na dostojanstvene ljudske i moralne standarde i kodekse.

2 Jedan od znakova „proizvedene“ i namerno iskonstruisane *regresije* na starije, ruralno viđenje sveta vidi se u novogovoru – ali u vidu paradoksalnog i nasilnog povratka na tradicionalni starogovor, u kojem su *teritorija, majka zemlja i ognjište* predstavljali fundamentalne tačke tradicionalnih svesnih ili podsvesnih slojeva doživljaja sveta, bazičnih vrednosti i dominantnih potreba. Tako, bez obzira na to što su ti nesrećni ljudi napuštali svoje *moderno* opremljene i teškom mukom izgrađene *domove* u kojima odavno više nije bilo ognjišta, već čitav inventar neruralnih kućnih stvari, od veš-mašine do video-rikordera – svako iseljavanje i izbeglištvo metaforički se namemo „prevodilo“ u *napuštanje ognjišta*, da bi što više „ličilo“ na nedvosmisleno i nasilno odvajanje od najdublje i „inherentne“ potrebe obitavanja, okupljanja, susretanja – ljudskog zajedništva.

Međutim, uprkos novim „berlinskim zidovima“ koje nam *medijske državne politike* podmeću kako bi se sačuvale „nacionalne istine“, moguće je ukazati i na neke druge, zajedničke elemente u prostorima koji su pripadali nekadašnjoj Jugoslaviji. Jedan od njih je svima zajednička i gotovo identična činjenica pogoršanja položaja žene, kako na početku tako i tokom svih ovih političkih promena u bivšoj Jugoslaviji.

Pre svega, u mnogim, a naročito u onim najvažnijim političkim promenama *pre ovoga rata* (kako ćemo ga nazvati? Ili će ga svaka strana zvati drugačije?) – *žene nisu bile prisutne*, niti su njihovi *važni i opšti problemi* bili isticani i ozbiljno postavljeni, već su namerno partikularno tumačeni i getoizirani u „periferiju“ porodice, da bi kasnije, upravo zbog toga, bili stavljeni u „prirodni“ kontekst Istorijskog Nacionalnog Interesa obnavljanja Nacije, iako su u bivšoj Jugoslaviji, za razliku od ostalih istočnih zemalja, već od kraja sedamdesetih godina, postojale mnoge feminističke inicijative, manje ili više formalizovane grupe, pa čak kasnije i političke grupe za pritisak (Ženski lobi i Ženski parlament), sve to nije mnogo pomoglo u dominantnom procesu *nestajanja žena kao političkih subjekata*.

Glavna posledica i rezultat ovog procesa je dramatično odsustvo žena iz političkog života, iz sfere donošenja dalekosežnih odluka – čak i kada je reč o onima koje ih se *direktno tiču*, kao što je „predlog“ u kontekstu već *razrađenog strategijskog programa* (u svakoj novoj državi ili staroj republici) otvorene nacionalističke populacione politike. U tom smislu, obavezno, nužno i najefikasnije sredstvo hitrog postizanja ovog cilja je *ozakonjivanje* zabrane, ili bar stroga *restrikcija* iz (totalitarnog) socijalizma nasleđenog, liberalizovanog i autonomnog prava žene na abortus. Ograničavanje ili ukidanje ovog postojećeg prava žena na abortus nije rezultat posebne brige

za njeno zdravlje, već uklanjanje jedne od najvećih prepreka uskom interesu Nacije za (*svojim i ničijim drugim*) samoobnavljanjem i uvećavanjem broja svojih *etnički čistih* članova.

Činjenica *odsustva žena* iz političkog života najbolje se može sagledati u prostim brojkama koje govore o njihovom „*prisustvu*“ u novim, „slobodno“ izabranim, višestranačkim parlamentima: u Sloveniji 13% su žene, u Hrvatskoj 4,5%, u Crnoj Gori 4%, Makedoniji 3,3%, u Bosni i Hercegovini 2,9%, dok u Srbiji čak 1,6% slobodno izabranih delegata čine žene. Međutim, to njihovo odsustvo iz sfere politike i političkog odlučivanja je zato „nadoknađeno“ ogromnim *prisustvom žena u pogubnim posledicama* državnih nacionalističkih politika koje su dovele do ovog besramnog rata i masovnog krvoprolića. Žene su *itekako prisutne među stotinama hiljada izbeglica* širom čitave bivše nam zemlje (da li je to jedino zajedničko što nam je ostalo?) – i to sa decom, svojom primarnom i jedinom odgovornošću. Njihova prošlost, kao i njihova sasvim neizvesna budućnost, svedena je sada samo na ulogu majke-zaštitnice svog poroda. One više nemaju svoju profesiju, svoj poziv, *nikakav identitet više*, koji bi ih, uključujući materinstvo, definisao na puniji i kompleksniji način. Bežeći pred strahom i *izvesnošću smrti*, bolesti – i (skrivanе) izvesnosti *silovanja* njihovih tela (i duša) kao rezultata „muškog zadovoljstva u ratu“ – žene *svih nacionalnosti* morale su za sobom da ostave te ljudski bogatije identitete. Kao što povratka domu (a ne ognjištu) verovatno više nema, isto tako nema ni njihovog povratka svojim bivšim identitetima. Oni su sada njihova izgubljena prošlost, uništeni deo njihovih (mirnodopskih) života, kojem u novim, izbegličkim, okolnostima nema više mesta. Njihova ženskost kao višedimenzionalna društvenost je prošla. To je *bivša ženskost*. Njihova sadašnja ženskost je *ženskost u izbeglištvu*, u bukvalnom, ali i u prenosnom značenju reči.

Generalno gledajući, postoje bar dva osnovna razloga ovom odsustvu žena iz političke sfere i, što je najgore, iz procesa *odlučivanja o vlastitim sudbinama*:

1. Pre svega, tokom pedesetogodišnjeg socijalističkog perioda žene su već bile „uspravane“ i pasivne, jer su im bila „poklonjena“, to jest data *suštinska ženska ljudska prava* – pravo na obrazovanje, na rad, na razvod i na abortus. Međutim, zahvaljujući takvom činu „davanja“, i *putem njega*, žene su zapravo bez ikakvog otpora prihvatile (socijalistički) modifikovanu patrijarhalnu sudbinu i „dobrovoljno“ podnosile dvostruku opterećenost radom na poslu i nesmanjenim radom i obavezama u kući. Na ovaj način, žene su, u stvari, bile vrlo inteligentno *učutkane* i *zarobljene* ideologijom i praksom socijalističkog koncepta emancipacije žena. Jer, i pored svih neospornih promena i liberalnih prava koja su ženama *omogućavala* veću ravnopravnost i društvenu promociju, socijalistički koncept konačnog rešenja tzv. „ženskog pitanja“ žene zapravo *nije oslobodio*, već ih je, paradoksalno ili ne, „emancipovao“ na takav način da ih je samo *prilagodio* dominantnom socijalističkom i (modernizovanom) patrijarhalnom poretku. Socijalizam, bilo kojeg pa i „jugoslovenskog lika“, bio je *komunistički i muški dominantan i patrijarhalan i autoritaran i totalitaran konglomerat* koji je, zahvaljući ovoj „mešavini“ progresivnih ženskih emancipatornih prava i stvarnih, vladajućih, modernizovanih formi patrijarhalnog poretka – bio čak još bolje i više *stabilizovan*, duboko (*javno i privatno*) kontrolišući i kompletno vladajući nad (muškim i ženskim) životima.

Prema tome, i pored pedeset godina duge istorije ženske socijalističke emancipacije, žene su ostale *pasivna politička bića*. *Nikada nisu naučile* da zauzmu aktivnu, samosvesnu i samoorganizatorsku ulogu u suočavanju sa starim, a pogotovo ne sa novim transformacionim procesima i sa novom društvenom, duhovnom i postsocijalističkom

stvarnošću. Umesto toga, pedeset godina socijalizma ih je samo savršeno pripremio *da budu i ostanu pasivne* i u ovoj novoj, tako promenljivoj i (kao što dobro znamo) i za njih tako opasnoj situaciji „demokratskih“ promena.

2. Međutim, socijalistička prošlost nije sam po sebi dovoljan, jedini i odlučujuć razlog ženske političke pasivnosti u novim procesima izlaska iz socijalističkog poretka. Nije razlog ni samo u velikim ekonomskim i kulturnim regionalnim razlikama. Drugi, jednako jak razlog ženskog odsustva leži u *samom konceptu* sadašnje (postsocijalističke) *političke i društvene transformacije*, koju su zastupale, a i dalje zastupa, većina novonastalih političkih partija. Pogotovo najjače, i nažalost pobedničke političke stranke su u svim novim državama ili republikama u svom programu, u svojim strateškim ciljevima, otvoreno zastupale *ekstremno nacionalističke ideologije*. One su bile podjednako nacionalističke, militantne, totalitarne i odbojne prema *svakom drugom* nacionalnom identitetu, kao što su bile tradicionalističke, patrijarhalne, seksističke u svojim „nacrtima“, u tipu organizacije, u svom povratku na stari, „izvorni“ jezik, u njegovim akcentima, previdima, slepim mrljama, itd.

U ovakvoj totalitarnoj dominaciji nacionalističkih ideologija prva i najveća žrtva je samo građansko (pa makar i bivše socijalističko) društvo. U takvim okolnostima ono postaje „potrošna“, lako zamenjiva roba – kada god to Nacionalni Interes zahteva. Kada je građansko društvo u opasnosti, onda su ugrožena sva ljudska prava. Ona su „dezaktivirana“ prava, koja postoje samo na papiru i služe tek kao dimna zavesa nacionalističkim strategijama – to jest njihovoj legitimizaciji „pred očima sveta“. Stvarna, „aktivirana“ i delujuća prava su sada nešto sasvim drugo. To su *mitologizirana prava* koja slave herojsku ili tragičnu sudbinu Nacije. Ona su *aistorijska* u upornoj taktici njihovog „oživljavanja“ i beskrupuloznog primenjivanja na

današnje, sasvim drugačije istorijske i geopolitičke okolnosti. Ona su *ubilački agresivna*, kolektivistički orijentisana sa jednim jedinim ciljem – da se ostvari „živo“ (ili „mrtvo“) *svoje*, i ničije drugo, do nebesa uzvišeno Sveto Istorijsko Pravo Nacije. Nacija je, tako, iznad svake Ideologije. Ona je iznad svake mogućnosti alternativne, drugačije političke orijentacije unutar te iste nacije. Nacionalni Interes traži „slogu“, on ne trpi dijalog, ne trpi razliku, ne trpi individualnu samosvest, već samo „kolektivnu istinu“ jer je „Narod uvek u pravu“.

Nacija je tako, bez imalo dvoumljenja, iznad Demokratije. Demokratija je „izdajica“ Nacije, jer samo unosi *neslogu* i sprečava postizanje uzvišenih (pa makar koliko smrti doneli) nacionalističkih ciljeva ispravljanja (postojećih ili nepostojećih) „krivih Drina“. A kada su ljudska prava ugrožena, onda su ženska prava naročito i na prvom mestu na spisku za „odstrel“. U okolnostima isključive dominacije nacionalističkih ciljeva, žene, ne samo ideološki, već i praktično, prvenstveno i isključivo postaju „mašine za rađanje“ i čuvanje dece, dičnih *sinova* koji će rasti da bi se, kada dođe vreme, odazvali pozivu Nacije da brane njen sveti opstanak – tako što će ubijati ili biti ubijeni u sumanutom krvoproliću. Sada se zapravo suočavamo sa „primalnom scenom“ – kada muškarci odlaze u „lov“, hoću reći na ratište, dok su žene i deca sklonjeni, daleko od opasnosti, kako se *vrsta* ne bi ugasila. Noćna mora koju nismo imali ni u našim najstrašnijim snovima upravo nam se (bezizlazno) događa. Mi smo *minimalno* ljudi, naše postojanje svodi se na pustu nadu da ćemo možda ostati u životu (ali kakvom?) – i da očekujemo ništa drugo izuzev *goreg*.

Međutim, sva ova naizgled nezamisliva *iracionalnost*; bezumno i sadističko ubijanje i mučenje, rezultat je sasvim obrnute i vrlo *racionalno* zamišljene „operacije“ i manipulacije ljudskim glavama – upravo sa ciljem da obični ljudi „*izgube glavu*“ kako bi prestali da imaju svoje mišljenje, te tako što brže, i bez otpora, prihvatili jedinu

i najdublju „istinu“ nacionalističke ideologije, njenih surovih ciljeva i mržnje prema *Drugome*. U toj operaciji pranja mozga mediji su, nažalost, pokazali svoju ogromnu moć da obične ljude uvere u nacionalistički „proizveden“ ugroženi opstanak, i da ih, još gore, toliko uvere da ih učine spremnim da *krenu u boj*, u odbranu (ali i napad zbog) svetih Nacionalnih Ciljeva. I čak da sve to doživljavaju kao svoju *autentičnu sudbinu* i dužnost.

Među brojnim uzrocima koji su ovu tragediju učinili ne samo *mogućom*, već našom *jedinom* sudbinom, postoji jedan (vrlo zgodno već prisutan u patrijarhalnoj mitologiji) odlučujući i temeljni *preduslov* – kao najbitnija, nezaobilazna *osnova*, *bazičan „materijal“* proizvođenja i ciljnog funkcionisanja ubilačke mržnje i nasilja u ovom sramotnom ratu. Taj odlučujući preduslov je ciljno „proizvedeni“ agresivni, kriminalno „virilni“ i svakom nasilju sklon *tip muškosti*, na kojem se svaka nasilnička nacionalistička ideologija u svojoj političkoj, militantnoj strategiji konstruiše, temeljno zasniva i od njega sudbinski zavisi. Takav tip muškosti (koji, na sreću nije i jedini) predstavlja osnovni i najvažniji „regrutni centar“ muškaraca sposobnih da čine sva zamisliva, i nezamisliva, zlodela.

Međutim, današnji, to jest *predratni*, tip muškosti se prilično izmenio u odnosu na tradicionalni, patrijarhalni „herojski“ tip. On nije tako „brz na oružju“, nije tako nasilan, niti jednodimenzionalno „muževan“. Zbog toga je, pre svega, čitav medijski propagandni rat bio *direktno usmeren* i proračunato se „obraćao“ takvom tipu muškosti, kako bi se što pre i u što većem broju uvećavao broj onih koji su spremni da pohrle u odbranu Nacije. U toj strategiji bilo je *prevashodno* potrebno na sve načine razoriti, dovesti u sumnju i „*dekonstruisati*“ današnji (već prošli, dakako) modernizovan, u mnogo čemu nepatrijarhalan, urbanizovan, kultivisaniji i „mekši“ tip muškosti – i *istovremeno* ponovo „oživeti“ i „*rekonstruisati*“ onaj

stariji, patrijarhalni³, predmoderni (ali u nacionalističkoj ideologiji *Jedini*) agresivni, „pravi muški“ i na oružje spreman tip muškosti koji će, identifikujući se sa Nacionalnom sudbinom *poslušno* slediti njene Ciljeve i Razloge za mržnju i rat.

Prisustvo *poslušnosti* u ovoj na izgled „slobodno“ odabranoj, ili čak „inherentno“ agresivnoj muškosti, nije nimalo *contradictio in adjecto*. Jer, da bi neko bio u stanju da bude nemilosrdno nasilan i, još gore, da bude spreman na takva surova zlodela, taj „neko“ mora biti *podređen i poslušan* nekom „Uzvišenom“ Razlogu ili Pozivu. Bez tog podređivanja i poslušnosti, ovakva transformacija u nasilnu i ubilačku muškost ne bi jednostavno bila moguća, niti tako masovna. Njoj bi se odazvali samo *neki* muškarci koji bi u toj *dozvoljenoj agresivnosti* videli pravu priliku da izraze svoju, inače u modernom dobu, potisnutu agresivnost. Obični, ili tzv. normalni muškarci ne bi bili sposobni na tako nešto. Oni ne bi mogli da čine takva zlodela, da ih podnesu, i da *s njima žive*. To im ne bi dopustila njihova *bivša, mirnodopska muškost*.

Ubijati, seći, paliti i kasapiti živa i mrtva ljudska tela, uništavati pred sobom sve što se nađe na putu – ne može biti „autonomna“, niti individualna inicijativa u svojoj suštini. Upravo obrnuto, da bi bili u stanju da čine sva ova zlodela (i da s njima u sebi i dalje žive) obični, „normalni“ ljudi moraju pre svega da se odreknu, ili da izgube vlastitu individualnost, samosvest i etičke kodove. Njima je potrebno nešto drugo, nešto *izvan njih* – Uzvišeni Sudac, kao osnova, razlog i *opravdanje* za sva nehumane (jer dobro znaju da to *jesu*), nepodnošljive zločine i razaranja. Nažalost, to nešto izvana već je postojalo i čekalo ih u „muški hrabrom“, militantnom,

3 U ovoj operaciji vraćanja na starije, patrijarhalne vrednosti može se jasno videti vrhunac *cinizma nacionalističke manipulacije*. Jer, tradicionalni, patrijarhalni tip muškosti nije bio sadistički nasilan, niti nemoralno sklon zlodelim. To jeste bio ratnički tip, ali ne ovako zlokoban, već *dostojanstven*, kako u svojim moralnim principima, tako i u svojim razlozima za ratovanje.

nacionalističkom kolektivu koji, upravo zbog toga, postaje njihov Spoljni Autoritet – prvi i najvažniji *kriterijum dobra i zla*. On im služi kao neophodan *etički štiti* koji ih brani od njihove vlastite *bivše muškosti*, od njihove već *bivše etike* – on je zato njihov jedini sudija, podrška, opravdanje i „spasenje“. Ova specijalna, fašistoidna i nacionalistička i totalitarna manipulacija muškošću nasilno transformiše muškarce u podređene, poslušne, obezličene „poštene“, „prave“ pripadnike Nacije, koji bivaju prihvaćeni tek ako su spremni da služe velikom Cilju ubijanja što više i više, takođe „pravih“ i „poštenih“ pripadnika Druge Nacije. To je „proizvedena“, namerno stvarana nasilnička muškost.

U svemu ovome, sasvim „prirodno“, žene su nevažne i nevidljive, osim u svojoj ulozi majke-zaštitnice. One se ne primećuju, niti ikome pada na pamet da bi mogle biti politički subjekti, koji bi imali pravo da kažu šta misle. *Rat je muška stvar*. Međutim, njegove najbrojnije žrtve su žene, deca i starci. Takođe, i žene same izgleda radije „biraju“ ćutanje, prikrivajući svoje sumnje, strahove, protivljenja i odbijanja takvih zlodela. Njihovo ćutanje nije objašnjivo samo njihovom „prepariranom“ pasivnošću. Ono je u ovim okolnostima *izabrano* i u strahu od svojih „junačkih“ muževa, braće, očeva – i od njihove žestoke kazne ako se pokažu kao *izdajice* svog Roda, Krvi, Nacije, jer „sebično“ žele da vladaju svojim telima i same da odlučuju da li će, kada, i koliko dece roditi. Taj strah nije nimalo izmišljen niti preteran, jer transformacija u agresivnu i ubilačku muškost (od predašnjih, „mirnih“ i običnih ljudi) nije ostala izvan njihovog doma, pred pragom. Ona se uvukla i u najintimniju sferu privatnosti. Ova raspuštena i surova agresivnost svoju *najslađu* metu nalazi u ženama – bilo da su to njihove *supruge* ili *nepoznate žene* koje se grupno siluju na ratištu, kao „zaslužena“ nagrada. Broj *rođene dece silovanih žena* vešto se prikriva, iako već sada dostiže cifru od nekoliko stotina. Biće ih još, u stotinama, i više.

Žene tako postaju dvostruke žrtve, jer im se može dogoditi *i jedno i drugo*. Jedan od takvih neustrašivih ratnika je otvoreno na televiziji izjavio da su u ovom ratu „*najinteresantnije stvari bile pucanje i tucanje*“. Osim toga, SOS telefon za žene i omladinu žrtve nasilja, zabeležio je rečit podatak da se nasilje muškaraca nad ženama rapidno povećava u večernjim satima – posle TV dnevnika! U njemu se, naravno, „objektivno“ i beskrajno „naivno“ verbalno navodi na agresivna osećanja prema Drugoj Naciji. Kako se u tom času njihove supruge nalaze kao jedina prisutna „*Druga Nacija*“, ta provocirana agresija ih ne mimoilazi, već se na njima iskaljuje. U tom smislu, svaki agresivni, ratnički nacionalizam zasnovan je na poretku *oštro suprostavljene* polne razlike. Ovakav *ratnički poredak polova* jedan je od najekstremnijih primera muških i ženskih *oštro razdvojenih svetova* i njihovih posebnih stvarnosti.

Zbog apsolutne dominacije Nacionalnog Interesa, svaka druga, građanska i civilna, mirotvoračka, demokratska strategija, unapred je osuđena na neuspeh jer je već na prvom koraku obeležena kao izdajnička, kukavička, „ne-muška“⁴ i „jalova“ orijentacija, nesposobna da se suoči sa svim opasnostima koje rat i odbrana Nacionalnog Interesa donose. Nažalost, dok god nema niti *javnog* niti *privatnog prostora* za ravnopravnu, delatnu, demokratsku mogućnost *diferencijacije* unutar same (nasilno i programirano homogenizovane) Nacije, neće biti ni mogućnosti za otvorenu političku aktivnost žena za demokratiju a protiv rata – za njihovu društveno bogatiju *ženskost* kao ni za drugačiji, neagresivni, tolerantniji *tip muškosti*.

4 Skoro po pravilu svaka politički tolerantnija struja, sklona dijalogu i sporazumevanju je odmah „obeležena“ kao *mekano*, nedovoljno tvrdo, ne-muško političko ponašanje sa otvorenim, agresivnim aluzijama na proskribovanu i „izopačenu“ homoseksualnost samih predstavnika tih orijentacija. Za dominantnu agresivnu, „pravedno“ ratničku i nasilno virilnu muškost, ova aluzija predstavlja efikasno sredstvo političke diskvalifikacije – koje i te kako utiče na javno mnjenje.

I na kraju, valja napomenuti da postoji mnogo opravdanih argumenata u prilog tezi da bivša Jugoslavija nikada i nije bila država, niti građansko društvo, već samo komunistička fantazmagorija, istina manje totalitarna od ostalih zemalja Istočnog bloka. Kao i druge socijalističke zemlje, Jugoslavija je, u stvari, bila specifično, autoritarno, dogmatsko *stanje stvari*, u kojem je samo Partija imala pravo „građanstva“. U tom smislu sve socijalističke države su bile *ne-države*, ideološki režim, a ne civilno društvo. Međutim, pri svemu tome lako se zaboravlja da je Zapad priznavao takvo autoritarno stanje stvari kao „zvaničnu državnost“ po principu podele interesnih sfera sveta. Utoliko jedini razlog ovoj našoj kataklizmi ne može ležati samo u autoritarnoj titoističkoj prošlosti, već pre u činjenici da je nakon Tita, kao glavnog *patrijarha takvog stanja stvari*, Jugoslavija (to jest ljudi koji su ga neodgovorno „nasledili“) imala dovoljno dug period vremena da otvori i započne procese demokratizacije i konstituisanja građanskog i civilnog društva. To vreme je, međutim, zauvek izgubljeno i samo je omogućilo nekontrolisano (ili lukavo kontrolisano) „pucanje po svim šavovima“, erupciju svih potisnutih, zabranjenih, sabijenih problema, konflikata, nepravdi, itd. Ali, paradoksalno, ta ista bivša jugoslovenska autoritarna ne-državnost i ne-građansko stanje, u poređenju sa sadašnjim stanjem, čini se kao daleka, izgubljena „građanska“ *prošlost*. U takvoj ne-državi je, uprkos svim represivnim manama, ipak postojao Zakon koji je određivao šta je dopušteno, a šta ne. Tada se Narodi nisu međusobno ubijali, niti su komšije jedan drugom sekli vratove. Da bi neko otišao u zatvor, da bi se nekome oduzeo pasoš, bio je potreban makar neki dokaz, naravno „isfabrikovan“ kako bi se uklonili politički disidenti. Ali postojao je sud, postojale su makar i „marionetske“ sudije i nemoćni advokati. I kazne su, u poređenju sa današnjim masovnim ubijanjem, bile „civilne“, jer su značile *samo* (!) zatvor. Tada smo bili u ne-državnom, ali relativno „zakonitom“ stanju stvari.

Danas se, međutim, nalazimo u stanju *ukidanja svakog stanja stvari* – u *bezakonitom stanju stvari*. Jedini *delotvoran* zakon jeste *zakon bezakonitog nasilja*, bez države koja bi funkcionisala, pa čak ni one *veštačke ne-državne – države*, bivše Jugoslavije. U tom smislu, „građani“, to jest „*ne-građani*“ (jer su bili u „ne-državi“) jedne bivše zemlje kakva je bila Jugoslavija, u ovim sadašnjim ratnim (ali i u predratnim) uslovima su još manje nego to – nisu više čak ni „bivši-ne-građani“ bivše socijalističke „ne-države“. Nisu građani ni u kom smislu, ni u jednom jedinom pravu, pa čak ni u pravu da *postoje*. U ovom *protivgrađanskom*, bezakonitom stanju stvari oni zapravo *nisu ništa* – osim pukog „potrošnog dobra“ u službi vizija Velikih Vođa, kojima čak ni ti („etnički čisti“) životi ne znače ništa drugo osim gole instrumentalne mase koju nemilosrdno *žrtvuju* zarad Uzvišenih Ciljeva. Kao što nas istorija poučava (a koju su Vođe izgleda neodgovorno „čitale“), svaki Uzvišeni Razum je *iznad* ljudskog života. To je nametnut, veštački, surov protivgrađanski Razum koji svojim podanicima – ljudskim bićima – ukida, briše i bukvalno ubija njihovo *elementarno i suštinsko ljudsko pravo na ljudskost*. Najtragičnije posledice pogubnog brisanja prava na goli život trpe oni mirni, „obični“ ljudi koji su u svom životu želeli samo da *mirno provedu svoj život*. Sada su njihovi životi ubijeni i iskasapljeni, kao što su mrtva i iskasapljena tela koja su ostala da leže na zemlji. A izbeglice nisu samo oni koji su, navrat-nanos i u papučama, napuštali svoje domove. Svima nama su tela (i duše) iskasapljeni, i svi smo (znali mi to ili ne znali) izbeglice prisiljene da napustimo *svoje domove* – svoja *unutrašnja bića* za koja smo *naivno verovali da pripadaju samo nama*. Nacija nam ih je oduzela. Zašto i gde? Ne zna se, kao što se ne može ni zamisliti budućnost, već samo trpeti sadašnjost koja širi smrt i razaranje. Mnoge stvari, možda još gore, će se dogoditi, ali tolerancija, sporazumevanje, građanski red stvari – *i mir* – doći će tek na kraju, poslednji. *Ako dođu*.

Mogućnost socijalističkog feminizma u Istočnoj Evropi*

Godine 1991, Evropski forum socijalističkih feministkinja organizuje skup na temu „građanskog statusa“ (Citizenship). Prilog Žarane Papić knjizi koja je proizvod susreta na kojem se raspravljalo o tome šta znači biti žena i državljanka/građanka, bio je dvostruk. Ona je autorka izveštaja o Jugoslaviji (jednoj od 16 predstavljenih zemalja), koja je tada već uveliko država pod znakom pitanja. Sam tekst „The Possibility of Socialist Feminism in Eastern Europe“, sa svoje strane, predstavlja odraz rasprave o odnosu levice i feminizma. U njemu se preispituju značenja realsocijalizma, koji Žarana Papić smešta između totalitarizma i retrogradnog nacionalističkog pluralizma, što će posebno razvijati u kasnijim tekstovima o raznim mutacijama koje je (nekada zajednička) država doživela. Preispituju se, međutim, i značenja feminizma kao mogućnosti u zemlji u kojoj su slobode date, a ne osvojene. Iako ova teza danas ne izgleda samorazumljivo, ona je za Žaranu Papić imala veliku eksplanatornu vrednost, budući da joj je koristila kao validno objašnjenje kako su se žene iz ravnopravnih građanki s raspadom Jugoslavije pretvarale u neme žrtve novih poredaka. Konačno, ovaj tekst je osobito važan i zanimljiv danas, jer se zalaže za formiranje specifično „istočne“ verzije feminizma koja odgovara vlastitom kontekstu i nedavnoj istoriji, i koja će, u spoju sa zapadnim feminizmom, moći da oplemeni zajedničku borbu.

*„The Possibility of Socialist Feminism in Eastern Europe“, u A. Ward, J. Gregory i N. Yuval-Davis (eds.), *Women and Citizenship in Europe. Borders, Rights and Duties*, Oakhill: Trentham Books and EFSF, 1992, pp. 101-103.

Ovaj naslov pred nas odmah postavlja dva problema ili dva pitanja. Socijalizam i feminizam su, iz različitih razloga, na Istoku (sada „bivšem Istoku“) problematični koncepti i projekti. Pozabavimo se prvo socijalizmom. Socijalizam je na Istoku gotovo u potpunosti izgubio kredibilitet društvenog projekta koji se bori za „pravedno društvo“. U Istočnoj i Centralnoj Evropi je, kao posledica nesrećnog iskustva socijalizma kao totalitarizma, sada prisutan zaokret ka još jednom ekstremu: konceptu demokratije koji je konzervativan, tradicionalan, nacionalistički i pojednostavljen. Zemlje Istočne Evrope prolaze kroz bolan (a kao što se na primeru Jugoslavije pokazuje, opasan) proces oslobađanja mnogobrojnih aspekata koji su bili potisnuti tokom pet decenija socijalizma. Ti potisnuti aspekti su kompleksni i često se manifestuju kako u „normalnim“ tako i u „ekstremnim“ formama: kao nacionalizam/agresivni nacionalizam, religija/fundamentalizam, liberalizam/anti-komunizam, demokratija/antisocijalizam. Dominantne totalitarne prakse su do te mere zloupotrebljavale reč „socijalizam“ da trenutno ne vidim prostor da se u bivšim socijalističkim zemljama razmišlja o socijalističkim opcijama. Te zemlje sada prolaze kroz „dečju“ fazu demokratije gde se demokratija shvata, pre svega, kao nešto što je u suprotnosti sa socijalizmom. Zbog toga mislim da bismo morali da pričekamo nekoliko godina (nadam se ne i nekoliko decenija) da bismo posvedočili rehabilitaciji socijalističkih ideja na Istoku.

Zatim, feminizam. Tokom pedeset godina socijalizma, žene su bile učtkane time što su dobile prava na rad, obrazovanje, razvod i abortus. To ih je uvuklo u zamku socijalističke ideologije u okviru koje se tvrdilo da je pronađeno „konačno rešenje“ takozvanog „ženskog pitanja“. Međutim, ovo ih nije stvarno oslobodilo dominantne patrijarhalne strukture na kojoj se temeljila sama socijalistička ideologija. Socijalistički patrijarhat je učvrstio svoju stabilnost kao rezultat kombinacije zakonskih prava i propagande

o „emancipaciji“, što je zapravo samo zakočilo delovanje žena. Danas su žene, posle iznenadnih i dramatičnih promena, zatečene i nespremne, i one ne znaju kako da na najbolji način učestvuju u transformaciji svojih društava. Žene su kao politička snaga bile uljuljkane u pasivnost jer im je država „emancipacijom“ dala prava, umesto da su se za njih izborile, te stoga nisu znale ni kako da ih odbrane.

U vezi s feminizmom, treba reći da na Istoku postoje specifični problemi. Kao prvo, ženama se na Istoku servirala propaganda koja je feminizam predstavljala kao „rat među polovima“ – opasan izum dokonih, buržujki sa Zapada – nešto što nema nikakvih dodirnih tačaka sa realnošću istočnoevropskih žena koje vredno i naporno rade u socijalizmu. Međutim, postoji jedna mnogo dublja i mnogo ozbiljnija prepreka prihvatanju feminizma na Istoku. Tokom pedeset godina žene su na tim prostorima u velikoj meri živele drugačijim načinom života – na neki način, živele su u različitoj civilizaciji. One su svoje živote oblikovale i strukturisale na način koji bi se mogao opisati kao slika u ogledalu zapadnog načina života. Primera radi, žene na Istoku su decenijama imale ono što su žene na Zapadu stekle tek nedavno. Imale su pravo na rad; istina je da je u mnogim zanimanjima postojala polna segregacija, ali je isto tako istina da su mnoge žene zauzele preovlađujuće muška zanimanja. Takođe, imale su pravo na razvod i abortus, što je bilo glavno mesto feminističke borbe na Zapadu. Ipak, žene na Istoku nisu imale ono što su žene na Zapadu imale u izobilju: nisu imale sveprisutnu konzumerističku kulturu – kozmetiku, modu, glamur, seks-simbole, itd. Ne možete da zamislite koliko konzumeristička kultura i glamurozna ženstvenost mogu biti lepe i privlačne kada ih nemate. Samo agresivno prisustvo konzumerističke kulture može dovesti do svesti o zloupotrebi ženskosti i do kritike eksploatacije žena kao seksualnih objekata.

Tu je još jedna važna razlika. Žene u Istočnoj Evropi su imale previše kolektivizma, a premalo individualizma – sasvim suprotno onome što je bio slučaj na Zapadu. Zbog toga se feminizam zapadnjačkog tipa (koji je započeo okupljanjem žena u grupe za podizanje svesti, kolektivnim akcijama i borbom za solidarnost) ne može jednostavno presaditi na Istok. To naprosto ne funkcioniše na taj način. Potrebno je da budemo svesne specifičnog karaktera ženskog iskustva u Istočnoj Evropi i da pokušamo da pronađemo odgovarajuće načine delovanja. Mislim da je na ovom stupnju transformacije na Istoku svaka forma delovanja i borbe dobrodošla. To se ne mora imenovati kao feminizam, budući da žene na Istoku i dalje imaju protivrečna osećanja u pogledu same reči. Najvažnije je proširiti mogućnosti ženskog otpora i delovanja – ime će samo po sebi doći kasnije.

Žene na Istoku ne bi trebalo da osećaju obavezu da slede iskustva žena sa Zapada jer je njihova borba navodno „razvijenija“, ali bi trebalo da pronađu vlastite načine i vidove borbe. Ne moraju da osećaju obavezu da samo presade feminizam zapadnog tipa, jer to nikom ništa ne bi donelo. Prema mom mišljenju, najbolji način je da se žene na Istoku informišu koliko je god moguće o feminističkim iskustvima sa Zapada i da potom autonomno misle i donose odluke o onome što bi za njih bilo korisno. Preduslov za to je, pre svega, da se žene s Istoka i Zapada upoznaju: da komuniciraju, da razmene iskustva i – što je najvažnije – da uvažavaju međusobne razlike i različita iskustva koje su imale tokom proteklih pedeset godina.

Na taj način će žene sa Istoka napraviti vlastitu (istočnu) verziju feminizma, koja će biti specifična za njihovu realnost, probleme i interesovanja. Time ćemo se obogatiti kroz nove oblike ženske borbe – kako god da se te borbe nazivaju. I upravo kroz te specifično „istočne“ oblike aktivnosti žene na Istoku će imati mogućnost da

učestvuju u pluralističkom feminističkom dijalogu i politici razlika kao ravnopravne partnerke – ujedinjene u zajedničkoj borbi.

Postskript uredništva

Konferencija na temu „Preživeti brojna lica i perspektive feminizma: problemi „nove Evrope“ (*Survival the many faces and prospects of feminism; issues in the „new Europe“*) održana je u oktobru 1992. godine u Ostendeu u Belgiji. O problemu značenja sintagme „socijalistička feministkinja“ žestoko se raspravljalo. Na kraju konferencije izglasano je da se ime Foruma promeni u Evropski forum feministkinja levičarki.

Prevod s engleskog: Tatjana Popović



Novija feministička kritika patrijarhata: relativizacija univerzalizma*

Pojam patrijarhata ima središnje mesto u feminističkoj teoriji. Za takvo njegovo pozicioniranje, posebno su bile važne feministička sociologija – koja je nastojala da objasni uzroke podređenosti žena u društvu – i feministička antropologija – koja je ukazivala na raznovrsnost oblika u kojima se patrijarhat javlja, kao i na njegovu uslovljenost određenim materijalnim i istorijskim prilikama. Upravo pod snažnim uticajem ovih dveju nauka, pojam patrijarhata kao oznaka za univerzalno primenjivi i aistorijski fenomen, počinje temeljno da se preispituje krajem osamdesetih godina XX veka. Odbacivanjem univerzalističkih tumačenja rodne nejednakosti i ženske podređenosti, dolazi do kritičkog promišljanja ovog koncepta i evropocentrično shvaćenog pojma moći na kojem je bio razvijen. Posebno pod uticajem antropologije postaje jasno da su priroda mizoginije i potčinjenosti žena kvalitativno različite u različitim društvima i vremenima, te da je neprihvatljivo praviti paralele bez istraživanja statusa, prava i značenja koja se pridaju muškarcima i ženama u različitim socijalnim, kulturnim i životnim kontekstima. U tom smislu je ovaj rad Žarane Papić posebno značajan. Ukazujući na evropocentričnu crtu u feminističkom traganju za univerzalnim korenom ženske podređenosti, ona naglašava da „kao ni pojam žene, tako

* „Novija feministička kritika patrijarhata: relativizacija univerzalizma“, *Sociologija*, br. 1, 1993: 107-121.

ni pojmovi dominacije i subordinacije nisu jednoznačne, aistorijske, od kulture nezavisne i homogene kategorije sa nepromenljivom 'suštinom'. Iako se može posmatrati kao mapa puta za razumevanje pojma patrijarhata, ovaj tekst stoga naglašeno insistira na neophodnosti emancipovanja pojmova oko kojih se ideja patrijarhata organizuje – žene, podređenosti i nadređenosti, te u tom smislu promovise i jednu emancipovanu formu feminističkog diskursa. Nužno je još istaći da Žarana Papić ovde nastupa kao sociološkinja i antropološkinja, prenoseći i razrađujući uvide sopstvenih disciplina, ali to istovremeno čini i kao kritičarka dogmatskog realsocijalizma, i kao feministička teoretičarka koja ne zanemaruje značaj klase, i kao teoretičarka feminizma koja ne želi da dogmatizuje njegova polazišta. Uz sve to, na umu treba imati da je reč o razdoblju u kojem se aktivno odvija repatrijarhalizacija društva, i vremenu kada je patrijarhat prvi put odista mogao da se pojavi kao transparentna paradigma organizacije društvenih odnosa. Možda se tako može razumeti činjenica da se odrednica o patrijarhatu – koja je bila obavezno štivo za toliko generacija u beogradskom Centru za ženske studije! – kao znatno sažetija verzija ovog teksta našla u *Enciklopediji političke kulture* (1993).

Pojam patrijarhata je od suštinskog značaja za savremenu feminističku teoriju (i praksu). Njegov značaj nije samo u tome što je do sada bio zanemareni, „ispušteni“ (a fundamentalni) element skoro svakog oblika društvenog ustrojstva. On je, pre svega, onaj osnovni, polazni (i „povratni“) pojam, neophodan savremenom feminizmu kako bi se „izrazio totalitet tlačiteljskih i eksploatatorskih odnosa koji pogađa žene“ (Humm, 1989: 159). Ovaj pojam se u savremenom feminizmu najčešće (univerzalistički) tumači kao „sistem muškog autoriteta koji tlači žene preko svojih društvenih, političkih i ekonomskih

institucija. U svakom od istorijskih oblika koje patrijarhat preuzima, bio on feudalni, kapitalistički ili socijalistički, *sistem pol-rod*¹ deluje istovremeno sa sistemom ekonomske diskriminacije. Moć patrijarhata proističe iz toga što su muškarcima dostupnija (i olakšano im je raspolaganje) sredstva i preimućstva strukture autoriteta unutar i izvan doma“ (Humm, 1989: 159, podvukla Ž. P.).

U svom izvornom i ograničenijem smislu, pojam patrijarhata se odnosi na tip društvenog sistema u kojem dominira princip *očinskog prava* i isključiva kontrola starijih muškaraca unutar grupe nad privatnim i javnim (političkim) domenom. Ovaj tip sistema karakteriše dominacija muškaraca nad ženama, srodstvo po muškoj liniji kao osnov prenošenja svojine, autoriteta, moći i privilegija među muškim srodnicima. Najizraženiji oblik patrijarhalnog društva bio je u starom Rimu. Žene su, kao i robovi, bile deo imanja/poseda, sasvim podređene osnovnom autoritetu, *pater familiasu*, koji je nad ženom i decom imao pravo života i smrti.

1 Sistem pol-rod (*sex-gender system*) skovala je 1975. godine američka antropološkinja Gejl / Gayle/ Rubin, tražeći objašnjenje onih društvenih procesa u kojima žene u različitim društvima poprimaju sličan, podređeni rodni (*gender*) identitet. Ona daje preliminarnu definiciju sistema pol-rod kao „sklop aranžmana kojim jedno društvo pretvara biološku polnost u proizvode ljudske delatnosti, u kojem se ove preobražene polne potrebe zadovoljavaju“ (Rubin, 1983:93). Distinkcija između pojma pol (*sex*), kao biološki determinisanih karakteristika polova, i pojma rod (*gender*), kao društvenog procesa konstituisanja najčešće asimetričnih, ali uvek kulturno specifičnih osobina, uloga i odvojenih svetova (i sudbina) muškog i ženskog pola, ima svoj značaj kao *feministička inovacija od opšteg* teorijskog značaja. Pojam rod (*gender*), dakle, ne može se više posmatrati, a ni tretirati kao „usko“ feministički pojam, već kao metafeministička kategorija koja ukazuje na polnost kao jednu od fundamentalnih odrednica ljudske istoričnosti i društvenosti – teorijska inovacija relevantna za *čitav* korpus socijalne misli.

Ova distinkcija između *pola* i *roda* se u drugim jezicima, pa i u našem, ne može bukvalno prevoditi. U našem jeziku postoji posebna terminološka teškoća. Pojam *rod* isuviše je opterećen drugim značenjima tako da je skoro neprobojan za ovo novo značenje pola kao kulturnog „proizvoda“. Stoga, i pored znatnih ograničenja, pojam *gender* biće ovde preveden pojmom *pol*, jer je u ovom kontekstu *društveni*, a ne biološki karakter ljudske polnosti dovoljno jasan i precizan.

U okviru antropološke teorije 19. veka koja se najviše bavila srodstvom i društvenom evolucijom, pod uticajem Darvina, dominirala je debata između onih koji su zastupali tezu da je matrijarhat izvorni oblik (ili praoblik) društva, koji je kasnije nestao nastupom patrijarhata, i onih koji su smatrali da je patrijarhat prvi i jedini oblik društva, kao što su to bili Mejn /Maine/ (1861) i Vestermark /Westermarck/ (1861).

Bahofen /Bachofen, J. J., 1815–87/ glavni je zastupnik gledišta o matrijarhatu kao o prvom obliku ljudske zajednice. Švajcarski pravnik i klasicista, inspirisan svojim istraživanjem klasične mitologije, razvio je teoriju evolucije sistema srodstva. On je smatrao da je promiskuitet bio karakterističan za najraniji stepen razvoja. Tokom daljeg razvoja društva promiskuitet je ograničavan tabuom incesta, a na kasnijem stepenu razvoja materinsko pravo zamenjeno je patrilinarnim sistemom srodstva. Nastanak ovog sistema srodstva Bahofen vezuje za razvoj privatne svojine, kao i za otkriće očinstva kao instrumenta moći, kojim su muškarci mogli da osiguraju nasleđivanje svojine isključivo po muškoj liniji.

Do sličnih zaključaka paralelno je došao Maklenan /McClennan/ (1865), a Bahofen je uticao na Morgana i Engelsa. Morgan (*Drevno društvo*, 1877) pokušao je da napravi sveobuhvatnu istorijsku rekonstrukciju, to jest shemu unilinearne evolucije ljudskog društva, u kojoj je patrijarhalna porodica, i to monogamnog karaktera, najviši oblik civilizacije. Svi ovi autori smatrali su da je matrijarhat raniji oblik vladavine koji je prethodio patrijarhatu. Međutim, oni su u takvom zaključivanju doslovce poistovetili matrijarhat sa matrilinarnim računanjem srodstva, sa matrilokalnim nastanjivanjem supružnika (u porodici žene), kao i sa religijskim kultovima i kipovima ženskih boginja plodnosti. Oni su smatrali da je u toj ranoj fazi ljudskog razvoja postojala dominacija žena nad muškarcima u formi

celokupnog *poretka*, koji su nazivali matrijarhatom, to jest kao tip društva u kojem su žene (kao u izvrnutoj slici u ogledalu) imale *istu moć i dominaciju* kakvu će kasnije imati muškarci u patrijarhalnom društvu.

Ovakva shvatanja o patrijarhatu bila su podvrgnuta ozbiljnoj kritici već početkom 20. veka, uporedo sa preovlađujućim distanciranjem od evolucionističkih spekulacija o razvoju ljudskog roda i društva, kritikom unilinearne sheme evolucionizma, i razvijanjem pravaca kao što su kulturni relativizam, difuzionizam, funkcionalizam, strukturalizam itd., koji su s pravom bili skeptični i kritični prema brojnim nedostacima takvih globalnih, progresističkih istorijskih rekonstrukcija. Takođe, razvojem izučavanja sistema srodstva u antropologiji došlo se do značajnog saznanja da ni matrilinearnost, kao ni matrilokalnost, nisu u direktnoj vezi sa dominantnom *distribucijom moći* među polovima u tim društvima, te da ne vode automatski simetričnoj *vladavini žena* (po ugledu na patrijarhat). Postoje mnogobrojna antropološka svedočanstva po kojima matrilinearna društva zapravo ne moraju biti društva u kojima dominiraju žene, već u njima dominantnu ulogu može i dalje imati muškarac (na primer *avunkulat*, gde je majčin brat starešina porodice).

Savremena feministička antropološka istraživanja dovode u pitanje tezu da je u istoriji postojao takav sistem *vladavine žena*, i sugerišu da je mogao postojati samo „ginocentrični period“, jasno izražen u grčkoj mitologiji u kojoj je obožavanje velikih boginja i verovanje u žensku moć, bilo oblik afirmacije snage žena kao *primarne* ljudske moći, moći rađanja (Rich, 1976). Činjenica da je kao dominantan oblik postojao matrilinearni sistem srodstva, kao i činjenica da su u takvom tipu društva žene bile nezavisnije, imajući značajnu ekonomsku ulogu jer nije bilo striktno podele na privatno i

javno, ne predstavlja dovoljan argument za tvrdnju da su žene imale i *svu vlast*. Mit o matrijarhatu, kao o ženskom „zlatnom“ dobu kojeg su nasilno srušili patrijarhat i pojava privatne svojine, rezultat je, smatra Elenor Likok /Eleanor Leacock/, „maštovite interpretacije teoretičara u muški dominantnoj i svojinski orijentisanoj kulturi, kao što je to bilo viktorijansko društvo“ (Leacock, 1972: 35).

Sledeći Morgana, Engels je u *Poreklu porodice, privatne svojine i države* (1884) zastupao mišljenje da je pojavom privatne svojine u ljudskoj evoluciji došlo do rušenja matrijarhalnih društava i uspostavljanja patrijarhalnog poretka. Ovaj prevrat Engels je nazvao „svetsko-istorijskim porazom ženskog pola“ kojim su žene izgubile svoju autonomiju i postale *prvi robovi*, i to mnogo pre nastanka robovlasničkih društava. U skladu sa svojim evolucionističkim i istorijsko-materijalističkim gledištima, Engels je rešenje ovog pitanja, to jest poraza žena, video u ukidanju privatne svojine kao osnovnog *generatora* polne nejednakosti, i u pobedi radničke klase koja će u komunističkom poretku, osim ekonomske nejednakosti među ljudima, automatski ukinuti i polnu neravnopravnost, te tako više neće biti dominacije muškarca nad ženom. Kao primer idealne porodice on navodi monogamnu, radničku porodicu, u kojoj žena nije rob, niti „strana u ugovoru“, kao što je to u buržoaskom braku, već među supružnicima vlada nepomućena ljubav, jednakost i potpuno razumevanje. Ekonomističko tumačenje determinizma društvenih promena i njegova vera da se ukidanjem privatne svojine automatski ukida i polna nejednakost, zajedno sa njegovom viktorijanskom vizijom harmonične (radničke) monogamije, osnovni su nedostaci Engelsonog shvatanja patrijarhata i puteva njegovog ukidanja.

Prema mišljenju Šarlote Simor-Smit /Charlotte Seymour-Smith/, „ne postoji generalno prihvaćena ili rigorozna definicija patrijarhata“, već u izvesnom smislu postoji čak i „konfuzija koja se odnosi na to

da li svi privatni, javni ili politički aspekti muške dominacije nužno moraju biti prisutni kada je reč o tipu društva koji bi se mogao nazvati 'patrijarhalnim' (Seymour-Smith, 1986: 217). U jednom smislu, pod „očinskim pravom“, temeljem patrijarhata, može se podrazumevati apsolutni autoritet muškaraca u domaćem/privatnom domenu, koji se u najekstremnijim slučajevima može proširiti na njihovo pravo nad životom i smrću žena i dece u kućnoj zajednici, ili, češće, na njihovo isključivo pravo da raspolažu imovinom, da odlučuju u ime cele kućne zajednice itd.

Međutim, u drugom smislu, pod patrijarhalnim ustrojstvom ne mora se podrazumevati totalitarna i apsolutna vlast muškarca nad ženskim životom i sudbinom, već (samo?) monopol muškarca u javnom društvenom domenu i diskursu, u političkom i ekonomskom odlučivanju, i tome slično. U svakom slučaju, neophodno je uvažiti činjenicu da „patrijarhat nije unitaran pojam, niti takav konglomerat osobina koje moraju zajedno postojati. Stoga je mnogo poželjnije razlikovati i drugačije elemente ili oblike izražavanja patrijarhata koji mogu koegzistirati sa oblicima izražavanja matrijarhata i/ili komplementarnosti polova ili njihove jednakosti“ (Seymour-Smith, 1986: 218).

Društva koja su patrijarhalna u prvom smislu, smatra Simor-Smit, obično su takva i u drugom smislu, budući da posedovanje apsolutnog autoriteta muškarca u privatnom/kućnom domenu povlači sa sobom takvu polnu asimetriju u kojoj je žena nužno rangirana kao „niže“, iracionalno, nezrelo ili nesposobno biće, i to ne samo u javnom domenu. Primer takvog patrijarhalnog ustrojstva je i *zadruga*, karakteristična za naše balkanske krajeve, o kojoj je iscrpno istraživanje pre Drugog svetskog rata sprovedla Vera St. Erlich (Erlich, 1971). Međutim, društva koja su patrijarhalna u onom drugom smislu ne moraju nužno biti patrijarhalna i u prvom smislu. To jest,

to nužno ne znači da položaj žene i u privatnom domenu mora biti sasvim podređen i lišen svake autonomnosti. U ovakvim tipovima društva moguće je da žene unutar porodice/kućne zajednice imaju *zavidan* privatni/kućni autoritet i autonomiju, iako je društveni i politički sistem tog društva patrijarhalan.

U svakom slučaju, važno je imati na umu da *patrijarhat* ne predstavlja jednoznačan pojam. Ovo je važno napomenuti zbog mnogobrojnih diskusija u kojima je dolazilo do nesporazuma i zabuna upravo zbog zanemarivanja istorijskog karaktera formi patrijarhata. Problem u tim debatama je bio u tome što su i kritičari i branioци imali na umu samo jednu, najčešće tradicionalnu verziju patrijarhata u kojoj muškarac apsolutno dominira i u privatnom i u javnom životu. Zbog toga je potrebno razlikovati brojne oblike izražavanja patrijarhata koji ne moraju biti „totalni“, već čak mogu koegzistirati sa nekim vidovima ženske moći („matrijarhata“), sa sve izraženijom i ravnopravnom ženskom ulogom i njenim autoritetom u privatnom, ali i u javnim područjima, kao i sa novim oblicima „premeštanja“ i „prekoračivanja“ zadatih polnih (muških ili ženskih) osobina.

Ovakvo proširenje pojma patrijarhata je bitno za razumevanje savremenih društava u kojima sistem potpune privatne i javne dominacije muškarca nad ženom više ne postoji, ali još postoje mnoge forme i sfere u kojima je zadržana pojavno modifikovana i vrlo adaptabilna premoć muškarca. Ako ne bismo proširili značenje patrijarhata u ovom smislu, onda bismo time umanjili mogućnost tumačenja i razumevanja savremenih pojava u kojima i dalje (modifikovanih) patrijarhalnih elemenata ima, ali uporedo postoje i fundamentalni uslovi i oblici ženske ravnopravnosti. Tako bi pojam patrijarhata bio isključivo rezervisan za ona (tradicionalna) društva u kojima je muška dominacija ekstremno izražena i proširena na sve

oblasti ljudskog života. Zbog toga mnoge feministkinje-antropolozi s pravom pojam patrijarhata shvataju u proširenom, fleksibilnijem smislu, označavajući ga kao sinonim za raznovrsne oblike muške dominacije koji se ne mogu svesti samo na jedan nepromenljivi društveni model, već pre na opštu tendenciju muške dominacije, sa svim svojim specifičnim formama izražavanja u različitim društvenim i istorijskim kontekstima.

U feminističkoj literaturi i u modernoj antropologiji već decenijama se odvija živa debata o odnosu između ekonomskih sistema, društvenih klasa i polova. Neke marksističke feministkinje smatraju da su kapitalistički klasni odnosi i podela rada po polu tako međusobno povezani da omogućavaju i čak pojačavaju dejstvo i jednog i drugog oblika tlačenja (Hartmann, 1976). One u u patrijarhalnoj podeli rada po polu (koja je po Engelsu „prirodna“) vide strukturalnu osnovu kapitalističkog načina proizvodnje, po kojoj se neplaćenju ženskoj radnoj snazi dodeljuju njoj primereni „zadaci“ kućnog posla i odgajanja dece. Kritika ovakve podele rada po polu zasniva se na argumentu da nepriznavanje ženskog rada, to jest viđenje njihovog rada kao „ne-rada“ (jer, po dominantnom sistemu vrednosti ženina je „prirodna uloga“ uloga supruge i majke, te stoga aktivnosti koje ona obavlja ne mogu biti „proizvodne“), prikriva stvarni ekonomski doprinos žena koji zapravo *podržava i održava* kapitalistički sistem: ženski kućni rad pruža suštinske usluge reprodukcije radne snage, i to besplatno. U tom smislu, Margaret Benston (Benston, 1969) ističe da ženski kućni rad *jeste* proizvodni rad.² Istovremeno, on je i izvor kapitalističke akumulacije, kao i zanemareno, *nevidljivo mesto* eksploatacije. Osim toga, a to je argument više da ženska kućna uloga nije „prirodna“, treba ukazati i na činjenicu da žene predstavljaju stalnu rezervnu radnu snagu, koja se

2 O ovoj temi videti takode: Mariarosa Dalla Costa i Selma James (1972); Secombe, Wally (1973).

može upotrebiti u posebnim okolnostima, kao što je to bio slučaj u dva svetska rata, kada su se žene masovno zapošljavale, ali, naravno, s manjom zaradom od muškaraca, i samo privremeno, dok se oni ne vrate sa fronta.

Velike promene u društvenom položaju žena počele su posle Prvog svetskog rata, da bi posle Drugog svetskog rata dobile masovnije razmere. Demokratizacija obrazovanja i proces ekonomskog i pravnog izjednačavanja polova doveo je do bitnih promena u društvenom položaju žene i njenoj ulozi. Zahvaljujući obrazovanju i pravnim mogućnostima, zaposlenost i *izlazak žena u javnost* rastu i to ne kao kratkotrajna nužnost, već kao društvena mogućnost koja ženama pruža bogatije životno opredeljenje, bitan doprinos razvoju društva, većoj ravnopravnosti polova, društvenoj produktivnosti, boljem društvenom i ekonomskom položaju porodice i pojedinaca.

Savremena društva, dakle, predstavljaju, onaj drugi „mešani“ tip patrijarhalnog društva u kojem je još uvek izražena muška dominacija u ekonomiji, politici i javnom životu, i pored značajnog izlaska žena iz privatne sfere i njihovog vidnog radnog i javnog doprinosa. Međutim, ni sadašnji patrijarhalni sistem nije nepromenljiv. Zahvaljujući društvenim i ekonomskim procesima koji su omogućili izlazak žene iz „carstva porodice“ i privatnosti u javnu sferu rada i delovanja, žene postepeno zauzimaju sve značajnije položaje u društvu i pored velikih otpora, pa čak i institucionalnih i pravnih prepreka. Međutim, upravo zbog izvanredno „spretno“ adaptibilnosti patrijarhalnog ustrojstva, ove promene još nisu dovele do stvarno ravnopravnog odnosa među polovima. Reč je, stoga, pre o izvesnom, dakako, bitnom „prestrojavanju“ domena moći, i o još uvek ograničenom „propuštanju“ žena u do sada nepristupačne ili zabranjene zone. To *ograničavanje* pristupa žena centrima moći najbolje se vidi u činjenici da je svaka oblast u koju su žene dobile

pravo ulaska istovremeno gubila svoj prestižni, statusni i odlučujući *karakter moći*. Jer, ulazak žena u neku od važnih društvenih sfera po pravilu nosi njenu *feminizaciju* – skoro automatsko *gubljenje značaja* i uloge u distribuciji moći, to jest „premeštanje“ centara moći u neko drugo, ženama još nedostupno *područje vladanja*.

Veliku ulogu u poboljšanju položaja žena, u samoosveščivanju njihovih ljudskih prava ne kao partikularnih, porodičnih, „prirodnih“ materinskih prava već kao *osnovnih ljudskih prava*, imao je poslednjih decenija pokret za oslobođenje žena i feminizam. Feministički pokret je u svojim teorijskim i praktičnim oblicima pokazao da podređeni položaj žene nije samo „produkt privatne svojine“ (kako su mislili marksisti), niti je rezultat biološke nužnosti. Neravnopravnost između polova nije prirodom data, a nije ni samo ekonomska, već je takođe kulturna, istorijska, duhovna pojava, i u tom smislu „totalna društvena činjenica“ (Mos /Mauss/). Dominacija nije, dakle, isključivo ekonomska kategorija. Princip dominacije prožima određeni sistem u celini i ima svoj izraz u kulturnim, simboličkim, religijskim, privatnim i intimnim domenima. U tom smislu, marksističko tumačenje polne neravnopravnosti neopravdano je redukovano na ekonomsku sferu. Međutim, treba naglasiti da se i onim tumačenjima koja neravnopravnost polova svode samo na „nematerijalne“ činioce može zameriti neopravdana redukcija jer zapostavljaju (i te kako bitan) ekonomski momenat.

Najtemeljnije pitanje na koje savremeni antropolozi i feminističke teoretičarke pokušavaju da odgovore (a da pri tome izbegnu zamke univerzalizma i relativizma) jeste sledeće: zašto, i pored toga što patrijarhat nije večna i nepromenljiva kategorija i što postoji mnogo antropoloških primera veće polne ravnopravnosti ili barem komplementarnosti među polovima, ipak u skoro svim društvima još postoje segmenti (ako ne i čitav sistem) muške

supremacije nad ženama? Feministička traganja za korenima ženske podređenosti pokazala su se u svojoj prvoj fazi nezadovoljavajućim, jer su najčešće insistirala samo na *jednom uzroku polne dominacije* (na ekonomskom momentu, na ženskoj reproduktivnoj moći koju muškarac želi da kontroliše, na muškoj agresivnosti, itd.) i pokušavala da daju opštevažeće, aistorijske, univerzalističke odgovore koji bi „pokrivali“ čitavu istoriju.

Kasniji razvoj feminističke antropologije ukazuje na korekciju i obogaćivanje tumačenja pojma patrijarhata i polne asimetrije, kako bi se na ovo univerzalno pitanje odgovorilo uz (do sada često zanemarivano) uvažavanje *specifičnosti* istorijskih i kulturnih varijeteta i odrednica odnosa polova. Patrijarhat nije istorijski uniformna, statična kategorija društvenog ustrojstva. Njegov značaj i *snaga* uticaja se u različitim istorijskim i kulturnim periodima ili, čak i uže, u različitim kontekstima, uvek specifično definiše, materijalno i duhovno uobličava i simbolički integriše u dominantnu formu svakog pojedinog društvenog oblika.

Opažanje i kritikovanje aistoričnih, univerzalističkih tendencija u feminističkoj teoriji pruža značajnu mogućnost za preispitivanje koliko feministička misao, sa svojom već tridesetogodišnjom tradicijom, sadrži u sebi još *nereflektovane*, istorijski „nerazrađene“, neproverene, nepromišljeno shvaćene kao „večne“ i statične forme fundamentalnih kategorija, kao što su, na primer, patrijarhat, dominacija i subordinacija. Da bi se proniklo u razloge ove sklonosti feminizma univerzalizmu i esencijalizmu, potrebno je ukazati na njegove sledeće misaone preduslove:

1. Potrebno je ukazati da je, i pored upornog insistiranja na tome da se o ženama više nikako ne može govoriti u *jednini* već obavezno u *množini*, u feminističkoj teoriji pojam žene još uvek

neproblematizovan, *homogen* pojam. Prema tome, da bismo uopšte bili u stanju da istorijski priđemo kompleksnijem razumevanju patrijarhata i njegovih istorijskih formi, potrebno je, pre svega, *dekonstruisati* ovaj, u feminizmu još „nekonfliktni“ i univerzalni pojam žene. Već na samim počecima feministkinje su naglašavale da govoriti o ženi u *jednini* znači poricati njene društvene, istorijske i kulturne specifičnosti. Međutim, insistiranje na govoru o ženama u *množini* još uvek ne garantuje njihovo „raslojeno“ razumevanje u svoj heterogenosti i kulturnoj specifičnosti. U počecima feminizma ta se *množina*, paradoksalno ili ne, vrlo često pretvarala u „evroprocentričnu jedninu“. Pojam žena (u množini) se tako „lukavo“, neprozirno i implicitno, pretvarao u homogenu celinu u kojoj su se razlike, po pravilu, utapale zarad „sestrinskog jedinstva“. Time su se, kako s pravom ističe Suzan Zontag /Susan Sontag/, „zahtevi za intelektualnu jednostavnost stavljali u prvi plan u ime etičke solidarnosti“ (Sontag, 1981: 112).

Tek kada pojam žene u sebi bude sadržavao *svo* skriveno, tek načeto *mnoštvo* – raznolikost i istoričnost formi ženskosti – njegoa *množina* neće predstavljati samo *stranputicu* kojom se evropocentrički brišu razlike, već adekvatan izraz bogatstva ženskih istorijskih i društvenih mogućnosti. Prema tome, tek kada se ozbiljno shvati *kako i koliko* je pojam žene otvoren i fleksibilan pojam, koji nema unapred niti večno zadatu sadržinu, već uvek predstavlja istorijski i specifično kulturno konstituisanu *žensku društvenu formu polnosti*, moguće je fleksibilnije (izbegavajući redukujuće zamke univerzalizma) razumevati i tumačiti dinamiku odnosa između muškaraca i žena, koja u takvim kulturnim procesima poprima različite forme, izražava snagu ili slabost, zatvorenost ili otvorenost.

Imajući sve ovo u vidu, može se načelno reći da jedina univerzalnost, specifična za odnos polova, *nije vrsta* (dominantno asimetri-

čnog) *odnosa*, već pre svega sama *razlika forme* (pa čak i one izvrnute u vidu najgrublje dominacije i subordinacije) *suprotstavljenosti i komplementarnosti* dva pola koji tvore jedan ljudski rod. Ta razlika je u različitim periodima i kulturnim kontekstima dobijala svoju specifičnu istorijsku i kulturnu formu, svoj senzibilitet, svoju „auru“, svoj „miris“ i „ukus“.

2. Takođe, neophodno je problematizovati i prevazići svojevrstan *feministički dogmatizam* po kojem se društveni odnos nejednakosti među polovima bezupitno tumačio kao *isključivi* odnos dominacije i subordinacije, ne otkrivajući niti razlikujući nijanse i specifičan, varijabilni istorijski „*raspored snaga*“ u tom odnosu. U tome leži i sva manjkavost univerzalističkih tendencija u feminističkim objašnjenjima. Istorijski ograničen tip tradicionalnog patrijarhalnog ustrojstva među polovima, u kojem muškarac raspolaze životom i smrću žene, promovise se u *univerzalan odnos*, važeći za sva bivša i sadašnja društva. Još problematičnije, ovakve argumentacije i tumačenja smatraju se prikladnim i „prevodivim“ instrumentima, tumačenja starijih, „primitivnih“, zapadnom duhu *dalekih* društava i civilizacija. U svemu tome zapostavlja se, ili čak u potpunosti negira, istorijski i kulturni kontekst, društveno *polje sila* u kojem se konstituiše i formira ovaj odnos i u kojem čak i one forme koje se naizgled čine *identičnim* Zapadnom modelu dominacije/subordinacije zapravo *nisu* takve, jer imaju drugačije kontekstualno značenje u simboličkom poretku *svog* društva ili zajednice.

Evropocentrički univerzalizam u feminističkoj teoriji počiva na ishitrenoj premisi i predubedenju zasnovanom na zapadnjačkom, i to još pojednostavljenom, asimetričnom dualizmu polova. Kao ni pojam žene, tako ni pojmovi dominacije i subordinacije nisu jednoznačne, aistorijske, od kulture nezavisne i homogene kategorije sa nepromenljivom „suštinom“. Iako duboko nepravedan, odnos

dominacije i subordinacije među polovima ne može biti sveden na tako krutu opoziciju. Iz takvog principa *uskraćivanja* (makar minimalne) *ljudskosti* u ovom (naravno nepravednom) odnosu proizlazi i nešto drugo. Ono što je problematično u takvom principu nije samo svođenje odnosa polova na njegovu neljudskost *bez ostatka*, već zanemarivanje i negacija (pa makar i u neslobodi i ropstvu) začetaka, prikrivenih formi otpora, uvek prisutnih „šupljina“ kroz koju ljudskost u svakoj (neljudskoj) ropskoj situaciji ipak nalazi svoj put i svoj izlaz. Utoliko su ove kategorije mnogo bogatije sadržajem, i protivrečnom dinamikom *uskraćivanja* i *darovanja*, nego što je to dosadašnja društvena misao uspela da prepozna, artikuliše i konceptualizuje. Kategorije dominacije i subordinacije, u stvari, za nas su još uvek *kategorije skrivalice*, u kojima ono što je *spolja*, što je „očigledno“ i vidljivo, ne mora značiti ono isto što je unutra, kao potisnuta, skrivena, ali bitno *ljudska* dimenzija koja traži (i uz sve teškoće nalazi) put da se izrazi i „pojavi“ u svetu.

U feminističkoj univerzalističkoj orijentaciji u traženju korena ženske podređenosti prikriva se posebna *vrsta partikularizma*. Činjenica da je patrijarhat u tom tumačenju dominantan interpretativni model nije samo rezultat „objektivne“ istorijske analize i otkrivanja univerzalnih crta društveno strukturisane polne razlike, već je, nažalost, još jedan od mnogobrojnih ostataka zapadnjačkog načina gledanja na stvari, njegovog nepromišljenog „totalizovanja“ i primenjivanja vlastitog tumačenja na svaki drugi, drugačiji, manje ili više sličan, ili pak sasvim različit, društveni i kulturni sistem odnosa i čitavih ljudskih zajednica. U feminističkom traženju univerzalnog korena ženske podređenosti provukla se donedavno neopažena, ali zapravo dominantna, evropocentrička crta. Na nju su poslednjih godina s pravom ukazale teoretičarke *izvan ovog*, i u zapadnom feminizmu dominantnog, *kulturnog imperijalizma*, to jest žene druge boje kože, iz drugačije, nezapadnjačke kulture.

Osnovni nedostatak svakog traganja za jednoguzročnim objašnjenjem polne neravnopravnosti je to što zapostavlja istorijske specifičnosti društvenih oblika i raznovrsnost odnosa među polovima, njihovu različitu „težinu“, odnosno (manju ili veću) rigoroznost dominacije. Takođe, ovakvoj sklonosti ka neproblematizovanom i *jednosmernom* tumačenju muške dominacije nad ženama izmiče nešto još važnije, a to je neizbežna dinamika i *međudnos podređujućeg i podređenog*, u kojem se razvijaju specifične *strategije* kako moćnih tako i onih slabijih. U tom međudnosu ima mnogo „izvrnute“ komplementarnosti, jer je čak i u najpatrijarhalnijim društvima, u sistemu apsolutne dominacije muškaraca, bilo neosporno zaštićeno (ma koliko podređeno) *mesto žena*, poštovanje i jasna svest o njihovom vitalnom značaju za društveni poredak i njegov opstanak.

Različiti, tvrđi ili mekši, oblici patrijarhata ukazuju na bitnu antropološku činjenicu – da su moguće različite varijante i međudnosi među polovima. U različitim ljudskim društvima se, uvek na specifičan način, shvatao i kulturom konstruisao odnos među polovima, te se tako realizovao sistem polne komplementarnosti, u kojem je odnos polnih svetova mogao biti (manje ili više) blizak ili udaljen, skladan ili suprotstavljen, ravnopravan ili tlačiteljski. U skoro svim dosadašnjim tumačenjima odnosa među polovima, zbog jednostrane i dualističke optike, zanemarena je upravo ova *univerzalna* karakteristika ljudske društvenosti, komplementarnost među polovima. Antropološki primeri društava u kojima postoji (ili je postojao) visok stepen ženske autonomnosti i slobode, kao i savremene tendencije (pod uticajem feminizma, ali i novih društvenih, istorijskih, kulturnih okolnosti), jasno ukazuju na to da odnos među polovima ne mora biti isključivo odnos dominacije, kakav je do sada najčešće bio. Savremena društva mešavina su svih ovih procesa, ali se patrijarhalno ustrojstvo, nažalost, najčešće u tim

novim „preraspodelama“ odnosa moći, među polovima dobro i brzo prilagođava, tako da se i pored svih promena uglavnom zadržava muška dominacija.

Problem sa pojmom patrijarhata kojim se koriste feminističke teoretičarke sastoji se, prema mišljenju Gerde Lerner, zapravo u njihovom *suženom* tradicionalističkom tumačenju patrijarhata kao sistema potpune, opsežne i bez izuzetka *jednosmerne* muške dominacije i ženske subordinacije, koji je nastao sa grčkim i rimskim pravom po kojem muška glava porodice ima potpunu pravnu i ekonomsku nadmoć nad zavisnim ženskim i (mlađim) muškim članovima. Za razliku od većine teoretičarki, Gerda Lerner ističe da čak i u slučajevima kada „muškarci imaju moć u svim značajnim institucijama društva, te je ženama uskraćen svaki pristup moći (...), *to ne znači da su žene potpuno nemoćne*, niti da su im oduzeta sva prava, uticaji i resursi. Jedan od najizazovnijih zadataka *ženske istorije* je precizno pratiti *različite forme i načine na koji se patrijarhat istorijski pojavljuje, pomera i menja u svojoj strukturi*, te kako se adaptira na pritisak i zahteve žena“ (Lerner, 1986: 239, podvukla Ž. P.). U svojoj (još dosta diskretnoj) kritici ranije feminističke tradicionalističke upotrebe pojma patrijarhata, Gerda Lerner ukazuje na jedan očigledan, ali zanemaren *istorijski argument*, a to je da tradicionalni patrijarhat ima „ograničenu istoričnost: (on) počinje u antičkom dobu i završava se u 19. veku sa dodelom građanskih prava ženama, a naročito udatim ženama“ (Lerner, 1986: 239).

Ovde se konačno približavamo najinteresantnijim elementima savremenih tumačenja patrijarhata, a to je *feminističko redefinisavanje* (dakle, konačno i od *samih* feministkinja) najčešće upotrebljvanih i tumačenih feminističkih kategorija – *dominacije i subordinacije*. Na ovo jasno ukazuje Džejn Fleks /Jane Flax/, kada tvrdi da se

„fundamentalna transformacija u feminističkoj teoriji sastoji u činjenici da se problematizovao odnos među polovima“ (Flax, 1990: 43-44), kao i to da se u poslednje vreme sve više uviđa, analizira i naglašava njihov *relacioni* karakter, jer više nije moguće zadovoljiti se (ranijim) mišljenjem o ovim kategorijama kao transparentnim i *jednodimenzionalnim*.

To, zapravo, znači da su ove kategorije, kao jedan od najjačih i *nespornih feminističkih argumenata* protiv muške dominacije nad ženama, izgubile svoj početni „udarni“, ideologizovani i neproblematični sadržaj. Muška dominacija, dakle, više ne može biti shvaćena isključivo kao jednostrana, nedvosmislena materijalna i simbolička *nadmoć muškaraca*, kao samozadovoljna *moć po sebi* koja žene tlači sa užitkom, bez imalo sumnje, dileme ili protivrečnog (muškog) doživljaja koji se *ne uklapa* u ovu sliku apsolutne dominacije. Shodno tome, ni ženska subordinacija se više ne može shvatati samo u svom negativnom, osakaćujućem i apsolutno podređujućem značenju – kao *ropstvo po sebi* kojem *nema izlaza*, ili bar nekih sredstava odbrane, pa čak i „delića“ ženske autonomije usred muške dominacije. Problematizovanje jednostranog razumevanja ove dve fundamentalne kategorije, dominacije i subordinacije, nije isključivo u interesu feminizma – da se razume i objasni kompleksnost odnosa među polovima. To je, takođe, jedna od zasluga *postmodernog mišljenja dekonstrukcije* koje otvara prostor „interpretativnom mnoštvu“ (Bordo, 1990: 135), kao mogućem izlazu iz slepe ulice jednodimenzionalnog razumevanja fundamentalnih društvenih kategorija.

Unošenje polnosti i razumevanje društvenog sistema tlačenja od izuzetnog je značaja, jer se preko ovog „stranog“ i „prirodnog“ elementa omogućava nova interpretacija sistema dominacije. Dok su u klasičnoj, marksističkoj teoriji klasne dominacije, tlačitelj i

tlačeni bili isključivo društvene (*bespolne*) kategorije, moglo se neproblematizovano ostati pri jednodimenzionalnom, crno-belom viđenju ovog odnosa. Kapitalista (naravno, pre svega muškarac, ali i njegova supruga kao *sapatnica* u dominaciji) jeste po svom položaju tlačitelj koji, smatra većina teoretičara, ne dovodi, ili ne može dovoditi, vlastito tlačiteljstvo u pitanje. Njegov eksploatatorski interes je u osnovi dominacije. On je to, tiranin koji uživa, i u koristoljubivoj privilegiji živi svoje tiranstvo, i ništa više. On je (*a i ona*) crno. Ni radnik (opet, naravno, pre svega muškarac, ali i radnica kao *sapatnica* u potlačenosti, bilo da je njegova supruga ili ne), ponovo zbog svog „zadatog“ položaja, ne može izaći iz stanja potlačenosti. On je *žrtva bez dileme* i sumnje, i ništa više. On je (*a i ona*) belo. Međutim, ako u ovoj odnos dominacije i subordinacije unesemo polnost (muškost i ženskost), pa čak i ako pođemo od toga da je kroz istoriju bila najprisutnija dominacija muškaraca nad ženama, ne možemo tako lako ostati na ovoj neproblematizovanoj crno-belom podeli društvenih kategorija.

Uvođenje polnosti u sistem dominacije i subordinacije ima jednu nezaobilaznu i *opštevažecu* konsekvencu. Ono nam mnogo jasnije nego ranije pokazuje kako i koliko svi vrednosni, psihološki, individualni, moralni atributi – koji *naizgled prirodno* i *bezizlazno* (zbog njihovog nedvosmislenog klasnog položaja), bez ikakve sumnje i ostatka „pripadaju“ kako nosiocima tako i „trpiteljima“ sistema dominacije – nisu samo rezultat dobijene strukture koja ih je oblikovala i prodrila u čitavo njihovo unutrašnje biće, već da ni u takvoj „*dosuđenoj strukturi*“ crno-bela vrednosna podela ljudskosti nije više mogućna. Jer, sada nije više reč samo o kategorijama ljudi čiji je položaj isključivo društveno determinisan, i na osnovu kojeg se mogu „slobodno“ dalje izvoditi i njihove ljudske, psihološke, individualne i moralne osobine, već o ljudskim polovima, koji se ne mogu, u ime same ljudske društvenosti, svesti na takvu crno-

belu sliku, prema kojoj bi jedan pol (muški) bio isključivi tiranin iz zadovoljstva, a drugi (ženski) pol teknevina i nemoćna žrtva, bez imalo prostora za disanje. U tom smislu, uvođenje polnosti u sistem dominacije i subordinacije otklanja jednu, čak i doskorašnjim feminističkim strujanjima, *neprozirnu iluziju* kako je potlačenost kao takva „gnezdo vrline“, autentičnosti, nevinosti, dobrote i svih ostalih isključivo pozitivnih ljudskih potencijala, dok je dominacija, opet, kao takva, samo „bunar zla“, surovosti, nečovečnosti i svekolike zloćudnosti ljudske prirode.

Svaki od ova dva pola, u svojoj strukturuom „predestiniranoj“ sudbini, ima svoju *tamnu i svetlu stranu*, bez obzira na to koliko se „raspored ljudskosti“ unutar dominacije i subordinacije činio očiglednom, jednolikom u oprečnosti, statičnom i univerzalnom pojavom. Stoga je tek kada se uključi polnost kao integralna društvena dimenzija moguće zaviriti s onu stranu ove oštro suprotstavljene i crno-belo raspoređene *podjele ljudskih osobina*. Razlog je očigledan: kada je reč o polnoj dominaciji i subordinaciji, nije više moguće jedan pol (muški) svesti na „zlog tiranina“, a drugi (ženski) na nevinu i nemoćnu žrtvu koja ništa ne poznaje osim patnje. To je nemoguće iz jednostavnog razloga što se *jedna polovina ljudskosti*, bez obzira na njen društveni položaj, ne može tako olako okarakterisati kao isključivo zla, a druga kao suštastveno dobra. Ljudsko biće nije samo žensko i muško, već je takođe, istovremeno ili povremeno „i zlo i dobro“. Ni zlo a ni dobro ne pripadaju isključivo jednoj strani. Dominacija muškarca nad ženom nije samo „užitak u moći“, bez obzira na to koliko nam se to svojom pojavnošću nametalo, već je, takođe, i *društveno stanje stvari* u kojem je muškarcu „poverena“ uloga vladara, *izgrađena želja* za dominacijom, ali mu je isto tako „presuđena“ i uloga *apsolutnog krivca*. Iza te društveno konstruisane dominantne muškosti leži skriveni deo kojeg se i sami muškarci srame ili ga prikrivaju. To je onaj otvoren, ranjiv, slab, često bespomoćan,

ustrашen, klaustrofobičan, zarobljeni deo muške ljudskosti zatečen u *zamci dominacije kao sudbine*.

Sa druge strane, ni ženska potlačenost nije isključivo „patnja u ropstvu“, bespomoćnost bez izlaza, *apsolutna nevinost žrtve*. Iza te „slabosti“ u potlačenosti, iza istorijskog uskraćivanja druge polovine ljudskosti, leži onaj drugi, tamniji deo ženske društvenosti – istorijski konstruisane strategije ženskog otpora, preživljavanja i borbe protiv tlačenja. Te strategije ženskog otpora tlačenju mogu biti „pravedne“, ali to nimalo ne umanjuje činjenicu da one i te kako znaju biti zlonamerne, manipulativne, prepredene i opasne. Da bi opstale u tradicionalnom sistemu muške dominacije, žene su prinuđene da manipulišu onim što im je „dodeljeno“ kao njihova „priroda“ – vlastitom ženstvenošću – i da je koriste kao efikasno sredstvo postizanja raznih ciljeva, a istovremeno i sredstvo nimalo naivnog zastrašivanja muškaraca svojom „*svemoćnom bespomoćnošću*“ (Apdajk /Updike/). To je onaj „neljudski“ deo ženske društvenosti, zatečen u *zamci potlačenosti kao sudbine*.

Ova, naizgled prirodna, podela na *snagu muške dominacije* i *slabost ženske potlačenosti* nije sve što ljudsko biće u sebi ima. Štaviše, između njih postoji „dijaloška sprega“. Jer, iza snage tlačitelja postoji i krije se slabost, dok iza slabosti potlačenog bića postoji i krije se (a dakako i manifestuje) snaga: stvari nisu, stoga, tako jednostavne, kao kada je, na primer, reč samo o društveno uslovljenim karakterima kapitaliste i radnika. Upravo zato što polnost *nije samo društvena*, već je i *prirodna* ljudska kategorija, prisutnost dominacije i tlačenja u odnosu polova ne može ni u kom smislu biti svedena samo na jednu (crnu ili belu) dimenziju, jer ljudsko biće nije to. Ono je sve odjednom. Ljudsko biće, takođe, *nije jedno* i nedeljivo. Ono je *dvostruko* u svojoj prirodi, jer tek muški i ženski pol, kao i njihov međudnos, konstituišu *čitavo* ljudsko biće.

Stoga, bez obzira – *pa čak i s obzirom* – na to što je veliki deo ljudske istorije *bio* istorija muške dominacije nad ženama, ipak se ne može prenebregnuti činjenica da je i takav nepravedan odnos predstavljao ne jedinu i večnu, već tek izvrnutu, pervertiranu stranu *moгуćeg* odnosa polova – ne samo jednog pola *nad* drugim, već jednog *sa* drugim i jednog *pored* drugog. Dosadašnja istorija polne razlike i polnih odnosa je, nažalost, uglavnom bila svedena na odnos jednog (muškog) pola *nad* drugim (ženskim), pri čemu su oba pola ostala *uskraćena* za onaj drugi bitan, ali njima *nepristupačan i odvojen, deo ljudskosti*.

Jednodimenzionalna i crno-bela tumačenja odnosa među polovima kao neproblematizovanog odnosa dominacije i subordinacije, bez trunke sumnje ili „ostatka“, smatra Gerda Lerner, davno su izgubila na svom značaju, ali se, nažalost, feminističke teoretičarke njega *još uvek čvrsto drže*. Ona čak ističe da je „najveći deo teorijskih radova modernog feminizma, počevši od Simon de Bovoar /Simone de Beauvoir/, pa sve do danas, *bio aistorijskog karaktera* i zanemarivao feministička *istorijska* izučavanja. To je u ranim danima novog talasa feminizma bilo razumljivo jer je znanje o *ženskoj istoriji* tada bilo oskudno, ali u osamdesetim godinama, kada su u izobilju dostupni izvanredni naučni radovi o *ženskoj istoriji*, i dalje se *održava ta udaljenost* između istorijskih izučavanja i feminističke kritike (...), tako da radovi učenjaka o *ženskoj istoriji nisu postali sastavni deo zajedničkog diskursa*“ (Lerner, 1986: 3, podvukla Ž. P.).

Zanimljivo je ukazati na to da Gerda Lerner uzroke ovakvog odnosa prema *ženskoj istoriji* ne traži pre svega u aistorijskim nedostacima feminističke kritike, već ih, iz stidljive obzirnosti prema „sestrinskoj solidarnosti“, prilično nategnuto nalazi u neodređenom „konfliktnom i vrlo problematičnom odnosu žena

prema istoriji“ (Lerner, 1986:3). No, bez obzira na svu obazrivost Gerde Lerner da ne „optuži“ i ne ukaže direktno na nedostatke feminističkih teorija, ipak nas ona sasvim jasno navodi na važno i nezaobilazno pitanje: nisu li feminističke teoretičarke, u svom *izvornom* i „pravednom“ naporu da sagledaju i kritikuju polnu asimetriju i mušku dominaciju nad ženama, koja polove smešta u *različite svetove*, sa različitim sudbinama, na neki njima još neprimetan i nevidljiv način zapravo *interiorizovale i ponovile isti taj asimetrični dualizam polova koji su tako zdušno kritikovale?*

Ili, da se upitamo preciznije: nije li Šeri Ortner /Sherry Ortner/ (Ortner, 1983), u svom pokušaju da odgovori na pitanje da li je *žensko* spram *muškog* isto što i *priroda* spram *kulture*, kao i u svojoj kritici kulturnog (zapadnog, pre svega) sistema (koji opoziciju između prirode i kulture *poistovećuje* sa opozicijom između ženeimuškarca), zapravo taj isti *dualizam ponovila*, u svom naporu da dokaže da žene *nisu samo priroda*? Ona je jasno ukazala na to da se u skoro svim društvima žena definiše kao *bliža prirodi*, jer su njeno telo i njena biološka svojstva čvršće zarobljeni i ograničeni zakonima vrste. Time su se njen svet i njena sudbina najčešće poistovećivali sa *nižim svetom – svetom prirode*, dok se muškarcu, zbog njegove veće i lakše sposobnosti transcendiranja vlastitih prirodnih (bioloških) odrednica, pripisivao onaj *viši svet – svet kulture*. Njena osnovna namera je bila da dokaže kako se razlika između prirode i kulture *ne nalazi na tom mestu*, već da je upravo *mesto razlike*, kao i sama razlika, rezultat specifične *kulturne operacije* kojom sâm čovek jedan deo svog društvenog bića doživljava i definiše kao *manje vredan* (jer je suviše blizu prirode), a drugi kao *superiorniji* (jer nije toliko zarobljen zakonima vrste). Šeri Ortner smatra da se takvim neopravdanim i isključivim smeštanjem žene u sferu prirode negira i zanemaruje ženina neosporna društvena, istorijska, kulturno posredujuća i

preobražavalačka uloga u prelasku sa prirodnog na društveno – u činu rađanja, odgajanja dece, uzgajanja bilja, spremanja hrane.

Međutim, postavlja se pitanje nije li Šeri Ortner, upravo u svom naporu da *dokaže* kako žene *nisu* manje vredne jer su bliže *prirodi*, zapravo samo ponovila, ili čak „oživila“, tu istu opoziciju između prirode i kulture. U naporu da dokaže kako žena *nije priroda*, Šeri Ortner nije došla do toga da posumnja u samu valjanost i legitimnost argumenta o opoziciji između prirode i kulture, kao jedne od fundamentalnih pretpostavki društvenosti. Ona je, dakle, tu opoziciju *zadržala* i samo je pomerila tako da u svet kulture bude, naravno s punim pravom, uključen i ženski deo (kulture) stvarnosti. Time je, na posredan način, Ortner samo još pojačala tako čest argument da je *osnovna* karakteristika ljudskog bića *odvojenost*, udaljenost i nesvodivost na prirodu.

Međutim, upravo se u savremenim antropološkim proučavanjima takva neproblematizovana i rigidna opozicija između prirode i kulture ozbiljno dovodi u pitanje. Stanovište da „*kultura nije priroda, ali je priroda u potpunosti kulturni koncept*“ (Schneider, 1972), postaje sve prisutnije. Ta opozicija postaje predmet ozbiljnih antropoloških ispitivanja, u kojima se traže (istorijski) koreni njene tako sveprisutne i sporazumljive naučne *legitimnosti*. Još važnije, ta se opozicija u novim istraživanjima *postavlja u istorijski kontekst nastajanja društvenih nauka*, smešta se u doba njihovog uobličavanja, kada je „*priroda versus konvencija, physis versus nomos*, opozicija između prirode i kulture postala integralan deo zapadne metafizike“ (Horigan, 1988: 2). Stiven Horigan /Stephen Horigan/ ističe kako su *konceptije kulture* čija je suština suprotstavljena (ne-ljudskoj) prirodi, kao i *konceptije ljudskog* kao sasvim različitog od životinjskog, nasleđe prosvetiteljstva koje je i danas ostalo centralni deo modernih društvenih teorija.

Horigen se ne zadržava na ovoj konstataciji već postavlja osnovno pitanje: *koja je funkcija ovih opozicija u društvenim naukama?* Odgovor na ovo pitanje on nalazi u činjenici da je „opozicija između prirode i kulture bila upotrebljena kao pokušaj da se ‘utemelje’ društvene nauke, da se legitimiše i opravda njihovo postojanje kao autonomnih disciplina. S jedne strane, ova razlika društvenim naukama daje njihov vlastiti predmet i opravdanje – kulturu. S druge strane, ona omogućava princip razgraničenja onoga što kultura nije, i što, dakle, ne potpada pod društvene nauke. Ovo je postignuto obeležavanjem kulture kao zaokružene i sjedinjene sfere fenomena: odeljene ‘ravni’ stvarnosti. Kultura postaje konačna odrednica ljudske vrste, to jest, posedovanje kulture je ono što ljudska bića odvaja od životinja“ (Horigan, 1988: 4).

Opozicija između prirode i kulture je, dakle, imala svoj jasan istorijski značaj i funkciju u utemeljivanju predmeta društvenih nauka. U tom smislu, takvo konsekventno insistiranje na shvatanju prirode kao *one strane* ljudskog koje je po svemu *ne-kulturna*, *ne-razumna*, samo (irelevantnog) biološkog i telesnog karaktera, bilo je neophodno kako bi se učvrstila njena *suprotnost*, to jest *kultura*. Na taj način priroda, pa prema tome i *ljudska priroda*, u potpunosti je ostavljena u sferi udaljene i razdvojene „*niže*“ *vrste stvari*. To je, međutim, u velikoj meri odredilo i znatno suzilo i samo *razumevanje ljudskog*, jer je *priroda* (ljudska priroda) ostala nedovoljno integrisana, *izvan razumevanja ljudske suštine*. Ovakvo oštro suprostavljanje prirode i kulture još je nedovoljno problematizovana tema u antropologiji. Stoga, Šnajderova /Schneider/ krilatica da „*kultura nije priroda, ali je priroda u potpunosti kulturni koncept*“ predstavlja, zapravo, *tek nacrt*, uvod u jedno moguće, buduće mišljenje o odnosu prirode i kulture koje se ne bi zasnivalo na nepomirljivoj suprotnosti, već na novom razumevanju *društvenosti (ljudske) prirode* i prirodnosti ljudske društvenosti.

U želji da istakne negiranu, u biologiju prisilno smeštenu i zanemarenu žensku društvenost, Šeri Ortner je, nažalost, zanemarila važnu, ali, za rane sedamdesete godine možda još preranu, paradoksalnu ili čak neprihvatljivu činjenicu – žensku *izvorno društvenu*, ali i *nesvodivu specifičnost*, koja upravo proizlazi iz njene veće *bliskosti sa prirodom*. Za razliku od ranijih vremena, danas, u eri nove ekološke osvešćenosti, nije više „sramota“ niti „uvreda“ biti blizak prirodi, jer je ona dimenzija ljudskog. Priroda nije nešto *izvan* ili *ispod* nas, već je ona *u* nama, i mi *u* njoj. Zaustavljajući se, dakle, pred ovim izazovom, ona je u stvari zaista pred mogućnošću drugačijeg, integralnijeg, *dijaloškog* razumevanja odnosa između prirode i kulture.

Drugačije razumevanje *društvenosti prirode i prirodnosti kulture* otvara mogućnost prevazilaženja heuristički neplodne i „zardale“, krute i nepomirljive opozicije. Imajući u doba konstituisanja društvenih nauka *ulogu instrumenta* u izgradnji predmeta društvenosti, ova opozicija danas sve više postaje samo *ostatak prošlosti*, i ključna *prepreka* drugačijem razumevanju kako ljudskog, društvenog, kulturnog, tako i prirodnog, životinjskog i svega ostalog „ne-ljudskog“.

Ovakvim tumačenjem ljudski svet gubi svoju neupitnu superiornost, zasnovanu na *nepobitnoj razlici* u odnosu na prirodni svet, i postaje, na izvestan način, *prirodniji*, kao što, isto tako, priroda gubi inferiornost, kao nešto definitivno tuđe čoveku, jer je „ne-ljudsko“, i postaje time *društvenija*. Tako ljudska društvenost postaje na temeljniji način prirodna, a priroda, takođe, na temeljniji i dalekosežniji način postaje integralan deo ljudske društvenosti, njena okolina, ali i *mesto i oblik* prirodnog i kulturnog obitavanja ljudskog bića.

LITERATURA:

- Bachofen, Johan Jakob (1990), *Matrijarhat*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića.
- Benston, Margaret (1969), „The political economy of women“, *Monthly Review*, Vol. 21, No. 4.
- Bordo, Susan (1990), „Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism“, u Nicholson (1990).
- Borneman, Ernest (1975), *Das patriarchat*, Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Cowie, Elizabeth (1978), „Woman as Sign“, *M/F*, No. 1, London.
- Dalla Costa, Mariarosa and Selma James (1972), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol: Falling Wall Press.
- Engels, Fridrih (1950), „Poreklo porodice, privatne svojine i države“, u Karl Marks i Fridrih Engles, *Izabrana dela*, tom II, Beograd: Kultura.
- Erlich, Vera St. (1971), *Porodica u transformaciji*, Zagreb: Liber.
- Flax, Jane (1990), „Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory“, u Nicholson (1990).
- Hartmann, Heidi (1976), „Capitalism, patriarchy and job segregation by sex“, u Blaxall and B. Reagan (eds.), *Women and the Workplace: The Implications of Occupational Segregation*, Chicago: University of Chicago Press.
- Horigan, Stephen (1988), *Culture and Nature in Western Discourses*, London & New York: Routledge.
- Humm, Maggie (1989), *The Dictionary of Feminist Theory*, New York & London: Harvester Wheatsheaf, Simon & Schuster International Group.
- Leacock, Eleanor Burke (1972), „Introduction“, u Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, London: Lawrence

and Wishart.

Lerner, Gerda (1986), *The Creation of Patriarchy*, Oxford: Oxford University Press.

Maine, Henry James Sumner (1961), *Ancient Law*, London.

McClennan, John F. (1865), *Primitive Marriage*, London.

Morgan, Luis H. (1981), *Drevno društvo*, Beograd: Prosveta.

Nicholson, Linda J. (ed.) (1990), *Feminism/Postmodernism*, New York and London: Routledge.

Ortner, Sherry (1983), „Žena spram muškarca kao priroda spram kulture“, u Papić & Sklevicky (1983).

Papić, Žarana & Lydia Sklevicky (ur.) (1983), *Antropologija žene*, Beograd: Prosveta.

Papić, Žarana (1989), *Sociologija i feminizam*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.

Rich, Adrienne (1976), *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York: W. W. Norton.

Rubin, Gayle (1983), „Trgovina ženama: beleške o političkoj ekonomiji polnosti“, u Papić & Sklevicky (1983).

Schneider, David (1972), „What is Kinship About?“, u Reining P. (ed.), *Kinship Studies on the Morgan Centennial Year*, Anthropological Society of Washington, Chicago: University of Chicago Press.

Secombe, Wally (1973), „Housework Under Capitalism“, *New Left Review*, No. 83.

Seymour-Smith, Charlotte (1986), *Macmillan Dictionary Of Anthropology*, London & Basingstoke: Macmillan Reference Books, Macmillan Press Ltd.

Sontag, Susan (1981), „Žene, umetnost, politika“, *Kultura*, br. 54.

Updike, John (1990), „Venus and Others“, *Michigan Quarterly Review*, Vol. 29, No. 4.

Vezel, Uve (1983), *Mit o matrijarhatu*, Prosveta, Beograd.

Westermarck, Edward (1914), *Marriage Ceremonies in Morocco*, London.

Problem odnosa priroda/ kultura i mogućnost zasnivanja antropologije (epistemološke) prošlosti*

Kao jedna od osnivačica *Centra za ženske studije*, Žarana Papić je učestvovala i u osmišljavanju i realizaciji obrazovnih programa Centra. Od prvog, tada još eksperimentalnog programa koji je ustanovljen 1992. godine, ona je vodila kurs o antropologiji polnosti u okviru kojeg je posebna pažnja posvećivana kritičkom preispitivanju dve ključne opozicije u antropologiji i drugim društvenim i humanističkim disciplinama: priroda/kultura i pol/rod. Iako opozicija priroda/kultura ima dugu istoriju u zapadnoevropskoj intelektualnoj tradiciji, u antropologiji se ova dihotomija najčešće vezuje za simboličko-strukturalnu perspektivu Levi-Strosa /Levi-Strauss/ u kojoj je korišćena kao osnovno analitičko sredstvo. Sama Žarana Papić, koja je prva u domaćoj nauci dala celovitu kritiku ovog modela znanja, ocenjuje da delo Levi-Strosa predstavlja „konačno dovršenje takvog koncepta antropološke nauke čiji se predmet zasniva na opoziciji priroda/kultura“. U okviru ovog tumačenja koje su, paradoksalno, prihvatile i neke feministički orijentisane antropološkinje (npr. Šeri Ortner / Sherry Ortner/) uspostavljena je pogrešna dijalektika između prirode i ženske polnosti i postulirano da je polnost biološka kategorija koja ženu, zbog njene biološke funkcije rađanja, smešta na stranu prirode, čime se ona označava kao manje kulturno značajna. Nasuprot tome, Žarana Papić je već u nekim svojim ranijim tekstovima istakla da se o ljudskoj polnosti

* „Problem odnosa priroda/kultura i mogućnost zasnivanja antropologije (epistemološke) prošlosti“, *Sociologija*, Vol. XXXVII, br. 3, 1995: 277-299.

može misliti i govoriti samo kao o društvenoj i kulturnoj kategoriji, i pojam polnosti, osobito od 1992. godine, koristi u tom značenju. Na taj način želi da naglasi da je opozicija priroda/kultura, kao i iz nje izvedena opozicija pol/rod, neodrživa. Njen angažman posvećen dekonstrukciji ove dve dihotomije, koji se može pratiti od *Antropologije žene* (1983), preko teksta „Telo kao ‘proces u toku’“ (1992) svoj vrhunac doseže u doktorskoj disertaciji „Dijalektika pola i roda – savremena tumačenja odnosa priroda/kultura u socijalnoj antropologiji“ koja je odbranjena 1995. godine na Odeljenju za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Ovaj tekst predstavlja sažetu verziju tog rada koji će u celini biti objavljen dve godine kasnije pod naslovom *Polnost i kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji* (Beograd: Biblioteka XX vek, 1997).

Pojmovi priroda i kultura, razumevanje i tumačenje njihovog odnosa, te pronalaženje onog prelomnog svojstva kulture koje čini mesto razlike u odnosu na prirodu i predstavlja suštinu ljudskog sveta i ljudske egzistencije, fundamentalni je antropološki problem koji ovu disciplinu prati od njenog nastanka.¹ Tako je u antropologiji jedan od dominantnih, a često i jedinih, analitičkih instrumenata razumevanja ljudskog sveta bio postavljanje onog što ljudski svet jeste naspram onoga što je ljudska misao mogla zamisliti da nije – a to je bila priroda, životinjski svet, svet nežive materije, itd.² Ovakvim

1 Ovaj tekst je skraćena i prerađena verzija prve glave doktorske disertacije „Dijalektika pola i roda – savremena tumačenja odnosa priroda/kultura u socijalnoj antropologiji“, odbranjene maja 1995. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Budući da, zbog ograničenosti prostora, ovom prilikom središte interesovanja predstavlja mogućnost zasnivanja jedne antropologije (epistemološke) prošlosti, bilo je neminovno uvodna razmatranja o opoziciji priroda/kultura (kao još uvek nereflektovanom nasleđu antropologije) ostaviti samo u naznakama, i izostaviti konkretnu analizu i istoriju opozicije pojmova priroda/kultura u socijalnoj antropologiji, koja inače u disertaciji zauzima priličan prostor.

2 O formama antropološkog mišljenja koje specifičnost ljudskog definiše suprotstavljanjem raznovrsnim oblicima „prirode“, kao što su životinjske vrste, primati, „plemeniti“ ili „brutalni“ divljak (vid. Horigan, 1988).

tumačenjem specifičnosti ljudskog na osnovu prelomne razlike u odnosu na prirodu, antropologija je bila i ostala u epistemološkom poretku zapadne filozofije, a naročito metafizike.

Ideja da kultura označava i „dokazuje“ autonomnost i jedinstvenost ljudskog postojanja, da je ona sve ono što priroda *nije*, te da samim tim ona nosi svu dubinu značenja i suštinu ljudskog koje je u bitnoj opoziciji sa svim onim što je ne-ljudsko, jeste ideja koja je zapravo omogućila nastanak i razvoj antropološke discipline (Horigan, 1988). Ova ideja o kulturi zasnovanoj na opoziciji s prirodom, od samih početaka je ležala u srži razumevanja njenog predmeta a i danas ona čini dominantni, mada ne i jedini, okvir antropološkog diskursa.

U tom smislu, kritička analiza *kako* sociokulturna antropologija „misli“, „vidi“ i „razrešava“ problem odnosa priroda/kultura je višestruko značajna. Pre svega, to kako antropologija „misli“ o ovom odnosu značajno utiče na to kako i šta će se podrazumevati pod prirodom, a šta pod kulturom – te će se tako sasvim jasno pokazati šta, u stvari, antropologija smatra svojim predmetom, a šta ne. To znači da je i u antropologiji mišljenje razlike kao opozicije jedan od bitnih konstituenata mišljenja identiteta. Analiza antropološkog tumačenja odnosa priroda/kultura posebno je značajna i zbog toga što pruža mogućnost da se prati njegova procesualnost, istoričnost, kulturno/istorijska obojenost, kao i specifične konfiguracije pojmova priroda i kultura, te na taj način i svojevrsna genealogija mišljenja o ovom odnosu. To što se u antropologiji genealogija mišljenja o ovom odnosu najčešće javlja kao *genealogija opozicija* priroda/kultura, predstavlja izazov samorefleksiji antropologije kao discipline – i pravi antropološki problem.

Istrajno opstajanje rigidne i (kulturalistički) dogmatske pretpostavke o opoziciji priroda/kultura u antropologiji ukazuju nam,

sa svom ozbiljnošću, da se ova „univerzalnost“ antropološkog mišljenja opasno zadržava i produžava čak i onda kada su stvarni, naučni i istorijski koreni za njeno naglašavanje izgubili svoj razlog postojanja. U tom je smislu za antropologiju od fundamentalnog značaja upitati se koji su stvarni razlozi za opstajanje takve „metafizičke opozicije“ kao istrajnog saputnika antropologije – i još dalje, uputiti se u ozbiljno problematizovanje ovakvog koncepta kulture zasnovanog na opoziciji spram prirode, jer nam takav koncept nikako ne može pomoći da na primereniji način protumačimo odnos priroda/kultura. Razlog je jednostavan – upravo je ono što se smatra predmetom antropologije – to jest sam koncept kulture – glavni proizvod takve stroge opozicije. Pozivajući se na Šnajdera /Schneider/ koji kaže da „kultura nije priroda, ali je priroda u potpunosti kulturni koncept“ (Schneider, 1972), možemo dodati i to da je i samo antropološko mišljenje o tome šta ljudsko jeste, a šta nije, mišljenje o odnosu/opoziciji između prirode i kulture, zapravo i samo proizvod kulture.

Upravo zbog toga je problem odnosa priroda/kultura od ključnog značaja za antropologiju. On je, pre svega, pravi antropološki problem, jer se njime određuje ono što je specifično ljudsko. On je imao istorijski/epohalni značaj za antropologiju jer su se njime „očevi osnivači“ antropologije poslužili kako bi na dominantnom principu opozicije, ustanovili i utemeljili ono što je suštastveno ljudsko, a samim tim i ono što je suštastveno antropološko. No, istovremeno to je i *problem antropologije*, jer u korenu dotiče osnovne elemente izgradnje antropološke nauke kao „istorijskog instrumenta“ kojim se ovaj problem shvata i tumači. Problematizovanje takvog viđenja odnosa priroda/kultura koji se vidi isključivo kao opozicija nepremostivih različitosti, jednako kao i kritička analiza funkcije ove opozicije u izgradnji antropologije kao discipline, stoga je od izuzetnog značaja – i to u dvostrukom smislu:

1. historiografski – jer nam osvetljavanje genealogije ove opozicije u antropologiji omogućava praćenje istorije same discipline, rekonstrukciju njenog kretanja i razvoja;

2. hermeneutički – jer savremeno preispitavanje antropologije u svetlu novijih kretanja koja nisu zasnovana na principu rigidne opozicije priroda/kultura nužno nameću pitanje: šta je antropologija danas, i šta ona može biti u novoj perspektivi ako joj „oduzmemo“ ono na čemu je izrasla i stasala kao naučna disciplina – opoziciju priroda/kultura? Da li je i dalje nužno zadržavati opoziciju priroda/kultura kao nužan preduslov i *modus (sine qua non?)* potvrđivanja autonomije antropologije kao nauke? Zar se nije otišlo dalje od početnih motiva iz doba stvaranja i izgrađivanja njenog predmeta i digniteta kao akademske discipline? Da li je, takođe, nužno zadržati ovu opoziciju i zbog toga što nam ona, pomažući da definišemo kulturu kao ljudsku suštastvenost kojoj nema ničeg sličnog, istovremeno daje osnovu za potvrđivanje i čak naučno dokazivanje ljudske suštine – jedinstvenosti koja se razlikuje od svega u svetu prirode? Da li to onda znači da je temelj definisanja ljudskosti i njene nesvodive svojstvenosti bio, i još uvek je zasnovan na rigidnoj, problematičnoj i prevaziđenoj opoziciji priroda/kultura? Da li još uvek važi sledeći vid ubedljivog zaključivanja:

1. „suština“ antropologije je ljudsko;
2. „suština“ ljudskog je kultura;
3. „suština“ kulture jeste opozicija spram prirode. Ljudsko, dakle, jeste i mora biti u opoziciji s prirodom?

Da li je ova koncepcija ljudskog koja je očigledno istorijski proizvod takvog koncepta kulture koji podrazumeva njenu rigidnu opoziciju spram prirode, ali time i negaciju same prirode ljudskog – i danas dovoljna i zadovoljavajuća?

*Antropološko nasleđe i mogućnost zasnivanja jedne antropologije
(epistemološke) prošlosti*

Opozicija priroda/kultura ima dugu istoriju i predstavlja jednu od trajnih odlika zapadnog mišljenja. U svojoj knjizi *Nature and Culture in Western Discourses*, Stiven Horigen /Stephen Horigan/ (1988) bavi se analizom istrajnog opstajanja ove opozicije ukazujući na to da je jedan od njenih ključnih izvora antička filozofija. Kao jedan od korisnih primera on navodi Platonov dijalog *Kratil* u kojem se raspravlja o odnosu između reči i stvari, to jest o adekvatnosti jezičkog izraza „prirodnoj svojstvenosti stvari“. Zbog mnogostrukih implikacija za temu ovoga rada, posvetićemo mu naročitu pažnju. U ovom dijalogu *Kratil* razvija tezu da jezik treba tačno, to jest *adekvatno*, kako se u ovom dijalogu insistira, da odražava svet i da reči treba da predstavljaju i izražavaju suštinsku prirodu stvari, a ne da budu rezultat dogovora:

adekvatnost reči (je) po prirodi svojstvena svemu što postoji i ... ta reč nije ono čime se pojedinci dogovore da nazivaju neku stvar (Platon, 1988: 21).

Prema njemu, dakle, postoji „prirodno svojstven“ odnos između reči i onog što te reči treba da predstavljaju i izražavaju. Za razliku od njega, međutim, Hermogen tvrdi kako reči nisu „prirodan“ odraz i istina stvari već su rezultat konvencije i dogovora, što znači da ne postoji nužan, to jest jedini odnos između reči i „prirodne svojstvenosti“ predmeta imenovanih u jeziku:

... ne mogu sebe da uverim da postoji neka druga adekvatnost reči osim dogovora i saglasnosti ljudi. Meni se, naime, čini da je pravo ime neke stvari ono kojim nju neko nazove, a ako ga opet promeni i ono prvo više ne upotrebljava, drugo ime

nije nimalo neadekvatnije od prethodnog... Jer nijedan naziv ničemu nije svojstven po prirodi, nego po običaju i navici onih koji su navikli da ga upotrebljavaju (Platon, 1988: 22).

Platon sa ovim oprečnim tezama polemiše tako što se slaže sa Kratilovim argumentom da imena, po definiciji, moraju adekvatno odražavati prirodnu suštinu imenovanih stvari. Dilemu da li je moguće lepše i pouzdanije *stvari* saznavati *pomoću reči* ili pak pomoću *njih samih* on jasno rešava opredeljujući se za to da „ne treba da se pođe od naziva, nego (od toga) da biće mnogo pre treba da se saznaje i da se istražuje na osnovu sebe sama, a ne na osnovu reči“ (Platon, 1988: 55). Čak se slaže i s tim da i sami zvuci, ako im je svrha da imenuju predmet, moraju tom predmetu sličiti. Ali Platon ukazuje i na slabost Kratillove teze činjenicom postojanja raznih (grčkih) dijalekata, pa je prema tome i mogućnost da različite modifikacije reči, glasovi drugačijih svojstava mogu predstavljati istovetan predmet. To znači da, ipak, imena predstavljaju konvencije sankcionisane običajem. Osim toga, on jasno ističe da je reč „izvestan instrument za proučavanje i za razlučivanje suštine“ (Platon, 1988: 26), i da se u davanju naziva, a to on smatra *radnjom*, nikako ne mogu zanemariti kontekst, „vreme prikazivanja“ i uloga subjekta koji naziva i time „prikazuje“.

„Reč je onda, kako se čini, prikazivanje glasovnim sredstvima onoga što se prikazuje, čemu, u trenutku prikazivanja, onaj koji prikazuje daje naziv glasovnim sredstvima“ (Platon, 1988: 37, podvukla Ž. P.). Međutim, iako se slaže sa tim da je „nužno da se nekako i dogovor i navika tumači kao sastavni deo u saopštavanju onoga što podrazumevamo što govorimo“ (Platon, 1988: 52), Platon se nikako ne slaže sa Hermogenovom tvrdnjom o proizvoljnosti, to jest neadekvatnosti jezika kao konvencije kojom se imenuje „priroda stvari“, i to iz dva razloga:

Prvo, jer smatra da čin imenovanja nije sasvim proizvoljan čin, dostupan svima, niti je samo njegovo svojstvo konvencionalnosti pravi dokaz da je sama suština stvari proizvoljna i prepuštena ljudskoj moći reči da nameću „istinu“ o njoj. Jer, ako bi značenja reči bila puki proizvod neposrednog i uvek specifičnog konteksta u kojem se koriste, to jest, ako, na primer, neku osobu jedan govornik može nazvati čovekom a drugi magarcem, onda bi bilo nemoguće razlikovati istinu od laži, mudrost od ludosti. Ovo za Platona nikako nije valjan argument koji bi dokazivao kako je neka opšta i univerzalna suština stvari tek promenljiva posledica konvencije. Naprotiv, on ukazuje na to da ovde izlazi na videlo, to jest pokazuje se jedna *druga* suština koju jezik izražava – suština različitih ljudskih svojstava jer „činjenica da postoje i mudri ljudi i lude pokazuje da i mudrost i ludost imaju svoju suštinu, suštinu uhvaćenu jezikom“ (Horigan, 1988: 1). Osim toga, ni sama „pomisao imenovanja“ (suštine) stvari nije za Platona nimalo proizvoljna i njime se ne može baviti bilo ko već je taj proces prikazivanja realnosti – akt imenovanja – delo dijalektičara, onog koji je vešt u upotrebi reči jer „proučavanje reči nije neka beznačajna nauka“ (Platon, 1988: 21)

Drugo, čak i onda kada dopušta „značajan uticaj koji... saglasnost i dogovor imaju na adekvatnost reči“ (Platon, 1988: 52), Platon i dalje daje primat težnji da reči sliče suštini stvari pa je onda konvencija tek zamenjuje ili je nadopunjava, jer kaže: „Meni se, dabome, sviđa da reči budu slične predmetima u što većoj meri, iako se bojim da, kako reče Hermogen, u stvari, baš to *uspostavljanje sličnosti* ne bude mučno i da ne bude nužno da kod utvrđivanja adekvatnosti reči *pribegnemo* i tom krajnjem metodu – dogovoru“ (*Ibid.*, podvukla Ž. P.).

Tako, odbacujući Hermogenovo stanovište o jezičkoj i kontekstualnoj situiranosti „prirodne svojstvenosti“ stvari čija „istina“ zavisi od jezika, od subjekata koji govori i vremena u kojem govori, i time, i

pored svoje naglašene sklonosti da reči svojom sličnošću *odražavaju* suštinu stvari, Platon ipak, makar i delimično i tek kao nadopunu toj „gladi za sličnošću“, uvažava ulogu konvencije u imenovanju stvari i određivanju njihovog značenja. Ovakva Platonova pozicija upućuje Horigena na zaključak da se „ovaj dijalog završava neodlučno, i opozicija između prirode i konvencije ostaje nerešena. Priroda *versus* konvencija, *physis versus nomos*; opozicija između prirode i kulture postala je integralni deo zapadne metafizike“ (Horigan, 1988: 2).

Međutim, čini se da je ishod ovog dijaloga o jeziku i suštini stvari, to jest dijaloga o tome da li je „lepše i pouzdanije“ saznavati stvari *pomoću naziva* ili *pomoću njih samih*, samo na prvi pogled neodlučan. Jer, u svome jasnom opredeljenju da „prirodnu svojstvenost“ stvari treba saznavati pomoću njih samih, a ne pomoću reči, Platon, paradoksalno, zastupa mišljenje da je oko „suštine stvari“ zapravo potreban samo *jedan dogovor*, to jest dogovor kako im je moguće dati *jedno ime* u kojem „dominira ona suština stvari koja se manifestuje u nazivu“ (Platon, 1988: 29), i to „načinom i sredstvom koji je njima prirodno svojstven da nazive daju i da budu nazvane, a ne onako kako bismo mi želeli...“ (Platon, 1988: 25). Tako bi, poput bogova, i ljudi trebalo da stvarima „daju ona imena koja su po prirodi“ (Platon, 1988: 26), jer postoji nešto što Platon naziva „adekvatnošću reči“, a ona se sastoji u tome da reč i „pokazuje prirodu stvari“ (Platon, 1988: 43).

Na ovaj način, naizgled paradoksalno, Platon zastupa stanovište koje dijaloški pokušava da opovrgne jer, ne mogavši se odreći jezika kao instrumenta za „razlučivanje suštine“, traži jednu reč, jedno ime i naziv koji bi bio „adekvatna“ manifestacija suštine neke stvari. A ta jedna reč koja „pokazuje“ prirodu neke stvari jeste, u svom dubljem istorijskom i epistemološkom smislu, tek jedan dogovor o tome šta „priroda“ neke stvari jeste i šta je to što je zaista suštinski „pokazuje“.

Osim toga, paradoksalnost Platonove pozicije između reči kao adekvatnog izraza neke prirodne svojstvenosti stvari i reči kao konvencije o stvarima moguće je analizirati i čitati na još jedan način, to jest uočavajući da je ovaj paradoks upravo samo svojstvo ovog dijaloga. Jer, Platon ovde postavlja pitanje:

Da li će onda govoriti ispravno onaj ko govori upravo *onako kako se njemu čini da treba da govori*, ili će onaj koji govori o stvarima na način i sredstvima koja su im od prirode svojstvena da kazuju i da budu kazane, uspeti da odista nešto saopšti; *u suprotnom slučaju, promašiće i ništa neće postići?* (Platon, 1988: 24, podvukla Ž. P.)

Ovaj dijalog se zapravo može čitati i kao dinamično dogovaranje oko toga šta koji od učesnika podrazumeva pod svojim stanovištem, pa i Platon svoje mišljenje o tome kako „ispravno“ imenovati prirodu stvari i ne postavlja kao apsolutno važeće već spontano priznaje: „Što se mene tiče, Kratile, *ni ja se sam ne bih zakleo u ono što sam rekao*, već sam samo razmatrao sa Hermogenom onako kako mi se činilo“ (Platon, 1988: 43, podvukla Ž. P.). Dakle, sama praksa dijaloga ispostavlja nemogućnost da odgovor na pitanje o tome kako treba „adekvatno“ i „prirodi svojstveno“ imenovati stvari bude išta drugo do *dogovaranja konvencije* o tome šta jeste predmet rasprave i razlučivanja različitih mišljenja u kojima su, kako nam Platon poručuje, „reči dogovoreno određene, i ... predstavljaju predmete samo onima koji učestvuju u dogovoru i koji predmete poznaju unapred“ (Platon, 1988:50).

No, i pored paradoksalnosti vlastite pozicije, Platon ne odustaje od svoje sklonosti da stvari saznaje „pomoću njih samih“. Vera u to da ono što čovek (čovek uopšte?) jednom rečju *jednom imenuje* kao stvari, samim tim, bez pogovora i jednom za svagda, može

i treba da adekvatno predstavlja i izražava samu suštinu stvari, to jest njegovu prirodnu svojstvenost kao istinu, ukazuje nam na vrlo dugu, nereflektovanu samouverenost zapadnog uma kako samo on „misli“ samu suštinu stvari, te stoga sebe postavlja kao apsolutno merilo i kao punu reč, svojim glasovima, slovima, to jest da ljudski akt imenovanja predstavlja takvu „operaciju“ kojom se apsolutno proniče i izražava suštinska priroda stvari, sasvim jasno uspostavlja istorijski situiran čovek – subjekt tog akta – kao „čovek uopšte“ i kao nosilac apsolutne istine o prirodi svih stvari.

Međutim, zbrka koja će iz ovoga nastati ne proizlazi iz toga što čovek jeste jedino biće koje daje „istinu“ stvarima, već je u tome što su iz te činjenice, to jest iz kontinuiranog *procesa davanja* „istine“ stvarima, kao samosvojne ljudske prakse odnošenja prema svetu, izvedeni i apsolutizovani produkti takvog procesa, a čin davanja *jednog* imena kao sama istina, kao suština svih stvari. U tom smislu, ako bismo ostali na primeru ovog Platonovog dijaloga, i ako bismo smatrali da se aktom imenovanja stvarima daje „istinито ime“ koje odražava njihovu punu suštinu, onda bismo uzalud ostali u prepirci da li samo ime izražava suštinu tako da joj čak slovom i glasom sliči, pri čemu bi onda svako odstupanje od te sličnosti dovelo u pitanje i samu „istinu“. Dakle, ostali bismo u uverenju da se aktom imenovanja stvarima treba i može dati jedno ime – jedna istina, jedna suština. Pri tome bismo onda potpuno zapostavili to da je akt imenovanja *proces*, da je on ta jedinstvena i kontinuirana ljudska radnja kojom se definiše, imenuje i iskazuje odnos prema stvarima tako što im se pridaje značenje, to jest „istina“, ali da jednog imena, jedne istine i jedne „suštine“ – nema.

Akt imenovanja je dakle ona ljudska radnja koja ostaje stalna, konstantna i u tom smislu „apsolutna“ i „adekvatna“, dok imena stvari imaju svoju istoričnost, procesualnost i – konačnost. Ona nisu

apsolutna, ona se mogu menjati, i ne razlikuju se samo u raznim jezicima, već i u raznim dijalektima. Tako Hermogen, na primer, svoju tezu obrazlaže klasičnom antropološkom argumentacijom: „Isto tako vidim da države katkada svaka za sebe imaju drukčiji naziv za istu stvar, i Heleni drukčije od ostalih Helena, i Heleni drukčije od barbara“ (Platon, 1988: 24). Ova Hermogenova „minimalistička“ tvrdnja da postojanje različitih *grčkih* dijalekata može biti osnovom za argument da različita imena ravnopravno mogu reprezentovati *isti* predmet, jasno nam govori o tome da je Platon pretpostavljao ne samo mogućnost jedne istine koja se potpuno izražava jednim imenom, već i to da se ta jedna istina može izraziti samo jednim jedinim, „izabranim“ grčkim dijalektom. Ne samo da su jezici varvara, prema ovom stanovištu, ne-jezici, već ni različiti grčki dijalekti nisu adekvatni jezici.³ Platonu, dakle, mogućnost „prave reči“ nosi i ima ne samo jedna reč već takođe i *jedna Grčka* kojoj ta jedna reč pripada. Tako iza njegove logocentričke težnje da jedna reč bude adekvatna prirodnom svojstvu neke stvari leži, između ostalog, i Platonov svojevrsan atinski etnocentrizam po kojem samo *jedna kultura* poseduje sposobnost za takvu „adekvatnost“.

Međutim, za razliku od Platona, Hermogen zastupa ideju da različitost reči kojima se imenuju stvari nije argument kojim se opovrgava ljudska aktivnost davanja istine stvarima. Njome se čak svaki put, i u svakoj razlici, afirmiše ljudski akt imenovanja stvari. Ono što se ovom različitošću opovrgava i, a to je možda još važnije, što se onemogućuje, jeste to da se tim aktom uspostavlja jedna reč kao jedina „adekvatna“ istina, to jest kao „sredstvo koje je od prirode svojstveno“ (Platon, 1988: 24).

3 Fuko /Foucault/, na primer, poriče mogućnost postojanja jednog jezika, osim ako se on ne napravi veštački kao „dobro stvoren jezik“, jer u spontanom jeziku „četiri elementa (rečenica, artikulacija, označavanje i derivacija) ostavljaju između sebe otvorene šupljine: pojedinačna iskustva, potrebe ili strasti, navike, predrasude, manje ili više budna pažnja – sve je to uslovlilo stvaranje stotinu različitih jezika, koji se ne razlikuju samo po obliku riječi, nego prije svega po načinu na koje te riječi odlikavaju predstavu“ (Fuko, 1971: 214–215, podvukla Ž. P.).

U ovom dijalogu, prema mom mišljenju, sadržana je srž problema kojim se ovde bavimo. Odnos između prirodne suštine, to jest „prirodne svojstvenosti“ stvari po sebi koja je *izvan* mogućnosti ljudske intervencije i koju ljudska reč (u širem smislu ljudska praksa) ima zadatak samo da adekvatno izrazi – i konvencije, to jest ljudski označene suštine, kontekstualne i „fleksibilne svojstvenosti“ ljudskog *dogovornog* obeležavanja značenja suštine stvari „onako kako im se čini“, jeste zapravo jedna od mnogih varijacija problema razumevanja i objašnjenja ljudskog sveta koji se, upravo kao jedan od oblika uređenja/razumevanja tog sveta, prezentuje u očiglednim, i na prvi pogled sasvim „prirodnim“ binarnim opozicijama između prirodnog i ljudskog – između prirode i kulture. Lista varijacija ovih binarnih opozicija prilično je velika:

Physis – nomos

Priroda – konvencija

Prirodno pravo – ljudsko pravo

Prirodni zakon – ljudski zakon

Prirodno stanje – društveno stanje

Prirodni poredak – običajni poredak

Prirodni poredak vrlina – društveni moral

Prirodna univerzalnost – društvena partikularnost

Prirodna trajnost – kulturna temporalnost

Prirodna ljudska priroda – društvena ljudska priroda

Prirodna ljudskost – kultivisana ljudskost

Primitivna društvenost – civilizovana društvenost

Prirodna svojstva – veštačka svojstva, itd.

Jedna od mogućih antropoloških interpretacija ovih binarnih opozicija je to da one, iako sebe proklamuju i postavljaju kao

„istinu“ o razdvojenosti prirodnih i ljudskih suština, a prirodu vide kao datost nezavisnu od ljudske/društvene delatnosti, zapravo najrečitije govore i potvrđuju upravo ono što žele da poreknu. To znači da nam mnogobrojne varijacije i forme opozicije priroda/kultura koje „dokazuju“ ili insistiraju na razdvojenosti, udaljenosti, nepremostivosti, oštroj suprotnosti ili „zakonitoj“ nespojivosti prirodnog i ljudskog sveta, u stvari govore o njihovoj povezanosti, bliskosti, dvosmernosti, kretanju i „klizanju“ napred-nazad i stalnom premošćivanju granica ova dva sveta, koja se navodno smatraju nepremostivim.

U tom smislu, moglo bi se reći da ove opozicije imaju „dvostruko dno“. Prvi vidljivi, ili slobodnije rečeno *javni sloj*, koji bi se još mogao nazvati i „manifestnim diskursom“, to jest diskursom koji sebe pokazuje kao ono što *želi da bude* i „misli“ da jeste – bio bi „zvaničan“ i „objektivan“ sud o dve odvojene realnosti, o jazu između prirodnog i ljudskog sveta. Njega čine stavovi i propozicije čija je namera da govore o nedvojbenoj „istini“ kako prirode tako i društva – „otkrićem“ njihove opozicije kao „prirodnog“ svojstva. Ovaj diskurs daje „izjave“ o tome šta priroda i kultura jesu kao odvojene realnosti. Drugi nevidljivi, ili *privatni sloj*, koji bi se mogao još slobodnije nazvati zamračenim diskursom, to jest diskursom koji to *ne želi da bude* i štaviše „misli“ da nikako nije – bio bi „nezvaničan“ i subjektivan, kontekstualno situiran, i zapravo nevoljan iskaz tek i samo o *jednoj* realnosti – realnosti ljudskog sveta.

Ova dvostrukost diskursa o odnosu priroda/kultura pruža mogućnost da se mnogobrojne varijacije opozicije priroda/kultura ne čitaju isključivo, niti prvenstveno kao objektivno saznanje o odnosu ova dva sveta, o vrstama njihove podvojenosti i suprotstavljenosti, o modusima *prelaska* iz prirode u kulturu (koji se u svom „manifestnom izdanju“ čine kao zavodljiva i „stvarna rešenja“ pretpostavljene nerešivosti ova

dva sveta⁴), već da se u njima pronalaze forme i varijacije tumačenja i uređenja samo jednog – ljudskog sveta.

U tom smislu moguć je postupak smeštanja mnogobrojnih varijacija opozicije priroda/kultura u kontekst ljudskih istorijskih poduhvata uređenja/razumevanja sveta, a ne samo u kontekst razmatranja šta može biti neka stvarna „istina“ o prirodi i kulturi u tim opozicijama. „Istina“ o ovim opozicijama, njihovoj konfiguraciji i „realnosti“, ma koliko to „nenaučno“ zvučalo, i nije pravi cilj ovoga rada. Mnogo zanimljivijim čini mi se pokušaj da sledim onaj trag koji upućuje na to da svi „objektivizirani“ sudovi o formama opozicije priroda/kultura imaju svoju, iako nemanifestnu, posebnu vrstu upotrebe – njihova svrha je mnogo više da nam govore, to jest da prosuđuju šta ljudski svet jeste, šta je bio, šta može ili treba da bude.

Opozicija priroda/kultura je u Zapadnoj kulturi, moglo bi se dakle strosovski reći, jedna od formi mišljenja o ljudskom, a ne samo ono što se „manifestuje“ da jeste, „objektivno“ mišljenje o prirodi i kulturi. Jedan od razloga za ovakvu tvrdnju je to da je u svim formama opozicije prirode i kulture moguće pronalaziti forme ne-opozicije, dvosmernosti, protoka, ukrštanja, premoščavanja i „klizanja“ samih pojmova prirodnog i društvenog – priroda tako „ulazi“ u društvenost/kulturu, kao što i društvenost „ulazi“ u prirodu. Isto tako, priroda „izlazi“ iz društvenosti, jednako kao što i društvenost „izlazi“ iz prirode. Tako je, grubo govoreći, moguće ukazati na to koliko je u formama mišljenja opozicije između prirode

4 Ovde, pre svega, mislim na dva najvažnija antropološka pokušaja razrešenja opozicije priroda/kultura koja se nalaze u *formama prelaska* iz prirode u kulturu: Morganovu evolucionu teoriju i Levi-Strosovu strukturalnu antropologiju, ali i na teorije društvenog ugovora, pre svega Žan-Žaka Rusoa /Jean-Jacques Rousseau/. U sva ova tri vida moguće je načelno naznačiti kako forme prelaska iz prirodnog u društveno stanje nisu zapravo prelasci iz prirode u kulturu, već, uslovno rečeno, forme prelaska iz jednog društvenog stanja u drugo, te hipotetička rekonstrukcija neke „prirode“ koja, u stvari, samo predstavlja logičnu i nužnu pretpostavku određenog tipa kulture.

i kulture sama priroda podruštvljena – a, s druge strane, koliko je sama društvenost oprirođena. Ili, kako bi rekao Roj A. Rappaport /Roy A. Rappaport/, „moglo bi se govoriti o tome da se kulture nameću prirodi jednako kao što se priroda nameće kulturama“ (Rappaport, 1971: 246). Priroda se, dakle, u ovakvom mišljenju opozicije postavlja kao jedna od posredujućih, ali i ciljanih formi legitimacije izvesnog „oprirođenog“ govora kulture, kao što se, s druge strane, i izvesni segmenti kulture, u vidu „postvarene apstrakcije“ (Bloh /Bloch/), pretvaraju u formu nekog za kulturu „ozakonjenog“ govora prirode kao „bijega u prirodu (umjesto)... sporazuma s poviješću koja se tako treba razviti“ (Bloch, 1977: 184).

Nužnost relativizacije i dezontologizacije antropoloških esencijalističkih pretežija, na svu sreću, bila je prisutna, kao i sama diskusija o prirodi/kulturi, od samih početaka discipline i bila je izazvana njenom drugom dominantnom odrednicom – otkrićem drugih kultura i nužnim poduhvatom dijaloga, pokušajem da se razume sva drugačijost „suštastvenosti“ ljudskog bića, koja se izražava i predstavlja ne samo jednim, već najrazličitijim imenima. No, da li je to sve? Da li će naše, zapadnjačke „suštine“ biti dovedene u pitanje samo time što ćemo prihvatiti i pozdraviti to da i druge kulture imaju svoje „suštine“, ravnopravne našima u svojim pokušajima uređenja ljudskog sveta? Osim toga, u pokušaju da razumemo druge, i uz svu opreznost da ne podlegnemo zavodljivosti zapadnih pojmova koji tako lako univerzalizuju svoju viziju sveta, nikako ne možemo sasvim izbeći, niti se sasvim odreći vlastitog dominantnog koda. On je, hteli mi to ili ne, naše sredstvo razumevanja drugih, jer „saznati... znači interpretirati: krenuti od vidljivog obilježja ka onome što je iskazano u tom obilježju i što bi bez njega ostala nijema riječ, uspavana u mraku stvari“ (Fuko, 1971: 99).

Da bismo uspjeli da oslušnemo i osvetlimo „neme kodove“ drugih kultura, neophodno je, pre svega, da ustanovimo njihovu tišinu, a to možemo tek pod uslovom da uopšte postoji onaj prvi, to jest naš preglasni kod. Da bi za nas taj drugi svet uopšte mogao postojati, moramo, iako s manjom ili većom distancom, biti ukotvljeni u vlastiti (prvi) svet. Ovaj uslov je, za Fukoa, na primer, uslov same etnologije, jer je ona „mogućna tek počev od određene situacije, od jedinstvenog događaja u kome je angažovana *naša istoričnost i istoričnost svih ljudi* koji mogu biti predmet etnologije“ (Fuko, 1971: 415, podvukla Ž. P.).⁵

O teškoćama i paradoksu kritike etnocentrizma u antropologiji govori Žak Derida /Jacques Derrida/. On ističe da je antropologija/ etnologija u svom biću evropska nauka koja koristi pojmove iz evropske tradicije. Mogućnost njenog nastanka u istoriji evropske nauke javlja se, dakako, tek kada je, nakon Ničea /Nietzsche/, Frojda /Freud/ i Hajdegera /Heidegger/, bilo omogućeno decentriranje, to jest tek u času kada je evropska kultura, a sa njom i zapadna metafizika, kao i njeni pojmovi, bila „skrhana, izbačena iz svog mesta, primorana da na sebe ne gleda više kao na standardnu kulturu“ (Derida, 1990: 136). Derida, dakle, jasno ističe da je upravo kritika etnocentrizma bila uslov nastanka etnologije, i da činjenica da se ta kritika događa istovremeno kada i decentriranje istorije metafizike, nije nimalo slučajna. Međutim, i pored toga što smatra da time etnologija zauzima povlašćeno mesto, on ne daje etnologiji i pravo da „misli“ kako je time evropskoj tradiciji i metafizici sasvim umakla jer: „hteo to ili ne, i to ne zavisi od odluke etnologa, on prima u svoj diskurs premise etnocentrizma *upravo* u trenutku kada ih razvlašćuje“ (Derida, 1990: 137, podvukla Ž. P.).

5 Iako Fuko etnologiju određuje kao „po tradiciji nauku o narodima bez istorije“ (Fuko, 1971: 414), on pri tome misli na istoriju sa velikim I koja će nastati tek u modernoj *episteme*, i stoga narodima „bez istorije“ i ne poriče njihovu istoričnost, kao njihov specifičan oblik kulturnog ustrojstva sveta.

Naravno, i pored toga što smatra da je reč o „neuništivoj neminovnosti“, on ovoj nužnoj „zarobljenosti“ u evropski diskurs tradicije pokušava da pronađe tačke otpora i pronalazi ih u specifičnim strategijama antropološke prakse naspram vlastite, evropske tradicije: „ako joj [neminovnosti etnocentrizma] *niko ne može umaći*, i ako niko nije odgovoran što joj podleže... to ne znači da su svi načini popuštanja podjednako osnovani. Kvalitet i plodnost nekog diskursa se mere možda po kritičkoj strogosti sa kojim je mišljen taj odnos prema istoriji metafizike i nasleđenim pojmovima. Reč je tu o *kritičkom odnosu prema jeziku humanističkih nauka i o kritičkoj odgovornosti za diskurs...* da se izričito i sistematski postavi pitanje *statusa diskursa koji preuzima iz nasleđa sredstva* potrebna za dekonstrukciju samog tog nasleđa“ (Derida, 1990: 137, podvukla Ž. P.).

Kritički odnos prema poreklu sredstava kojima se antropologija služi ključan je, prema mom mišljenju, preduslov da se ona mnogo radikalnije pozabavi svojim zadatkom – to jest da izvrši *preusmeravanje* antropološkog pogleda od drugih kultura ka vlastitoj kulturi, ka pokušaju da to „razbijanje suština“ obavi u suočavanju i dijalogu sa sobom, a pre svega u suočavanju sa vlastitom prošlošću u kojoj se gradio taj dominantni kod i vladajući način strukturiranja sveta. Tek kada uspostavimo antropološku perspektivu prema vlastitoj kulturi, i to u smislu sličnog dijaloškog odnosa koji antropologija ima prema drugim kulturama, biće moguće da uvidimo kako naše „suštine“ nisu večne niti svevažee istine o „prirodnoj svojstvenosti stvari“, već da su, kao i kod drugih kultura, tek jedan od načina uređenja ljudskog sveta, jedno od mnogih imena koje ljudi daju stvarima kako bi ih odgonetnuli, razumeli i postavili na neko *mesto*. Tako bi, da parafraziram gore navedeni citat Fukoa, takva antropologija vlastite kulture bila mogućna tek počevši od određene situacije, od susreta dva istorijska momenta, to jest od određenog „jedinstvenog

dogadaja“ u kojem će se angažovati *dve istoričnosti*: naša istoričnost i istoričnost onih ljudi, subjekata određene forme kulture koju ćemo uzeti za svoj predmet. Uostalom, ne čudi što je i sam Fuko baš na ovom mestu, govoreći o susretu dveju istoričnosti kao o formi etnološkog/antropološkog mišljenja, istakao da „naravno, možemo praviti etnologiju našeg vlastitog društva“ (Fuko, 1971: 415).

Ovakvom polaznom odrednicom moguće je, čini mi se, zastupati i mogućnost, a naravno i potrebu, jedne antropologije (naše) epistemološke prošlosti. Ona bi predstavljala važan deo novije antropološke strategije da se pozabavi ne samo arhaičnim ili „primitivnim“ društvima, već takođe i razvijenim društvima sa ogromnom pisanom istorijom i istorijom znanja. Jedan od njenih izvora mogla bi predstavljati već poprilična dostignuća u okviru multidisciplinarne struje nazvane istorija ideja ili intelektualna istorija, koja bi se najšire mogla odrediti kao disciplina čiji je „predmet sve ono što je ostalo zabeleženo o aktivnosti ljudskog duha“ (Brinton, 1968:462) i čiji su predstavnici Diltaj /Dilthey/, Veber /Weber/, Kolingvud /Collingwood/, Tojnbi /Toynbee/, Mark Blok /Marc Bloch/, Brodel /Braudel/, itd.⁶ Krejn /Crane/ Brinton ističe da intelektualna istorija može antropologiji, a i drugim disciplinama, pružiti pravi „terenski materijal“ neophodan za izučavanje razvijenih društava – tako što će „posmatranje i eksperiment nadomestiti pružanjem neophodnog materijala za razumevanje razvoja kroz vreme, materijala koji se, bez preterivanja, može uporediti sa onim

6 Za temu odnosa priroda/kultura posebno je zanimljivo delo Artura O. Lavdžoja /Arthur Lovejoy/ koje spada u specifičnu vrstu „kartografije ideja“. On je analizirao skupine pojmova koje je nazvao „grozdovima ideja“, pa je tako kao specifične „grozdove“ analizirao pojmove kao što su „priroda“, „razum“, „romantizam“, tražeći konstitutivne elemente koji im daju takvo svojstvo. U knjizi *The Great Chain of Being* (1961) tragao je za jednim drugim „grozdom ideja“ u Zapadnoj kulturi – hijerarhijom međusobno povezanih živih bića, od onih najrudimentalnijih pa sve do najviših i najrazvijenih. Zajedno sa Džordžom Boasom /George Boas/ objavio je delo *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages* (1935), u kojem se bavio predstavama o primitivnom ljudskom biću u srednjem veku.

koji pružaju paleontologija i istorijska genealogija“ (Brinton, 1968: 467).⁷

Poseban doprinos tome kako intelektualna istorija može poslužiti kao *antropološki materijal* dali su Moris i Džin Blok /Maurice i Jean H. Bloch/ u svom tekstu „Žene i dijalektika prirode u francuskoj misli 18. veka“ (Bloch & Bloch, 1980). Ovaj tekst je naročito važan jer se bavi analizom ideja o prirodi kao takvoj koje su se formirale u doba prosvetiteljstva, kao i analizom kako se „priroda žene“ situirala unutar tih pojmovnih konfiguracija. Ovde je, međutim, potrebno zadržati se na njihovim polaznim pretpostavkama koje čine metodološki okvir kako bi jedna analiza ideja prošlosti, u ovom slučaju pojmova prirode i kulture, uopšte bila moguća.

Oni polaze od Levi-Strosove ključne teze da kontrast između prirode i kulture nije neka neproblematična predpovjesna činjenica, niti je puki „odraz“ univerzalnog poretka, već je to „veslačka tvorevina kulture“ (Levi Strauss, 1969: XXIX). Međutim, da bi se ovakva jedna premisa mogla valjano upotrebiti za dalju problematizaciju ovog konteksta u antropologiji, potrebno je, ističu autori, biti svestan njenih izuzetno kompleksnih implikacija. Kompleksnost ovih implikacija oni sažimaju u vidu dva nezaobilazna problema sa kojima ćemo se susresti svaki put kada se bavimo pojmovima priroda i kultura.

Prvi problem je „klasično“ antropološki jer se tiče susreta naše pojmovne sheme o prirodi i kulturi – sa jednom drugačijom shemom jedne drugačije kulture. To je problem koji nastaje u kontekstu druge kulture, u odnosu između „naših“ i „njihovih“ pojmova. U

7 Ovde, dakako, spada i Fukoova arheologija znanja, ali ju je, čini se, Brinton, pišući 1968. godine odrednicu „Intelektualna istorija“ za *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ili smetnuo s uma, ili je Fukoovo delo još uvek bilo nedovoljno poznato američkim naučnicima.

tom slučaju neophodno je imati na umu da su te razlike proizvod specifičnih, uvek drugačijih istorijskih i kulturnih konfiguracija, te da se „one moraju ispitivati sa velikom oprežnošću u njihovom vlastitom kontekstu, izbegavajući pre nagljenu pretpostavku kako u svakom slučaju imamo posla sa istim fenomenima“ (Bloch & Bloch, 1980: 25).

Drugi problem je za našu temu još značajniji jer se javlja u kontekstu vlastite kulture, to jest u odnosu između *nas* i *naših pojmova* koji sačinjavaju naš kulturni kod i način gledanja na stvari. U tom pogledu Blok i Blok sasvim precizno nalažu da „pojmovi koje sami koristimo *ne možemo uzeti kao da neposredno identifikuju izvorni analitički fokus*, te zato moramo takođe istraživati formiranje evropskih pojmova u specifičnom istorijskom procesu iz kojih su oni proizišli, kako bismo razumeli nejasnoće i društvene implikacije“ (*Ibid.*, podvukla Ž. P.).

Ovde je istaknuto ono što je od ključnog značaja za svaki pokušaj razmišljanja o odnosu priroda/kultura u vlastitoj kulturi, a to je da preduslov njegovog razumevanja nužno mora biti „smeštanje“ tumačenja ovog odnosa u naučno/ideološki diskurs svoga vremena. U traganju za „istinom“ i poreklom ovog odnosa neophodno je stoga da „*veću pažnju poklanjamo dinamici jednog ideološkog diskursa, a manje da tragamo za fiksiranim definicijama*. To takođe znači da prvo i pre svega moramo da posmatramo kako je taj diskurs *uklješten* u intelektualni i politički kontekst svoga vremena. Tek kada to učinimo mogu nam biti jasne implikacije njegovog prenošenja u cilju razmatranja misli drugih kultura, u drugim vremenima...“ (Bloch & Bloch, 1980: 26, podvukla Ž. P.).

Ove pretpostavke predstavljaju početne, ali bazične elemente izgradnje antropološkog odnosa prema vlastitim pojmovima, a

naročito prema pojmovima priroda i kultura, jer nas upućuju na to kako da sa njima postupamo, to jest da posmatramo i analiziramo tri tipa konstrukcije pojmova:

1. u vremenu njihovog nastanka – to jest u okviru istorijskog dominantnog diskursa u kojem su zauzimali svoje mesto u široj mreži pojmova;

2. u sadašnjem vremenu – tako što ćemo biti svesni njihove istoričnosti, i što ćemo pokušati da ustanovimo kako se oni „smeštaju“ i „sele“ u dominantni diskurs našeg vremena;

3. u drugim kulturama – jer ćemo tek kada sebi podrobno razjasnimo šta određeni pojmovi znače u našoj sredini, biti u stanju da ih „preselimo“ na teren drugačijeg diskursa, drugačije pojmovne mreže u kojoj oni nalaze svoje mesto.

Međutim, ovi autori ne insistiraju samo na analizi ovih tipova konstrukcije pojmova u različitim kontekstima, već ukazuju i na neophodnost specifičnog antropološkog pogleda kojim će nam tek omogućiti da razumemo odnos između pojmova i njihovog konteksta. Obrazlažući način na koji će posmatrati pojmove priroda i kultura, njihovu opoziciju, kao i funkciju te opozicije u prosvetiteljstvu, oni jasno ističu kako imaju nameru „da učine više od pukog traganja za poreklom teorijskih koncepata. Posmatraćemo takođe ideje toga perioda kao *etnografski slučaj*“ (Bloch & Bloch, 1980: 27). Ovde je najvažnija njihova teza da se ideje prošloga doba (a zašto ne i sadašnjeg) mogu, pa i treba da posmatraju kao etnografski materijal. Time omogućavamo i nešto što je tek u začetku, proučavanje vlastite prošlosti iz novoga, antropološkog ugla. Imajući ovo u vidu, može se reći da antropološko izučavanje epistemološke prošlosti u sebi sadrži dve neobično važne odrednice: svoj imanentno istorični dijaloški

karakter, i svest o situiranosti svih pojmova u istorijski, kulturni i ideološki diskurs. U tom smislu antropologija epistemološke prošlosti predstavlja bitnu mogućnost novog i drugačijeg razumevanja naše istorije, kao i istorije značenja i implikacija naših pojmova.

*Pretpostavke za jednu antropologiju (epistemološke) prošlosti –
arheologija znanja Mišela Fukoa*

Najozbiljnije elemente za jednu antropologiju znanja, pa prema tome i za jednu antropologiju (naše) epistemološke prošlosti pružio je, bez sumnje, Mišel Fuko svojom arheologijom znanja. Međutim, treba ukazati odmah i na izvesne pojmovne i terminološke probleme, i upitati se da li imamo pravo da njegovu arheologiju znanja protumačimo kao mogućnost jedne antropologije znanja? Na prvi pogled, čini se da bi i sam Fuko bio otvoreni protivnik takvog postupka, imajući u vidu njegovu odbojnost prema „antropologizmu“, kao jednoj od „devijacija“ u okviru njegovih rigorozno definisanih planova i domena „trijedra znanja“ moderne *episteme* (matematika i fizika: nauke o jeziku, životu, proizvodnji i raspodeli; filozofska refleksija). Osim toga, Fuko i ne pominje antropologiju kao disciplinu u sistemu nauka, jer ona za njega ima mnogo šire značenje.

Pojam antropologije je, za Fukoa, ono što najizrazitije karakteriše i igra ulogu konstitutivnog elementa u modernoj *episteme*. To je takva diskurzivna formacija u kojoj se Čovek pojavljuje i postavlja kao privilegovan i univerzalizovan epistemološki subjekt, jer „u modernom iskustvu mogućnost pojave čovjeka u polju znanja, *pojava te nove figure* u okviru episteme *implicira imperativ koji iznutra pohodi misao*“ (Fuko, 1971: 367, podvukla Ž. P.). Tako je u okviru ovog impliciranog imperativa i „filozofija usnula novim snom; ali to više nije san Dogmatizma nego Antropologije. Svako empirijsko saznanje, *samo ako se odnosi na čovjeka*, vrijedi kao

moguće filozofsko polje u kome treba *otkriti osnove saznanja*, definiciju njegovih granica i konačno *istinu same istine*“ (Fuko, 1971: 380, podvukla Ž. P.). To znači da su sve humanističke nauke, u stvari, antropološke/antropocentričke, jer polaze od metafizički pretpostavljene apriornosti epistemološke privilegije Čoveka. Na ovaj način je Fuko, kako ističe Dejan Tričković, tvorac „antropologije antropologije“ jer je nauku o čoveku kontekstualizovao i locirao u određenom istorijskom diskurzivnom okruženju. Međutim, treba naglasiti i to da je, iako na prvi pogled paradoksalno, njegov vlastiti metod u stvari „blizak antropološko-etnološkom mišljenju koje traga za kulturnim obrascima i strukturama koje određuju misao i praksu jedne epohe“ (Tričković, 1989: 55).

Fuko se sasvim jasno distancira od takvih premisa antropološkog/antropocentričkog mišljenja moderne *episteme*, tako što etnologiji (i psihoanalizi) daje ono privilegovano saznajno mesto kao naukama o nesvesnom, čiji predmet nije Čovek, onakav kakav se pojavljuje u humanističkim naukama, nego ono područje što Čoveku stalno izmiče – Smrt, Želja, Zakon – koje je „*nemišljeno* usred same misli (...) ono mjesto sa koga svako značenje vuče svoje porijeklo... (koje se) ne može susresti u samom znanju... ali ono stoga označava uslove mogućnosti nastanka svakog znanja o čovjeku“ (Fuko, 1971: 413).

Njihova privilegovanost je, dakle, direktno vezana za njihov predmet (nesvesno), jer upravo zbog takvog specifičnog svojstva predmeta zauzimaju poseban položaj i kritičku funkciju u opštem prostoru moderne *episteme* – one „na ivicama svih znanja o čovjeku, formiraju jedan neiscrpan *trezor iskustava i koncepata*, ali prije svega, *princip uznemirenosti*, dovodenja u pitanje, kritike i osporavanja onoga što je moglo *izgledati inače usvojenim*“ (Fuko, 1971: 412, podvukla Ž. P.). I ne samo to, njihova privilegovanost, ističe Fuko, nikako ne leži u tome što one žele da prodru u dubinu

ljudske zagonetke, da proniknu u najtananije (nesvesne) delove ljudske prirode, nego zato što „streme da, izvan čovjeka, stignu do onoga što omogućava saznanje, i to pozitivno, svega što se daje ili izmiče svijesti“ (Fuko, 1971: 417).

Međutim, ovdje se javlja nekoliko problema. Prvi problem je, po mom mišljenju, bitno problematičan status i potencijal nesvesnog u modernoj epistemi, onako kako ga je Fuko postavio. Nesvesno je, smatra Fuko, ono *mesto* koje izmiče „zamci“ modela antropologizma, koji vlada i važi za sve ostalo znanje. Psihoanaliza je za Fukoa najbliža toj datoj kritičkoj funkciji, jer za nju nesvesno jeste neposredni (i na prvi pogled neposredovani) predmet. Ona sebi postavlja zadatak da „kroz svijest omogući govor nesvjesnog (...) direktno se usmjerava prema nesvjesnom, sasvim neustrašivo (...) stremi ka onom momentu – po definiciji nepristupačnom svakom teorijskom saznanju čovjeka... – kada se sadržaji svijesti artikulišu ili ostaju bez riječi pred čovjekovom konačnošću“ (Fuko, 1971: 412, podvukla Ž. P.).

Etnologija pak za Fukoa svoj odnos prema nesvesnom ostvaruje na jedan još posredovaniji način, i to zato što se nalazi u odnosu sa drugim kulturama – to jest „u okviru posebnog odnosa koji zapadni *ratio* uspostavlja sa drugim kulturama“ (Fuko, 1971: 416). Etnologija je upravo zbog ovog odnosa sa *drugim* više u stanju da proučava „invarijantne strukture“ nego sukcesiju događaja, a njen prestiž i važnost ne počivaju na isključivom proučavanju društava bez istorije, već u tome što ona „traži odlučno svoj predmet u nesvjesnim procesima koji karakterišu sistem jedne kulture“ (Fuko, 1971: 417–418).

Problem koji se ovdje postavlja je u tome što Fuko privilegovano mesto daje psihoanalizi i etnologiji kao onim poljima znanja koja se

susreću i bave nesvesnim, ali izgleda da mu iz vlastitog „pogleda“ izmiče činjenica da je u oba slučaja, i u psihoanalizi i u antropologiji, to nesvesno uvek i nužno, iako manje ili više, ipak posredovano znanje. U psihoanalizi je svest ta koja, prema Fukou, omogućava govor nesvesnog, bivajući ipak otvorena prema zatvorenom krugu konačnosti koju ocrtavaju tri figure pomoću kojih se život „zasniva u nijemom ponavljanju Smrti... u ogoljenom otvoru Želje, značenja i sistema u jeziku koji je u isto vrijeme i Zakon“ (Fuko, 1971: 412-413) – ali to je i dalje (pa čak i uprkos takvom susretu pri kojem čak svest može ostati „bez reči“) i ipak samo svest moderne *episteme* kroz koju „progovara“ nesvesno. Čak ni u tom „ogoljenom otvoru“ prema Smrti, Želji i Zakonu ta svest ne može da prestane da bude to što jeste – ona sama. Susreta sa tom ogoljenošću, nažalost, nema, kao što Fuko pokušava da pokaže, „izvan čoveka“, izvan njegovog dominantnog modela u svim drugim poljima znanja i iskustva. Jer, ako svest omogućava govor nesvesnog, onda to može da učini samo jedna, „naša“ svest, svest moderne *episteme*.

Još očiglednije se vidi ovaj Fukoov „propust“ u njegovom opravdanju posebnog prestiža i važnosti etnologije koja se u susretu sa drugim kulturama bavi nesvesnim procesima koji čine i zasnivaju sistem jedne kulture. Ona ovaj proces susreta ne može obaviti nikako drugačije već *posredstvom* zapadnog *ratia* – on je, dakle, ono sredstvo koje taj susret čini uopšte mogućim, i on je to sredstvo koje nam daje koncept i „sliku“ svoje suprotnosti ili „odsustva“ – dveju vrsta nesvesnog. Ovo Fuko izričito priznaje i u tome se čak mogu videti i bitni elementi njegovog vlastitog etnocentrizma, jer on kaže sledeće: „postoji *izvjestan položaj* zapadnog *ratia* koji se konstituisao u svojoj istoričnosti i koji ustanovljava odnose koje može imati *sa svim drugim društvima*, pa čak i onim u kome je *ratio* istorijski ponikao“ (Fuko, 1971: 415, podvukla Ž. P.). Šta ovo može da znači? Da li to da je u samoj „suštini“ zapadnog racija sadržana *mogućnost* susreta sa

drugačijim, i to ne samo sa svim drugačijim kulturama koje su izvan njega, već i mogućnost susreta sa samim sobom (kao da je i sam *izvan* sebe), to jest sa onim društvima u kojima je i sam ponikao? Da li onda „princip uznemirenosti“ zaista može poticati samo iz onoga što je u tom raciju drugačije, kada je on sam taj koji je u stanju da ustanovi odnos sa onim „drugim“?

U razmatranju ovog pitanja moguće je zastupati i jedno, antropološki prilično jeretičko stanovište: a to je da sam pokušaj pronalaženja nekog mesta *izvan* racija, kao kritične tačke preko koje bi se on suočavao sa vlastitom konačnošću, predstavlja u skrivenom vidu jedan od izraza, ili čak vrhunac, to jest „nemišljeni produžetak“ njegove vlastite pretenciozne omnipotentnosti, to jest takve pretencioznosti po kojoj taj racio misli da sebe može „kritički“ saznati tako što će (sebe) „misliti“ *izvan* sebe. Njemu je, dakle, ovakvim pokušajem kao što je Fukoov, implicitno dostupno i ono što se, po njegovom sudu, nalazi izvan njega. To bi značilo zaista izuzetnu privilegiju racija moderne *episteme* i ona bi mu onda, ako je tako, mogla dati „pravo“ i na to da sebe smatra zaista univerzalnim.

Ovaj problem se, po mom mišljenju, ne može rešiti ovakvim isključivim stremljenjima za nečim što bi bilo izvan neke svesti i što bi je onda, upravo na osnovu takve privilegovane pozicije, radikalno dovodilo u pitanje. Odgovornost za ovakvo Fukoovo traženje neke pozicije „izvan“ koja bi modernu *episteme* „uznemirila“ leži u njegovom prilično krutom i „prisilnom“ određenju samog pojma epistemološkog polja – *episteme*, kao takvih „nemišljenih zakona“ koji vladaju iskazima, i koji se „odvijaju na čitavoj vidljivoj površini znanja i čiji se znaci i potresi mogu pratiti u svim pojedinačnim fazama“ (Fuko, 1971: 265). Iz takve krutosti njegovog vladajućeg pojma proizlazi da su „za trajanja jedne episteme, sve besede u njenoj mreži, nema izuzetaka, nema slutnji novog, nema individualnog

opiranja. Budući da je nesvesna, ona nas drži utoliko sigurnije što mi manje slutimo“ (Marić, 1971: 23).

Međutim, ima nekoliko elemenata koji mogu uputiti na to da, u stvari, Fukoova *episteme* i nema baš takva svojstva „apsolutne nesvesnosti i prisilnosti“ (Marić, 1971: 24), kako mu se pripisuje, i kako bi to čak i on sam želeo da ima.

1. Određujući modernu *episteme* kao radikalni preokret koji je potresao zapadnu kulturu razbijajući *episteme* klasicizma kao jedan drugačiji poredak pozitiviteta, stvarajući „dubok otvor u mreži kontinuiteta“ i novi pozitivitet na čitavoj „površini znanja“ – Fuko definiše područje filozofije 19. veka kao svest koja je u stanju da *posmatra* svoju istoriju, jer „ona, dakle, nije više Metafizika, osim ukoliko nije pamćenje, i *nužno je uputila misao prema pitanju: šta za neku misao znači imati istoriju*“ (Fuko, 1971: 267–268, podvukla Ž. P.). Takođe, takvoj svesti koja je nastala u ovakvom radikalnom preokretu on dopušta da bude kadra da shvati šta joj se dogodilo, jer „jedino misao, hvatajući sama sebe u *korijenu svoje istorije*, može osnovano zaključiti šta je u svojoj osnovi bila *istina tog preokreta*“ (Fuko, 1971: 265–266, podvukla Ž. P.).

2. Objašnjavajući kompleksnost epistemološke konfiguracije humanističkih nauka (ili antropologije) iz koje proizlaze sve njene opasnosti i teškoće (nestabilnost, neizvesnost, familijarnost sa filozofijom, deriviran karakter i pretenzija na univerzalnost), Fuko ističe da je njihov *formalni karakter* ono svojstvo koje ih razlikuje od drugih nauka kojima je čovek takođe predmet. On to svojstvo vidi „u *poziciji podvostručavanja* i da to podvostručavanje utoliko prije *važi i za njih same* (...) ta mogućnost postoji kao *eventualna distanca*, kao *prostor za povlačenje* dodijeljen humanističkim naukama u odnosu na ono *otkuda dolaze* i činjenica da se ta igra može *primijeniti* na

same humanističke nauke (uvijek je moguće o humanističkim naukama praviti humanističke nauke, o psihologiji psihologiju, o sociologiji sociologiju, itd...)“ (Fuko, 1971: 393, podvukla Ž. P.). To je, u stvari, sasvim precizna skica jedne „antropologije antropologije“. I ne samo to, Fuko humanističkim naukama dodeljuje takav pristup koji se može prepoznati kao antropološki *par excellence*, jer tvrdi da humanističke nauke ne proučavaju osnovne probleme Čoveka (život, rad, jezik) u njihovim pojavnim oblicima, to jest u njihovoj „providnosti“ u kojoj se javljaju, već u nemišljenim strukturama: „zbiru ponašanja, vladanja, stavova, već učinjenih gestova, već izgovorenih ili napisanih fraza, zbiru u kome je sve unaprijed dato onima koji rade, ponašaju se, razmjenjuju, djeluju i govore“ (Fuko, 1971: 393).

3. Takođe, u sistemu nauka koje su nastale u modernoj diskurzivnoj formaciji Fuko jasno uočava da izučavanje istorije svakoj nauci o čoveku formira jedno istovremeno privilegovano i „opasno“ mesto susreta. Ona svakoj od njih „daje *pozadinu* koja je *ustanovljuje*, fiksira joj *tlo* i neku vrstu *zavičaja*: Ona determiniše kulturno *područje* ... u kome se tom znanju može priznati njegova *validnost*; ali ona ih i omeđava *granicom* koja ih opkoljuje i od samog početka *ruši* njihovu *pretenziju* da vrijede u domenu univerzalnosti“ (Fuko, 1971: 409. podvukla Ž. P.).

4. Još je važnije to što Fuko, u stvari, ni ono što smatra ključnim mestom kritike moderne *episteme* – nesvesno – ne postavlja sasvim izvan nje. Govoreći o psihoanalizi i o njenoj ključnoj kritičkoj funkciji da omogući govor nesvesnog, Fuko napominje da, u stvari, psihoanaliza nije u tome jedina, nego samo *najbliže* onoj kritičkoj funkciji za koju smo vidjeli da je *inherentna svakoj humanističkoj nauci*. (...) Dok sve humanističke nauke *idu ka nesvjesnom, okrećući mu leđa* i očekujući da se ono otkrije uporedo sa napredovanjem

analize svijesti, psihoanaliza se *direktno suočava* sa nesvjesnim, sasvim neustrašivo...“ (Fuko, 1971: 412, podvukla Ž. P.). Reč je, prema tome, pre o razlici u stepenu približenosti i u vrsti položaja naspram nesvesnog, a ne u radikalnom odsustvu ili prisustvu nesvesnog. Psihoanaliza je nesvesnom bliža i gleda ga direktno, dok su humanističke nauke udaljenije zato što, paradoksalno, *idu* ka njemu *okrećući mu leđa*. U oba slučaja, dakle, nesvesno opstaje kao ključno mesto i kao tačka njihovog određenja, kako same vrste „pogleda“ nauka tako i njihovog sadržaja.

5. I, na kraju, ako je *episteme* tako tiranska kao „kalup misli“ u kojem nema izuzetaka, niti „pogleda izvana“, kako je onda mogućno da Fuko sam za sebe pretpostavi mogućnost vlastite „neukotvljenosti“ u modernu *episteme*? On kaže: „za sada, i ne znam još dogle, moja beseda je daleko od toga da odredi mesto odakle govori: ona izbegava tle na koje bi se mogla osloniti“ (nav. prema Marić, 1971: 38).

Iz ovoga svega, mislim da je moguće zaključiti da, čak i onda kada to zapravo ne želi, Fuko, pre svega zahvaljujući svojoj minucioznoj analitičnosti dinamike određenih prostora znanja, implicitno pretpostavlja mogućnost takve sazajne prakse koja dovoljno može izići iz sebe kako bi sagledala granice svoje perspektive, svoju situiranost, istoričnost i temporalnost. U izvesnom smislu, kao što je to već rečeno, on mogućnost jedne antropologije vlastitog doba vidi tek u modernoj *episteme*, i to u svim ovim gore navedenim elementima: u karakteru filozofske misli koja može da postavi pitanje vlastite istorije; u poziciji podvostručavanja humanističkih nauka; u mogućnosti (antropološkog) odnosa humanističkih nauka prema svom predmetu; u mestu i značenju istorije za misao moderne *episteme*; u poziciji nesvesnog kao *mesta orijentacije* (pa makar i s leđa) i perspektive humanističkih nauka; kao i u pravu koje samom sebi dopušta – da njegova misao „izbegava tlo“ i mesto odakle

govori. Svi ovi elementi su zapravo konstitutivni uslovi za jednu antropologiju (epistemološke) prošlosti koja je još uvek deo naše sadašnjosti.

Prema tome, ako pod antropologijom ne podrazumevamo samo ono što sam Fuko podrazumeva, nego ono što on *dodeljuje* psihoanalizi, etnologiji⁸ i delom humanističkim naukama, to može, nadam se, predstavljati valjan argument da, bez značajnog osakaćivanja Fukoovih intencija, njegovu arheologiju znanja „prevedemo“ u elemente antropologije znanja. To, međutim, nikako ne znači, niti je moguće sasvim i bez ostatka da sve Fukoove postavke pretvoriti u dogmu nove discipline, koja je tek u nastajanju. To bi, uostalom, bilo sasvim u skladu i sa Fukoovim upozorenjem da „ako želimo preduzeti arheološku analizu samog znanja, onda nam *slavne debate* ne smiju poslužiti kao nit vodilja niti artikulisati naš zadatak“ (Fuko, 1971: 138. podvukla Ž. P.). Ma koliko se sam Fuko trudio da njegova vlastita beseda „izbegne tlo“ na koje bi se mogla osloniti, moguće je, ipak, njegovu misao „smestiti“ u takve „slavne besede“ i proučavati je, u stvari, ali ne kao „zadatak“, već kao jedan od temeljnih povoda za razmišljanje o mogućnosti jedne antropologije prošlosti, i kao jedan od najbogatijih izraza i iskaza moderne *episteme* – u njenom pokušaju da *udaljavanjem* od same sebe dopre do najdubljeg izvora (Smrt, Želja, Zakon) sa kojim se ta misao suočava, i na osnovu kojeg formira obrasce vlastite prakse saznavanja sveta.

Za temu ovoga rada je od posebnog značaja to što Fuko ispituje i analizira funkcionisanje zapadnog duha od renesanse do danas, tako što traga za „nemišljenim“ strukturama pojmovne misli koja uobličava shvatanja i ponašanja, nekom vrstom „divlje misli“ epohe,

8 Uostalom, ovako shvaćeno privilegovano mesto etnologije se u drugim intelektualnim sredinama i u drugačijem „rasporedu“ nauka upravo smatra privilegovanim mestom kako modernih tako i postmodernih struja u antropologiji i principom uznemirenosti koju ona donosi zapadnom mišljenju.

nesvesnih sistema koji podastiru sva znanja jedne kulturne epohe“ (Marić, 1971: 22). Cilj njegove arheologije znanja je ispitivanje „podzemnih“ zakona koji vladaju iskazima i koji konstituišu „opšti sistem mišljenja, čija mreža, u svom pozitivitetu, omogućava *igru simultanih i prividno kontradiktornih mišljenja*. I upravo ta mreža definiše moguće *uslove jedne debate* ili nekog problema; ona je nosilac istoričnosti znanja“ (Fuko, 1971: 138, podvukla Ž. P.). Otkrivanje takve mreže i „igre simultanih i kontradiktornih mišljenja“ omogućava da se dokuči izvesna *bazična debata iza „slavnih debata“* kao njihov opšti prostor znanja koji, dakle, ne može biti poistovećen sa „pojavnim“ i istoričnim formama znanja: on „nije prostor identičnosti i razlika, nekvantitativnih redova, univerzalnih karakterizacija, opšte taksinomije, *mathesis*, nemjerljivog, nego je to *prostor stvoren od organizovanosti, tj. internih odnosa među elementima čiji zbir osigurava funkciju...*“ (Fuko, 1971: 266, podvukla Ž. P.).

Taj prostor internih odnosa među elementima za Fukoa predstavlja ono što on naziva fundamentalnim kodeksom jedne kulture koji „upravlja njenim jezikom, njenim perceptivnim shemama, njenom razmjenom, tehnikama, vrijednostima, hijerarhijom njene prakse“ (Fuko, 1971: 64). Taj kodeks formira i prožima specifično kulturno *tkivo znanja* na dva bazična plana ili „regije“: 1. na planu individue, i to kao konkretna praksa i „život“ jednog kulturnog poretka, jer individuama pruža ne samo okvir saznajne već i psihološke orijentacije tako što „za svakog čovjeka fiksira empirijski red na koji će se on pozivati i u kome će se pronalaziti“ (*Ibid.*); 2. i na planu opšte saznajne orijentacije, to jest naučnih teorija ili filozofskog mišljenja, i to kao kulturna interpretacija i slika o tom poretku kojom se objašnjava „kome je opštem zakonu on podvrgnut, kakav princip nam može pružiti sliku o njemu, iz kakvih je razloga ustanovljen upravo takav poredak a ne drukčiji“ (*Ibid.*).

Međutim, za Fukoa fundamentalni kodeks jedne kulture izražen u ove dve forme saznanja jeste empirijski, pojedinačni izraz poretka znanja, ali je on i dokaz postojanja jednog dubljeg, nesvesnog, nemišljenog ali apriornog prostora poretka jednog doba, „nemog poretka“, „poretka u svome biću“. Otkrivanje i saznavanje ovog apriornog prostora poretka nije moguće, smatra on, u okviru navedenih prvih dveju „regija“ jer su one suviše čvrsto prilepljene i u potpunoj su vlasti empirijskog izraza poretka. To saznavanje je moguće tek u jednom domenu koji se nalazi *između* njih – „središnjoj regiji“ koja ima posredničku ulogu i čiji je prostor znanja s onu stranu empirijskog, on je „konfuzniji, mračniji, manje lagan za analizu“ (Fuko, 1971:64).

U toj središnjoj regiji razotkriva se *razmak* između apriornog „bića poretka“ toga doba i njegovih „spontanih“ i empirijskih formi. U tom prostoru kultura dolazi do svojih fundamentalnih saznanja o samoj sebi: „*oslobađajući* se neosjetno empirijskih poredaka koje joj pripisuju primarni kodeksi, uspostavljajući *prvi razmak* između sebe i njih i zanemarujući njihovu početnu providnost, prestaje da im se pasivno prepušta i *odvaja se* od njihove neposredne i nevidljive moći, *oslobađajući se* pri tome do te mjere da *može konstatovati* kako poreci nisu možda ni jedini mogući ni najbolji: tako da se ona nalazi pred grubom činjenicom da i iznad spontanih poredaka postoje stvari koje se same mogu dovesti u red, da pripadaju jednom *nijemom poretku*, ukratko da poredak postoji“ (*Ibid.*, podvukla Ž. P.).

U ovom iskazu se može prepoznati Fukoova pretpostavka da kultura, u svojoj „središnjoj regiji“, poseduje takav saznajni potencijal da može izgraditi pretpostavke jedne antropologije vlastitog doba. Takav potencijal postoji, dakle, unutar te iste kulture, što znači da za kritički pogled koji nam omogućuje da napravimo distancu, to jest *razmak*, kako bismo se oslobodili „početne providnosti“ i nevidljive

moći (empirijskog) kodeksa kulture, i upustili u njegovo vrednovanje tako što on za nas neće biti ni jedini mogući ni najbolji – nije neophodno potreban pogled izvana, iz neke druge kulture. Taj pogled *izvana*, kako nam to Fuko naznačava, postoji već *unutra*, u samoj kulturi, u njenoj središnjoj regiji znanja koju on smatra najhitnijom jer se u njoj razotkriva „poredak u samom svome biću“ – „ona prethodi riječima, percepcijama i gestovima koji treba da tu regiju izraze sa manje ili više tačnosti ili sreće (...) Tako u svakoj kulturi, između upotrebe onog što bismo mogli nazvati kodeksom koji raspoređuje i refleksije o poretku, postoji golo iskustvo o poretku i njegovim načinima bivanja“ (Fuko, 1971: 65).

Cilj arheologije znanja je upravo analiza te središnje regije – analiza iskustva poretka. Fuko ovde precizno ukazuje da znanje o ovoj središnjoj regiji ne može dolaziti, niti poticati iz prve dve regije, jer su one za njega oblici „zarobljenog“ pogleda unutar moći poretka, pa mu stoga nikako ne mogu umaći:

1. „regije“ individue čiji se život „poziva“, „pronalazi“ i organizuje u okviru empirijskog reda kodeksa jedne kulture – „kodeksa koji raspoređuje“ individualno iskustvo i znanje;

2. „regije“ naučnih teorija i filozofskih interpretacija koje daju objašnjenje – pa čak predstavljaju i refleksiju o poretku – njegovih zakona, principa delovanja, razloga nastajanja i slika/predstava koje se o njemu mogu stvoriti.

Obe ove „regije“, po Fukoovom mišljenju izražavaju samo oblik delovanja poretka, njegov empirijski izraz, a ne svest „o načinu bivanja poretka“, to jest svest o vlastitoj uslovljenosti. Ovakva svest nije, još preciznije naglašava on, dostupna ni istoriji ideja, niti istoriji nauka (vid. Fuko, 1971: 64–66). Do svesti o toj središnjoj regiji,

smatra Fuko, može se doći isključivo proučavanjem koje je okrenuto traženju prvobitnog osnova na kojem su se mogli formirati i saznanja i teorije, onog prostora u kome se moglo konstituisati znanje, to jest osvetljavanjem „istorijske apriornosti“ i „elemenata pozitiviteta“ na kojima su se mogle javiti ideje, konstituisati nauke i reflektovati iskustva u filozofiji – i na kojima se izgradila *forma racionalnosti* određenog doba. Taj prvobitni osnov, taj prostor, ta istorijska apriornost na kojoj počiva struktura pozitiviteta čine zajedno *episteme* – „epistemološko polje u kome saznanja, posmatrana izvan svojih kriterija koji se pozivaju na njihovu racionalnu vrijednost i njihovu objektivnu formu, učvršćuju svoj korijen pozitiviteta i tako potvrđuju jednu istoriju koja nije istorija njihovog rastućeg savršenstva, nego upravo *istorija uslova njihove mogućnosti*“ (Fuko, 1971: 65–66, podvukla Ž. P.).

Épistémè je, dakle, ono sazajno polje koje se postavlja kao uslov svakog poretka saznanja, ono mu prethodi i duboko determiniše „i ono što se *stvarima daje* kao njihov *unutrašnji zakon*, tajna mreža koja povezuje njihove međusobne poglede, i ono *što postoji* samo na osnovu *pogleda, pažnje, jezika*“ (Fuko, 1971: 63–64, podvukla Ž. P.). U ovom Fukoovom insistiranju na *i/i* vidi se da on precizno ima na umu to da *episteme* duboko determinišu dve stvarnosti: *znanje o stvarnosti* kojim čovek jednog istorijskog doba pokušava da otkrije unutrašnje zakone i objasni „tajne mreže“ među stvarima, ali i čovekovu vrstu „*pogleda*“ na stvarnost, to jest percepcije stvarnosti kao fundamentalnog uslova izgradnje svakoj kulturi specifičnog oblika znanja kao principa *uređivanja* stvarnosti – istorijsko/kulturna formacija percepcije, raznolike kulturne mogućnosti usmeravanja pažnje i nadasve specifičan i neiscrpno raznovrstan oblik „*pogleda*“ na stvari – jezik.

Zadatak arheologije/antropologije znanja je, dakle, da dokuči vrste prostora znanja kao specifične, organizovane celine: da iznese na videlo

jedinstveno „polje reči i stvari“ u tim specifičnim konfiguracijama svojstvenim određenom istorijskom pozitivitetu, da analizira kojim je to empirijskim datostima ispunjen takav pozitivitet, kako je taj prostor definisan i ograden, od kojih je internih odnosa elemenata sačinjen i kakvu *sliku* o njemu imaju oni koji u njemu žive, ali i o njemu grade empirijsko i spekulativno mišljenje.

To nadalje znači da implikacije ovakve arheologije/antropologije znanja, idu u tri izuzetno značajna pravca:

1. u pravcu dezontologizacije (subjektivnih ili objektivnih) „suština“ koje izlaze iz svog epistemološkog polja i dobijaju status vanvremenih istina, „prirodnih svojstvenosti“ ili „večnih entiteta“. Tu je Fuko sasvim jasan, jer ističe da se „upoznati mogu ne supstance, nego fenomeni; ne suštine, nego zakoni, ne bića nego njihova pravilnost“ (Fuko, 1971: 291).

2. u pravcu redefinicije ljudske prakse u kojoj se pokazuje da znanje, to jest istorijska konstrukcija znanja, predstavlja čovekov fundamentalan i praktičan odnos prema svetu, njegov suštinski oblik posredovanja u svetu/i sa svetom. Tako i čovekovo razumevanje i objašnjenje odnosa priroda/kultura može postojati samo kao jedna od čovekovih istorijskih formi razumevanja, jer „istorija živog bića nije ništa drugo nego samo to biće upleteno u semantičku mrežu koja ga povezuje sa svetom“ (Fuko, 1971: 187).

3. u pravcu jednog dijaloškog hermeneutičkog projekta jer pojam epistemološkog polja, bez obzira na to koliko na prvi pogled izgledao „prisilan“ u svom determinizmu, omogućava izvesno oslobađanje od njega kako bi se uočili *uslovi* njegove konfiguracije elemenata. Osim toga, Fukoova upotreba prostornih metafora (sfera, plan, polje...) ne

mora isključivo značiti, kao što se misli⁹, ograničenje u vidu negacije istančanosti i temporalnosti. Te prostorne metafore u sebi nose i jednu specifičnu vrstu saznanjog potencijala. Jer ako on *episteme* shvata kao određeni *prostor* sa karakterističnim pejzažom, konfiguracijom terena, itd. – i ako znanje shvata kao *interpretativno osvetljavanje* te konfiguracije, kao „davanje reči“ svojstvima stvari koja bi bez toga osvetljavanja ostala „nijema reč, uspavana u mraku stvari“ (Fuko, 1971: 99) – onda se šansa hermeneutičkog projekta može pronaći u potrebi *osvetljavanja* do sada zamračenih stvari koje jesu deo te konfiguracije, ali pažnja, pogled, percepcija još nije bila usmerena na njih.

*Privilegovano (i problematično) mesto odnosa priroda/kultura u
Fukoovoj arheologiji znanja*

Pojam *episteme* je od posebnog značaja za temu ovog rada, jer se analiza problema odnosa priroda/kultura ne može, pa čak ni u svom najširem opsegu, „izmestiti“ iz onoga što je njena *forma razumevanja* – a to je tumačenje, to jest izvesna vrsta racionalnosti o ovom odnosu koja može nastati samo u određenom istorijskom epistemološkom polju. Najbolji argument za ovakvo stanovište upravo su Fukoove analize različitih karakteristika triju *episteme*: renesanse, klasicizma i moderne *episteme*, i to baš na primeru pojma, to jest „ideje prirode“, vizije njene strukture i istorije, kao i raznih oblika manje ili više „racionalne“ *konstrukcije prirode*, to jest specifične dinamike naglasaka i previda o tome kakva priroda jeste, dinamike njenih svojstava koji se gube ili pojavljuju u pojedinim istorijskim razdobljima. Njegove analize jasno pokazuju da se priroda može videti i protumačiti na različite načine, a to znači da i znanje i „istina“ o njoj jesu situirani u istoričnost epistemološkog polja kojem pripada.

⁹ Tako, na primer, Sreten Marić zaključuje da Fukoova upotreba isključivo prostornih metafora, znači da za njega vreme ne postoji kao dinamički faktor (Marić, 1971: 24).

Međutim, u ovom trenutku od mnogo veće je važnosti naglasiti da Fuko nije samo etnologiji (pored psihoanalize) dodelio privilegovano mesto „uznemiravanja“ u sistemu znanja moderne *episteme*, već je štaviše posebno, dakle privilegovano mesto unutar etnologije dodelio problemu odnosa priroda/kultura kao *opštem problemu* svake etnologije. Naglašavajući da etnologija proučava invarijantne strukture, on to konkretizuje njenim specifičnim odnosom prema empirijskim sadržajima, to jest činjenicom da se ona ne zatvara u „cirkularnim igrama istorizma“. Umesto da samo iznosi na videlo empirijske sadržaje, kao što to čine psihologija, sociologija ili analiza literature ili mitova, i da ih tako „pokaže“ i pruži kao predmet određenom istorijskom subjektu koji će ih uočavati, etnologija „*stavlja pojedinačne oblike svake kulture*, kao i *razlike* koje ih suprotstavljaju i *granice* kojim se ona definiše i *zatvara u svoju vlastitu koherentnost...*“ (Fuko, 1971: 415, podvukla Ž.P.).

Ta zatvorena koherentnost etnologije predstavlja za Fukoa onaj prostor u kojem se odvija *proizvodnja uslova* postojanja celine kulture, jer tek unutar tog prostora njeni pojedinačni oblici dobijaju svoj smisao i „upotrebu“. Za njega je to „prostor u kome se *povezuju odnosi* sa svakim od tri velika pozitiviteta (život, potreba i rad, jezik): stoga etnologija *pokazuje kako* se u kulturi vrši *normalizovanje bioloških funkcija*, zatim *pravila* koja čine *moogućim* i obaveznim sve *oblike* razmjene, proizvodnje i potrošnje, najzad *sisteme* koji se organizuju oko ili prema modelu lingvističkih *struktura*“ (Fuko, 1971: 415, podvukla Ž. P.).

U tom smislu, na sličan način kao i nesvesno, za Fukoa problem odnosa priroda/kultura predstavlja onaj prostor koji se na fundamentalan način nalazi dovoljno izvan vlasti nekog epistemološkog polja da otvara mogućnost analize uslova njegovog postojanja kao „oblika pozitiviteta“. U tom prostoru se, kao i slučaju

susreta psihoanalize sa nesvesnim poljem ljudske konačnosti (Smrt, Želja, Zakon), događa čovekov susret sa drugom formom „nesvesnog“ – sa osnovnim uslovima svoga postojanja – u ovom slučaju sa prirodom oko sebe/u sebi i kulturom kao oblikom svog odnosa prema prirodi. Čovek je u tom susretu *živo biće* koje iz samog *života* kome u cjelosti *pripada* i kojim je prožeto čitavo njegovo biće, stvara *predstave* zahvaljujući kojima on *živi* i na osnovu kojih ima tu čudnu *sposobnost* da upravo može sebi *predstaviti život*“ (Fuko, 1971: 391, podvukla Ž. P.).

No, odnos priroda/kultura ima još jedno, vrlo važno ali istovremeno i vrlo diskutabilno mesto u okviru celine Fukoovog načina mišljenja. Ono je u direktnoj vezi sa bazičnim principom njegove arheologije znanja – principom diskontinuiteta. Po njegovom mišljenju prelaz sa jedne *episteme* na drugu se odvija na način diskontinuiteta: njime se jedna konfiguracija znanja u potpunosti razbija i ruši nekom drugom konfiguracijom. Znanje u drugačijoj *episteme* pronalazi sasvim nove prostore tako što nastaje „duboki otvor u mreži kontinuiteta“. Na čitavoj površini znanja dolazi do „iznenadne i neočekivane mobilnosti epistemoloških pomjeranja, skretanja pozitiviteta i uz to duboke promjene njihovog načina postojanja (...) da se stvari ne mogu ni posmatrati, ni opisati, ni iskazati, ni okarakterisati, ni klasifikovati, ni saznati na isti način i da se u međuprostoru riječi ili u njihovoj providnosti ne nalazi više ni bogatstvo, ni živo biće, ni govor, kao predmet znanja, nego sasvim drukčija bića“ (Fuko, 1971: 265). Ovakav prelom, radikalni preokret u istorijskim konfiguracijama znanja je, smatra Fuko, „zagonetan u svom principu“ te tako sled ovih konfiguracija čini od ljudske istoričnosti *sled diskontinuiranih stanja*, koja smenjuju jedno drugo, i u kojem „jedna kultura prestaje da misli kako je dotle radila i počne da misli o drugim stvarima na drugi način“ (Fuko, 1971: 115).

Fuko smatra da u humanističkim naukama postoje dva bipolarna modela analize, dva međusobno suprotstavljena gledišta – gledište diskontinuiteta i gledište kontinuiteta. On sasvim precizno stanje diskontinuiteta pripisuje i dodeljuje procesima društvene promene jer smatra da između pojedinih društvenih oblika postoji potpuno odsustvo posredničkih oblika i međusobna nesvodivost dostignutih ravnoteža i rešenja, kao i to da kontinuitet ne postoji ni u prostoru ni u vremenu. Stanje kontinuiteta je, stoga, moguće i ono postoji isključivo u nekom obliku statičnosti, društvene „koherentnosti normi“ iz koje je očigledno u Fukoovom horizontu isključena dimenzija vremena, jer bi ona sasvim protivrećila svakoj mogućnosti da i takva statičnost uopšte postoji. Dakle, kontinuitet je moguć samo u izvesnom obliku društvene i istorijske zamrznutosti u kojoj je stvorena neka forma, ili konfiguracija života i znanja kao „interna koherentnost sistema koji nose značenje, specifičnost grupa pravila...“ (Fuko, 1971: 397–398).

Ovde se nužno nameću pitanja koja su i za samog Fukoa najvažniji „zadatak“ etnološkog/antropološkog mišljenja: kako onda izučavati invarijantne strukture? Kako onda dopreti do znanja o tome kakav je „poredak u svome biću“ i kako da saznamo šta je i kakav je neki posebni „oblik delovanja poretka“ u nekoj istorijskoj konfiguraciji? Gde se nalazi i odakle dolazi ta „tajna mreža“ koja je uslov postojanja svake debate?

Međutim, kod Fukoa postoji još jedno, specifičnije značenje odnosa kontinuiteta i diskontinuiteta u kojem on direktno uvodi problem odnosa priroda/kultura, ali koji je, nažalost, i najproblematičniji. On navodi da je *prag* između prirode i kulture ne samo prvi i najbolji „primer“ diskontinuiteta,¹⁰ već prvi i osnovni *dogadaj* diskontinuiteta.

10 U nameri da konkretizuje gledište diskontinuiteta, Fuko otvara zgradu sa primerima koji će to gledište najbolje predstaviti, pa tako pre međusobne nesvodivosti različitih društvenih oblika i rešenja, pre odsustva posredničkih oblika i pre nepostojanja kontinuiteta u vremenu i prostoru – dolazi prag između prirode i kulture. (Fuko, 1971: 397).

Međutim, ako pažljivije čitamo njegova određenja ova dva bipolarna modela, naći ćemo se u priličnoj zabuni, koja će, nadam se, ukazati na to da ovako oštro odvajanje dva „stila“ *strukturiranja* sveta (kao kontinuiteta i kao diskontinuiteta) nije naprosto moguće. Jer, objašnjavajući suprotnost između gledišta kontinuiteta i diskontinuiteta bipolarnim karakterom modela,¹¹ Fuko kaže da se „analiza u stilu kontinuiteta oslanja na *permanentnost funkcija* (koje pronalazimo od samog početka života u identičnosti koja ukorenjuje i omogućava sukcesivne *adaptacije*), na podlogu *značenja* (koja jedno drugo ponavljaju i stvaraju mrežu govora)“ – dok analiza u stilu diskontinuiteta „nastoji prije svega da istakne internu *koherentnost sistema* koji nose *značenje*, *specifičnost grupa pravila* i odlučnost koju dobijaju u odnosu na ono što treba *urediti*, izbijanje *norme* iznad funkcionalnih *oscilacija*“ (Fuko, 1971: 397–398, podvukla Ž. P.).

Kako je onda moguće da prag između prirode i kulture bude primer gledišta diskontinuiteta? Šta je priroda, a šta je kultura? Da li za čovekov odnos prema prirodi važi stil kontinuiteta jer tu postoji „permanentnost funkcija“, „početak života“, „sukcesija adaptacije“? Da li, nasuprot tome, za čoveka u kulturi važi stil diskontinuiteta, jer tu postoji „interna koherentnost sistema“, jer takav sistem „nosi značenja“ i u njemu postoji „specifičnost pravila“, kao i „izbijanje norme iznad funkcionalnih oscilacija“? Na prvi pogled moglo bi se i učiniti da je ovakva oštra podela ipak mogućna, jer ono što „pripada“ prirodi zvuči kao neka „priroda“ po sebi (funkcija, adaptacija, itd.). Međutim, potrebno je malo pobliže pogledati šta još spada u Fukoov „stil kontinuiteta“ pa će biti jasnije zapravo da tu ne spada samo „priroda“ u vidu permanentnosti funkcija i sukcesivnosti adaptacija, već i kultura – „podloga značenja“ i „mreža govora“. Čini mi se da

11 Ova Fukoova bipolarnost modela kontinuiteta i diskontinuiteta po svojim karakteristikama prilično podseća na razliku koju Levi-Stros pravi između univerzalnog i relativnog, između „svega univerzalnog u čoveku (koje) je u odnosu sa prirodnim poretkom“ i „svega podložnog normi (koje) je kulturno“ (Vid. Strauss, 1969: 8).

je ovde reč o prilično nasilnoj podeli, i to ne podeli međusobno nesvodivih i bipolarnih, već upravo suprotno, međusobno izmešanih i neodvojivih formi „ravnoteža i rešenja“.

Postoji još jedan razlog zbog kojeg mi se ovakvo Fukoovo grubo odvajanje dva modela i „stila“, diskontinuiteta i kontinuiteta, čini još neprimerenijim. Taj razlog, kao ni ovaj prethodni, ne dolazi spolja, već upravo iz same unutrašnjosti njegovog mišljenja, ali na jednom drugom mestu i drugim povodom – na primeru njegovog razmatranja čovekovog odnosa prema iskonu. Iz njega će se, nadam se, videti da kada konkretno misli o pragu između prirode i kulture. Fuko nikako ne misli u formi bipolarnih modela, već u njihovom međusobnom prožimanju i preplitanju iz kojeg se ne može samostalno izdvojiti ni vreme, ni prostor, ni funkcija, ni adaptacija, ni podloga značenja, ni mreža govora, ni koherentnost sistema, ni grupa pravila, ni norma, itd.

Za Fukoa je odnos prema iskonu „poslednja odlika“ koja karakteriše kako čovekov način bivanja tako i njegovu refleksiju o sebi. U modernoj *episteme* se čovekov odnos prema iskonu bitno razlikuje od misli klasicizma jer se u njoj čovek otkriva kao biće vezano za već stvorenu istoričnost: „Iskon za njega nije uopšte početak... Iskon je više način na koji se čovjek uopšte, svaki čovek ma kakav bio, podešava prema onome što je već započeto u radu, životu i jeziku; to je traganje za onim domenom u kome čovjek u svojoj naivnosti stvara svijet obrađen tokom milenija, živi... životom koji seže do prvih organskih formacija, i najzad, slaže u još neizrečene rečenice (čak ako su ih i čitave generacije već ponavljale) riječi starije od svake memorije“ (Fuko, 1971: 370).

Međutim, bez obzira na to što je taj „nivo prvobitnog“ za Fukoa ono što je čoveku najbliže, ona „uzana površina“ koja se pruža duž čitavog našeg postojanja i nikad ga ne izneverava, on jasno podseća

da to *nije neposrednost rođenja*: ona je naseljena onim *kompleksnim posredništvom* koje su formirali i ostavili u vlastitoj istoriji rad, život i jezik. Na taj način, u tom običnom kontaktu, od prvog ruketvorenog predmeta, od manifestovanja najjednostavnije potrebe do uzleta najneutralnije riječi, čovjekom *dominiraju sva posredništva vremena*, a on ih, i ne znajući, oživljava. Ne znajući... jer putem toga saznanja ljudi stupaju u međusobni kontakt i nalaze se u *mreži koju je isplelo razumijevanje*“ (Fuko, 1971: 370, podvukla Ž. P.).

Fukoovo prilično oštro suprotstavljanje ova dva gledišta, gledišta kontinuiteta i gledišta diskontinuiteta, predstavlja varijaciju strukturalističkog suprotstavljanja dweju dimenzija vremena – sinhronije kao vremena u određenom *stanju*, to jest u svojoj jednovremenosti, i dijahronije kao vremena u svom *protoku*, to jest u svojoj povesti. Takođe, suprotstavljanje ova dva gledišta može se tumačiti i kao njegova verzija opozicije *physis/nomos*. Međutim, na primeru iskona, to jest ove, po Fukou, „poslednje odlike“ čoveka da traga za prvobitnim vidom svoga postojanja i da tako samom sebi objasni vlastiti početak, postaje prilično jasno kako i koliko nije moguće razdvojiti dva gledišta – gledište kontinuiteta (dijahronije) i diskontinuiteta (sinhronije), bez obzira na to koliko to bipolarna forma mišljenja zahtevala. Jer, čovekovo traganje za svojim iskonom, to jest za „prvim organskim formacijama“ ili pak „rečima koje su starije od memorije“ kao oblikom kontinuiteta, to jest vremena u protoku, može se događati i odvijati samo u određenom diskontinuitetu, to jest u određenom stanju vremena iz kojeg on promišlja svoj početak – a to stanje vremena je, sasvim razumljivo, „naseljeno“ svim onim posredništvima koja su se zatekla u tom određenom stanju vremena kao „istorija rada, života i jezika“.

Dakle, svoj kontinuitet, to jest traganje za iskonom čovek može samo da promišlja tek iz određenog stanja diskontinuiteta, iz tačke

vremena u kojoj se nalazi – svoje *trajanje u vremenu* do kojeg je došao može da pojmi samo iz određenog *stanja vremena* u kojem se nalazi. Upravo ova čovekova pozicija da čak ni njegov iskon ne može postojati, niti ono njemu može misliti i „tragati“ *izvan* sebe, kao nešto što bi bilo nezavisno od njegovog istorijskog načina bivanja pokazuje, nadam se, da se ova dva ljudska stanja, dva načina bivanja ne mogu odvajati, pa čak ni zarad analitičkih razloga.

No, vrednost Fukoove misli počiva pre svega u tome što se ni on sam ne drži slepo svojih „bipolarnih shema“. Misao mu iz njih iskače, ona „kliže“ u jednom protoku koji se ne može zaustaviti niti ograditi krutim modelima. On je, naravno, svestan nužne „stopljenosti“ sinhronijskog i dijahronijskog u čovekovom mišljenju o sebi, i stoga upozorava na svu uzaludnost pozitivističkih napora da se hronologija čoveka izjednači sa „hronologijom stvari“, tako da čovekov iskon bude samo datum, jedna od faza u sukcesivnoj seriji bića, to jest da se u redu istih stvari pojava kulture, rođenje civilizacija uključi u okvir biološke evolucije. U tom smislu, Fuko jasno naglašava da „niko ne može odrediti iskon“ i to iz dva razloga. Prvi je to što „iskon stvari“ zapravo datira iz onog vremena kada čovek još nije postojao, a drugi je to što taj „iskon stvari“ nije uopšte moguć bez čoveka, jer „i same stvari (čak i one koje ga prevazilaze) nalaze svoj početak u njemu“ (Fuko, 1971: 371). Tako je čovek, koji dolazi posle „iskona stvari“ zapravo njegovo jedino merilo, njegov jedini izraz, jer „čovjek je otvor od koga se vrijeme uopšte može rekonstruisati, trajanje teći, a stvari javljati u trenutku koji im je svojstven“ (*Ibid.*).

A što se tiče čovekovog iskona, Fuko još jednom jasno upućuje na to da iskon može biti samo *konstrukcija iskona*, a njegova artikulacija tek splet čovekovih znanja o sebi u jednom određenom *trajanju trenutka*, dakle u mreži posredovanog istorijskog, epistemičkog vremena – koje se oblikuje u formi zamisli o svom *trajanju od početka*. U misli

o sopstvenom iskonu čovek stvara, to jest konstruiše početak (već stvorenog) istorijskog i epistemičkog sveta, onog sveta koji je, kako Fuko kaže, već „obrađen tokom milenija“.

Osim toga, čovek zapravo ne može dopreti do svog iskona, prvobitnog izvora, tako što će znati kakav je bio, ili mogao biti, tzv. „prirodni čovek“ jer, kako ističe Levi-Stros, čovek se ne može vratiti svom prirodnom stanju pošto „ljudska vrsta nema nikakvo prirodno ponašanje na koje bi izolovana individua mogla da retrogradira“ (Levi-Strauss, 1969: 5). To je zato što, kako ističe Arnold Gelen /Gehlen/, „ne postoji nikakav ‚prirodni čovek‘ u strogom smislu: to jest ne postoji ljudsko društvo bez oružja, bez vatre, bez preparirane i umjetne hrane, bez krova nad glavom i bez formi uspostavljene kooperacije“ (Gehlen, 1974: 36). Dakle, svaka ljudska zamisao o prirodnom stanju je, u stvari, zamisao stanja već „osvojenog“ i proizvedenog kulturom. U tom smislu i treba shvatiti Fukoovu ideju da čovek nema iskon, već da može imati samo ideju o svom iskonu: čovek je biće koje „nema ni domovine ni datuma, čije je rađanje nedokučivo jer se nikad i nije ‚desilo““ (Fuko, 1971: 371). To da se njegovo rođenje/stvaranje nije „desilo“ može se shvatiti samo kao nešto što se ne može pojmiti izvan njegove već postojeće stvorenosti.

LITERATURA

Bloch, Ernst (1977), *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Beograd: Izdavački centar Komunist.

Bloch, Maurice & Jean H. Bloch (1980), „Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth-Century Thought“, u MacCormack, Carol P. & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.

Boas, George & Arthur O. Lovejoy (1935), *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Brinton, Crane (1968), „Intellectual History“, u Sills, L. David, (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan Company & The Free Press.
- Delez, Žil (1989), *Fuko*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Derida, Žak (1990), „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka“, u Derida, *Bela mitologija*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Derrida, Jacques (1976), *O gramatologiji*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Foucault, Michael (1969), *L'archeologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- Fuko, Mišel (1971), *Riječi i stvari*, Beograd: Nolit.
- Gehlen, Arnold (1974), *Čovjek*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Horigan, Stephen (1988), *Nature and Culture in Western Discourses*, London and New York: Routledge.
- Levi-Strauss, Claude (1969 [1949]), *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press.
- Lovejoy, Arthur O. (1961 [1936]), *The Great Chain of Being: A Stitch of the History of an Idea*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Marić, Sreten (1971), „Egzistencijalne osnove strukturalizma“, u Fuko, Mišel, *Riječi i stvari*, Beograd: Nolit.
- Platon (1988), „Kratil“, *O jeziku i saznanju*, Beograd: Rad.
- Rappaport, Roy A. (1971), „Nature, Culture, and Ecological Anthropology“, u Shapiro, Harry L. (ed.), *Man, Culture and Society*, New York: Oxford University Press.
- Schneider, David (1972), „What is Kinship About?“, u Reining, P. (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Anthropological Society of Washington, Chicago: University of Chicago Press.
- Tričković, Dejan (1989), „Konfliktne paradigme antropologije“, *Filozofija i društvo II.*, zbornik radova, Beograd: Institut društvenih nauka.

Ženski pokret u bivšoj Jugoslaviji: sedamdesete i osamdesete*

U junu 1994. godine u Beogradu se održava konferencija „Šta možemo da učinimo za sebe?“, prvi feministički skup posle raspada Jugoslavije čiji je cilj da okupi „istočnoevropske“ feministkinje i omogući dijalog o specifičnostima lokalnog konteksta. Prvo, uvodno izlaganje Nede Božinović predstavilo je istoriju feminističke ideje u Jugoslaviji (ili, kako je Žarana Papić naziva, bivšoj-bivšoj Jugoslaviji). Njeno izlaganje o ženskim pokretima se naslanja na ovo saopštenje i može se razumeti kao njegova nadopuna, s posebnim osvrtom na događanja kojima je Žarana Papić prisustvovala ili u njima aktivno učestvovala. No, ovaj tekst je i više od toga: on predstavlja poziv da se očuva pamćenje, da se odupre neprestanom pokušaju brisanja svih tekovina vremena kojim se manipuliše u svrhu promovisanja rata. To je mesto postalo takoreći uporišna tačka zajedničke borbe feministkinja s ove i one strane granice.

Želim da se zahvalim Nedi na njenom uvodu i kratkom izlaganju o ženskom pokretu u bivšoj Jugoslaviji. Ono o čemu bih sada malo govorila je pitanje da li postoji istorija feminizma u socijalizmu. Kao što sve/i znamo, do susreta i komunikacije između žena sa Istoka i Zapada došlo je posle pada Berlinskog zida. Pad Zida je taj susret

* „Women’s Movement in Former Yugoslavia: 1970s and 1980s“, u *What Can We Do For Ourselves?*, Beograd: Centar za ženske studije, istraživanje i komunikaciju, 1995, pp. 19-22.

učinio mogućim, što nas, međutim, često navodi da zaboravimo da je u Jugoslaviji neka vrsta feminizma postojala i pre tog događaja. Najpre bih htela da kažem da su neka od osnovnih i nužnih obeležja tragedije i kolapsa bivše Jugoslavije, sa ovim krvavim, usranim ratom, veoma dubok i veoma totalitaran zaborav, amnezija i slepilo za ono što je nekad bila Jugoslavija, sada nepostojeća zemlja. Delovanje amnezije, zaborava i slepila jedan je od instrumenata ovog rata – i njegovog otpočinjanja i produživanja presecanjem naših komunikacija, identiteta i istorije.

Kakva je zemlja bila nekadašnja Jugoslavija? Uz sve kritičke zamerke i komentare vezane za ideološku i političku strukturu bivše Jugoslavije, može se reći da je ona bila otvorena zemlja. Sada imamo amputiranu, zatvorenu zemlju sa utamničenim narodom. Zašto govorim sve ovo? Zato što se može reći da su pre 1989. godine i pre rata u Jugoslaviji postojale feministkinje, iako nije postojao feministički pokret. Dok je Istok još predstavljao monolitan, snažan, ideološki blok koji se suprotstavljao bilo kakvim skretanjima sa kursa ortodoksne komunističke totalitarne partijske politike, Jugoslavija je na neke načine, iako su i oni problematični, imala blaži ideološki kavez. Jedan od razloga zašto je taj kavez bio ideološki manje čvrst, jednostavan i ključan u poređenju sa drugim državama, jesu otvorene granice i slobodna razmena i komunikacija ljudi i ideja. To je razlog zbog kojeg su jugoslovenska kultura i kulturna i politička scena bivše Jugoslavije bile otvorene i u dijalogu sa savremenim kulturnim i političkim tendencijama. Zato smo imale/i studentski pokret, novu levičarsku politiku, omladinsku kontrakulturu, različite supkulture, moderne umetničke rock-and-roll fenomene, a zato smo imale/i i feminizam.

Ne govorim sve ovo iz jugonostalgije, sada potpuno ismejane i zabranjivane, a prisutne u svim delovima ove bivše države, već

iz veoma snažnog ličnog uverenja da je krajnje pogrešno uopšte zamišljati koncept promene (kao što je rat – mi sada prolazimo kroz promenu), a da se zanemare ljudi. Kada se ljudima oduzme prošlost, veoma je lako manipulirati njihovom sadašnjosti i budućnosti.

Počela bih od nekoliko činjenica: 1976. godine u Portorožu je održana konferencija Sociološkog društva Hrvatske koja označava prvu recepciju savremenog feminizma u Jugoslaviji. U Interuniverzitetskom Centru u Dubrovniku je 1976. godine održan prvi kurs Ženskih studija, koji će se kasnije održavati svake godine, na različite teme. Organizovani su, također, drugi kursevi, o ženskom pokretu, feminističkoj teoriji, telu i rodu, i tako dalje. Navodeći sve ovo želela sam da ukažem na to da je u ovoj bivšoj državi postojala određena atmosfera i otvorenost prema svetu. Sada je svet za nas zatvoren.

U Studentskom kulturnom centru u Beogradu je 1978. godine organizovana jedna od veoma značajnih međunarodnih konferencija o ženskom pitanju, koja je zapravo bila feministička konferencija. Njen naziv je bio „Žensko pitanje: nov pristup“, a cilj je bio da se pozovu aktivistkinje, feministkinje iz cele Evrope, odnosno iz Engleske, Francuske, Nemačke, Poljske, Italije i iz svih jugoslovenskih republika, kako bi se predstavio fenomen feminizma i da bi se čulo, na osnovu neposrednog dijaloga, šta je zapravo feminizam. Takođe, trebalo je okupiti i čuti sve žene i muškarce zainteresovane za pro-feminističke inicijative u Jugoslaviji. Kao što sam ranije rekla, zahvaljujući manje čvrstom ideološkom kavezu, nismo bile preterano napadane zbog ove feminističke konferencije. Nekim medijima je ona bila privlačna, a razlog za to je dvojak: s jedne strane, postojao je stvaran interes, a s druge, veoma nesvakidašnje uzbuđenje zbog žena koje su se tu okupile. Taj skup je izazvao snažne reakcije zvanične organizacije žena koja je Konferenciju napala kao skup koji zastupa rat polova.

Prema ortodoksnoj socijalističkoj ideologiji, ne samo da je na žensko pitanje jednostavno i automatski odgovoreno rešavanjem takozvanog radničkog pitanja, već je i bilo kakav drugačiji pristup ženskom pitanju tumačen kao veoma, veoma loš, ili vrlo buržoaski, ili pak naklonjen ratu polova. Jedan od ciljeva konferencije bio je da pokrene kritiku socijalističkog patrijarhata i socijalističkog koncepta ženske sudbine. Među najznačajnijim rezultatima konferencije je činjenica da su svi, gotovo svi, i žene i muškarci, koji su došli tamo i susreli se, započeli dijalog. Ta konferencija je potvrdila njihovo uverenje da ima nečega u feminizmu. Takođe, ona im je otvorila nove perspektive na njihove sopstvene živote i javni život koji su vodile/i. Želela bih da kažem još nešto ovom skupu – poenta nije bila u samoj konferenciji, već u tome da su se žene okupile i stvorile izvesnu feminističku energiju. Prvu feminističku grupu osnovala su hrvatske žene 1979. godine u Zagrebu, pod nazivom „Žena i društvo“, kao žensku grupu pri Sociološkom društvu Hrvatske. Kasnije su formirane nove grupe, poput „Trešnjevke“ i nekih drugih. U Beogradu je takva grupa osnovana oko Studentskog kulturnog centra i u njoj su kasnije bile aktivne i mnoge druge žene – neke od njih su i ovde prisutne. Isto tako, u Ljubljani je osnovana „Lilit“, prva lezbejska grupa. Činjenica je da je zahvaljujući postojanju cele te zemlje, nekadašnje Jugoslavije, organizovana svojevrsna feministička mreža između Ljubljane, Zagreba, Beograda i Sarajeva, kasnije u manjoj meri i Skoplja. Kada je pao Berlinski zid, naivno smo mislile da smo u nekoj velikoj prednosti u odnosu na ostale istočnoevropske zemlje, s obzirom na našu divnu istoriju multikulturalizma i tolerancije. Međutim, nismo bile pripremljene za ono što se desilo. Ne znam šta je tome pravi razlog, možda je naša naivnost jedan od njih – ali, u svakom slučaju, ono što je važno da se kaže, i to posebno ovde gde, kao što znate, vlada državni nacionalizam, jeste da među feministkinjama postoji slobodan prostor za slobodno mišljenje, toleranciju među ljudima i za antinacionalistički aktivizam. Iako živimo i radimo u *prilično*

teškim okolnostima (u poređenju sa *mного* težim nekoliko stotina kilometara odavde), imamo *Žene u crnom*, grupu koja protestuje protiv rata od samog početka, svake nedelje u isto vreme, na istom mestu; organizovale smo Ženski parlament, Žensku stranku, Ženski lobi. Osnovale smo SOS liniju za žene i decu žrtve nasilja, Autonomni ženski centar protiv seksualnog nasilja, Centar za devojke, Sigurnu žensku kuću. Beogradski Centar za ženske studije osnovale smo 1992. godine, a sada imamo i ovu konferenciju.

Prevod s engleskog: Nenad Knežević



Od državnog socijalizma do državnog nacionalizma: slučaj Srbije iz rodne perspektive *

Pored izlaganja koje poziva na nezaboravljanje nedavne feminističke istorije, Žarana Papić je na konferenciji „Šta možemo da učinimo za sebe?“ imala još jedan prilog. Tekst o pretapanju koncepta državnog socijalizma u koncept državnog nacionalizma mogao bi da posluži kao zajednički iskaz malobrojne, ali relativno glasne grupe srpskih disidenata i disidentkinja, ili, prema sloganu „Žena u crnom“, onih koji su odabrali da budu nelojalni naciji i državi koja je u njihovo ime vodila ratove. Važno je uočiti da je u ovom i u drugim tekstovima napisanim na srodnu temu i u slično vreme, reč koja se apostrofira *naivnost*, čak i onda kada se pojavljuje na marginama teksta. Takođe, teza kojom se tekst završava – da u ovakvom stanju stvari *nema mogućnosti da se bude drugačiji* – u samoj svojoj srži otvara pitanje prava na naivnost. Treba pomenuti da ovaj tekst predstavlja razradu i nadogradnju jednog kratkog, ali izrazito uticajnog teksta. „Nacionalizam, patrijarhat i rat“, prvi put objavljen u *Republici*, doživeo je prevode na nemački, engleski i norveški, čime je feministička kritika srpskog ratnog sistema vrlo brzo izašla van granica Srbije.

Jedan beogradski novinar izjavio je nekom prilikom: „Živimo ostvoreni san naših nacionalista“. Parafrazirajući njegovu izjavu,

* „From State Socialism to State Nationalism: The Case of Serbia in Gender Perspective“, *What Can We Do For Ourselves*, Belgrade: Center for Women's Studies, Research and Communication, 1995, pp. 53-65.

moglo bi se reći da živimo san o državnom nacionalizmu koji je sanjao „naš Vođa“. Ne želim time da kažem da je nacionalizam u Srbiji osmislila jedna osoba, niti bi mogli da se izostave svi ostali važni istorijski i kulturni faktori koji su doveli do nacionalizma. Među podstrekačima se posebno uočava nacionalistička ideologija, dominantna u naizgled različitim ili međusobno suprotstavljenim ideološkim grupama kojima je zajednička, a to su: 1) velika većina srpskih političkih disidenata Titove Jugoslavije (čak i levičara); 2) srpska antikomunistička i nacionalistička inteligencija iz književnih krugova koja je našla način da izrazi svoja osećanja kroz „lepe umetnosti“, pisanje, slikanje itd.; 3) najveće opozicione partije koje su kasnije nastale i 4) nova ideologija izmenjene Komunističke partije Srbije (u jednom danu „transformisane“ u Socijalističku partiju Srbije, 1990. godine), koja je srpske nacionalne i nacionalističke interese stavila iznad svih ostalih, ali je zadržala socijalistički „paravan“ kako bi sačuvala svoju raniju kontrolu nad državom, medijima i kulturnim životom.

Paradoksalno ili ne, Slobodan Milošević je jedinstven i veoma kompleksan „proizvod“ svih tih faktora i tendencija. On je uveo nacionalističku mitologiju, to najjače antikomunističko zaveštanje disidentske, nacionalističke literarne inteligencije, kao samu srž svoje „socijalističke“ ideologije, koja je doduše pažljivo prikrivana. Istovremeno, transformišući partiju iz komunističke u nacionalističku, zaklonjenu iza socijalizma, takođe je uveo, ili tačnije oživeo, totalitarnu socijalističku ideologiju kao staljinističko-boljševičku ideologiju koja je u bivšoj Jugoslaviji davno nestala, tačnije napuštena posle Titovog raskida sa Staljinom 1948. godine. „Put u socijalizam“ nekadašnje Jugoslavije je na mnogo načina odstupao od te prakse, a ovde ću navesti samo neke odlike: liberalizaciju tržišne ekonomije, decentralizaciju partije, ideologiju samoupravljanja i otvorenost prema Zapadu. Iako mnoge društvene, kulturne i ekonomske

prednosti bivše Jugoslavije u poređenju s drugim istočnim zemljama danas mogu da izgledaju kao „lukavstvo totalitarnog komunističkog duha“, dobro skriveno iza tih emancipovanih formi, ipak je moguće tvrditi da socijalistička realnost bivše Jugoslavije nije bila, a nije ni mogla biti, svedena na „čist“ totalitarni, sovjetski, boljševički, staljinistički tip baštine.

Međutim, ova „postsocijalistička“ konverzija srpske Komunističke partije u (nacionalističku) Socijalističku partiju je zapravo oživela totalitarnu, boljševičku, staljinističku partijsku ideologiju i praksu. Ovde je važno napomenuti da je na čuvenoj Osmoj sednici Komunističke partije Srbije, održanoj u oktobru 1987. godine, gospodin Milošević uspešno porazio čitav niz liberalnih, ali ne nacionalističkih, partijskih funkcionera, kao i sve one koji su imali kontrolu nad medijima, kulturom i obrazovanjem itd., koji su bili liberalni, a nisu bili nacionalisti.¹ Nakon uspešnog *coup de partie*, vođa je dobio otvoren prostor i određene ruke da ga proširi na *coup d'état*, budući da je partijska struktura, iako u svojoj liberalnoj formi, stvarno vladala i upravljala svim sferama javnog života. Na takav način je liberalna forma jugoslovenskog socijalizma u Srbiji transformisana (regresijom) u režim državnog socijalizma koji se oslanjao, pre svega, na nacionalističku ideologiju i svoje nacionalističke „radenike“, postavši tako zapravo mešavina državnog socijalizma i državnog nacionalizma.

Pomenuti nacionalistički san ostvario se našem vođi upravo stoga što u sebi otelotvoruje oba režima: državni socijalizam koji mu se omilio u vreme kada je i sam bio aparatčik, i državni nacionalizam koji predstavlja njegovu „carističku“ sadašnjost.

¹ Sam termin „čistka“ zapravo pripada komunističkom rečniku. Stoga bi se moglo reći da je ideološka čistka svih onih koji su bili blizu vlasti, a nisu su se prilagodili ekstremnoj srpskoj nacionalističkoj ideologiji i mitologiji, bila osnovni preduslov za kasniju smrtonosnu praksu etničkog čišćenja.

Takođe, zahvaljujući efektima „transformacije“ nekadašnje (nešto liberalnije) Komunističke partije Srbije u režim državnog socijalizma pomešanog s nacionalizmom, sada živimo u državnom nacionalizmu koji je blizanac, verna slika državnog socijalizma. Jer, činjenica je da se u Miloševićevoj vladavini lako pronalaze elementi državnog socijalizma, samo pod drugim imenima. Sada ću u formi pitanja navesti listu paralelnih elemenata koji su u osnovi i državnog socijalizma i državnog nacionalizma:

DRŽAVNI SOCIJALIZAM NASUPROT DRŽAVNOM NACIONALIZMU

Šta smo imale/i u državnom socijalizmu?

Vođu Komunističke partije.

Ko je bio subjekt?

Masa „radnog naroda“.

Ko je bio ideološki ispravan/na?

Odani, „pravi“ komunisti, poslušni neospornoj partijskoj „liniji“ pod partijskim vođstvom.

Protiv koga je bila borba?

Protiv izdajnika komunističke ideologije.

Ko je bio neprijatelj?

Klasni neprijatelj.

Šta je bio cilj državnog socijalizma?

Pobeda radničke klase; jednakost svih ljudi i socijalna pravda.

Kada će biti ostvaren taj cilj?

U dalekoj, ali sigurno „svetloj budućnosti“.

Šta imamo u državnom nacionalizmu?

Vođu nacije.

Ko je subjekt?

Masa „pravih“ Srba.

Ko je ideološki ispravan/na?

Odani, poslušni velikom nacionalnom cilju, i „liniji“ moćnika.

Protiv koga je borba?

Protiv domaćih izdajnika „pravog“ srpstva.

Ko je neprijatelj?

Neprijatelji nacije – druge nacije i domaći izdajnici.

Šta je cilj državnog nacionalizma?

Svi Srbi u jednoj državi.

Kada će biti ostvaren taj cilj?

Na nebu, jer su Srbi kao takvi „nebeski narod“.

*A šta je sa kategorijama ličnosti i građanina/građanke?
Šta samo imale/i tada, a šta imamo sada?*

U državnom socijalizmu smo imale/i:

Osobu dobrog karaktera: druga i drugaricu odane komunizmu.

Osobu lošeg karaktera: nekomunista, ili antikomunista.

„Prave“ građane/ke: g. i gđa Komunist.

U državnom nacionalizmu imamo:

Osobu dobrog karaktera: gospodina Pravog Srbina i gospođu Pravu Srpkinju, odane „pravom“ srpstvu.

Osobu lošeg karaktera: „loše“ Srbe, izdajnike „pravog srpstva“.

„Prave“ građane/ke: g. i gđa Srbi.

Kao što vidimo, ni u srpskoj prošlosti državnog socijalizma, ni u sadašnjosti državnog nacionalizma nismo imali, niti imamo, građansku definiciju građanina/ke, već samo onu usku, ideološku i instrumentalno određenu. Imajući na umu ove prilično očigledne sličnosti između državnog socijalizma i državnog nacionalizma u Srbiji, moguće je izvesti dva zaključka. Prvi je da je nacionalistička ideologija u Srbiji uvedena i sprovedena iznutra, na osnovu prethodne ideologije, strukture i karaktera vođstva Komunističke partije, poslušnosti koja se tražila od članstva itd. Drugi zaključak je da je srpski državni nacionalizam, upravo kao i raniji državni socijalizam, uveden odozgo, kao „zvanična“ politika i preporučena „partijska“ linija.

U tom smislu, moglo bi se tvrditi da srpski nacionalizam nije bio nacionalizam odozdo, niti je to sad, već da on predstavlja nacionalizam osmišljen i uspostavljen odozgo. To bi, po mom mišljenju,

bila samo jedna strana ovog problema. Osnov za srpski nacionalizam se, naravno, mogao naći među antikomunističkim nacionalističkim disidentima, što sam ukratko iznela na početku ovog teksta, i u značajnoj meri je pripremio Miloševićev uspon na vlast. Međutim, kada je postao deo zvanične ideologije, nacionalizmu je pružena dodatna institucionalna podrška, instrumentalno je konstruisan, programiran, utvrđen i, kako je praćen neprekidnom medijskom propagandom, čak je i nametnut narodu. Stoga srpski nacionalizam ima svoja specifična obeležja: počeo je mnogo ranije kao opoziciona, nacionalistička „alternativa“ komunizmu, ali se zahvaljujući Miloševićevoj nagloj „konverziji“ iz komunizma u nacionalizam spojio sa postojećom (uglavnom netaknutom) partijskom strukturom. Umesto komunističke, ideologija novonastale Socijalističke partije bila je temeljno, ponekad čak i brutalno, prožeta agresivnim i zvanično dozvoljenim nacionalizmom.

Međutim, neko bi s pravom mogao da pita kako je to sve bilo moguće? Prvo, u Istočnoj Evropi je socijalizam izgubio gotovo sav kredibilitet kao projekat za ostvarenje „pravednog“ društva. Zahvaljujući isključivom i nesrećnom iskustvu socijalizma kao totalitarizma u Istočnoj i Centralnoj Evropi, sada se društveni procesi okreću ka drugom ekstremu – ka demokratiji shvaćenoj na konzervativan, tradicionalan, nacionalistički, patrijarhalan i nazadan način. Istočnoevropske zemlje sada prolaze kroz veoma bolne (i opasne: najbolji primer za to je Jugoslavija) procese oslobođenja od mnogih potiskivanih dimenzija koje su bile zabranjivane ili ograničavane pod socijalizmom. Ove potiskivane dimenzije su kompleksne i, po pravilu, dvojake, budući da istovremeno sadrže i „normalne“ i „ekstremne“ oblike kao što su: nacionalno u ekstremnom obliku agresivnog nacionalizma, verski identitet kao ekstremna fundamentalistička inklinacija, liberalno shvaćeno kao antikomunističko, demokratsko primarno kao antisocijalističko itd.

Te nove ideologije, među kojima preovladava nacionalizam, često su samo obrnuta slika u ogledalu nekadašnjeg socijalističkog stila. Ove nove demokratije i ideologije su isto toliko autoritarne, rigidne, netolerantne prema bilo kakvoj različitosti, i totalitarne kao što je to bio i sam socijalizam – njihov veliki neprijatelj.

Čini mi se da je zato važno da se obrne preovlađujuće mišljenje i pogled na ranije socijalističke okolnosti. Stvaran problem ne predstavlja ono što je totalitarni socijalistički režim uradio, već upravo suprotno – ono što taj režim nije uradio. Pitanje nije samo retoričkog karaktera, jer je način na koji se postavlja kritička perspektiva na iskustvo socijalističke prošlosti ključan faktor koji vodi do mogućih načina posmatranja i prepoznavanja alternativa. To prosto znači da (antikomunistička) alternativa totalitarnom komunizmu ne mora nužno da bude demokratska. Naravno, niko ne poriče da su totalitarni socijalistički režimi zaista potiskivali i gušili sve „antisocijalističke“ tendencije: „demokratske“ kao buržoaske, verske, nacionalne, etničke, kulturne, istorijske itd. Ipak, još važnija je činjenica da socijalizam ni na koji način nije doprineo tome da se izgradi složeno društveno tkivo koje je moglo da posluži kao osnova za demokratske alternative. Sa takvim totalitarnim praksama, socijalizam je zapravo sprečio nastanak i razvoj uslova neophodnih za stvaranje demokratskog karaktera naroda.

Iz tog razloga je pad komunizma za posledicu imao otvaranje opasnog (u slučaju bivše Jugoslavije, smrtno opasnog) građanskog vakuuma – odsustva demokratske stvari, vrednosti, institucija, obrazaca ponašanja itd., kao mogućih načina i kriterijuma za izlazak iz totalitarnog poretka. Jednostavno rečeno, suočene/i smo sa činjenicom da želimo da promenimo totalitarni Istok u „nove demokratije“ sa nepromenjenim narodom čija je struktura ličnosti daleko od demokratski orijentisane. Nastajanje ovog

građanskog vakuuma otvorilo je prostor za najrazličitije otvoreno antidemokratske „alternative“, prostor koji predstavlja savršeno tlo za rast agresivnog nacionalizma i šovinizma.

Najupečatljiviji primer građanskog vakuuma koji je ispunjen antidemokratskim „rešenjima“ nudi primer bivše Jugoslavije. Zbog svoje multinacionalne, multietničke strukture, postjugoslovenski prostor doživeo je enorman rast nacionalizama i šovinizama. Veoma specifično obeležje Jugoslavije, koje je nama (naivno?) izgledalo kao bogatstvo mogućnosti – njena multinacionalna i multietnička struktura – sada se upotrebljava (odnosno, zloupotrebljava) kao savršeno sredstvo za širenje mržnje, konstantan uzrok i razlog za rat, kao i glavna prepreka demokratizaciji. Umesto pluralizma ranije potiskivanih kulturnih, istorijskih i nacionalnih demokratskih rešenja za jednu takvu multinacionalnu i multikulturnu zajednicu kakva je bila Jugoslavija, sada se suočavamo sa agresivnim pluralizmom nacionalizama i šovinizama nacija od čega strašno trpimo, a koji nemaju nikakve milosti prema bilo čemu, kao što su gradovi, ili prema bilo kome, kao što su nevini ljudi čija je jedina krivica to što žive na mestima gde se puca. Sada svaka od tih nacija gubi svoje dostojanstvo čineći nezamislive pokolje nad drugom, neprijateljskom nacijom. Za razliku od ranijih ili „istorijskih“ razloga, niko ne može da porekne činjenicu da su Srbi, i to uopšte ne iz svog interesa (zapravo je bilo potpuno suprotno), povukli obarač i započeli ovu tragičnu i katastrofalnu „igru“.

Efekte ove nacionalističke pluralizacije su, zapravo, nepluralistički. Iako na površini postoje mnoge razlike između novih država, ovaj nepluralistički element je njihov zajednički imenitelj. Razlog za to leži u samom konceptu (postsocijalističke) političke transformacije za koju se zalaže većina novih, postkomunističkih političkih partija. Pogotovo su najjače (i pobedničke) stranke u republikama,

odnosno novim državama, imale u svojim programima i ciljevima ekstreman izraz nacionalističkih ideologija. One su bile isto toliko nacionalističke i isključive prema drugim nacionalnim identitetima koliko su bile i tradicionalne, militantne, patrijarhalne, seksističke u svojim programima, tipovima organizovanja, svom simboličkom poretku, jeziku, onome što su naglašavale ili previdale, slepim mrljama itd.

Ukratko, glavni problem i najtragičniji rezultat dezintegracije bivše Jugoslavije je dominantan, manipulativan zahvat namernog izazivanja, konstruisanja i „proizvodnje“ nacionalizama i šovinizama – mitološki, narcisoidan, nerefleksivan, agresivan, ispunjen mržnjom prema drugim nacijama kao glavnom i jedinom krivcu za sopstvene patnje i „istorijske gubitke“. Za vladajuće stranke nacija je iznad svega, iznad svake ideologije. Ona je i iznad svake mogućnosti za raznovrsnu političku orijentaciju unutar iste nacije, što je očigledan i neophodan preduslov za demokratiju. Nacija je, stoga, iznad demokratije.

Nije mi cilj da izjednačim i stavim u istu ravan sve nacionalizme (budući da oni preuzimaju različite forme prema svom istorijskom i kulturnom poretku i različitim načinima ispoljavanja), niti da poreknem značaj afirmisanja nacionalnih i konfesionalnih vrednosti i identiteta koji su u socijalizmu bili duboko potiskivani, a koji se sada ponovo javljaju. Ono što pokušavam da kažem jeste da kada prilika za demokratsku nacionalnu emancipaciju izgubi ili napusti svoju tolerantnu i multietničku mogućnost (postajući umesto toga agresivna i osvetoljubiva), ona postaje smrtno opasna u svojoj fanatičnoj mržnji prema drugim nacijama kao većitom istorijskom neprijatelju, kao meti prema kojoj se usmerava sva agresija. Sada možemo da vidimo da je ona iznad svakog ljudskog života, ili svakog dostojnog ljudskog interesa.

Štaviše, sa propagandom medijskog rata (koji se neprekidno nastavlja, „bombardujući“ umove ljudi iz večeri u več), svaka strana proizvodi svoju „realnost“ – modifikovanu i instrumentalno prilagođenu istinu. U zemlji do te mere podeljenoj da u njoj više nije moguće putovati, da i ne pominjem bezbednost egzistencije i prebivanja u sopstvenom domu, medijski manipulisane poruke tih zatvorenih „entiteta“ presecaju istinu kako bi se dokazala poenta – da smo „Mi“, naša nacija, i „naš cilj“ u ratu do te mere opravdani da ne bi trebalo imati ikakve sumnje u „nebesku“² pravednost „naših“ istorijskih prava, kao ni u rat u njihovu odbranu.

Sa ovom totalitarnom dominacijom nacionalističkih ideologija, prva i najveća žrtva je samo građansko (čak eks-socijalističko) društvo, koje je uvek potrošno kada to zahtevaju nacionalni interesi. A kada je građansko društvo u opasnosti, ljudska prava su u opasnosti. Ta deaktivirana prava ostaju samo na papiru, služeći tek kao nacionalistička dimna zavesa pred očima zapadne demokratije. Sada su neka druga prava postala stvarna, istinita i aktivirana: to su mitološka prava koja slave staru herojsku i tragičnu nacionalnu sudbinu; ona su istorijska u svom tvrdoglavom oživljavanju (prošlih) „istorijskih zahteva“, koji se beskrupulozno primenjuju na drugačije okolnosti iz sadašnjosti.

„Svetost“ nacionalnog interesa, čak, zahteva jedinstvo, ne može da prihvati dijalog i ne toleriše razlike. Odobrava samo kolektivni um i nacionalnu „istinu“ – zato što je „nacija uvek u pravu“, kao što je srpski vođa jednom prilikom to jasno rekao. Nacija je, u skladu

2 Nebeski element je veoma važan za srpski mitološki nacionalni identitet. Posle izgubljene bitke sa Turcima na Kosovu pre šest stotina godina (1389), mit je od Srba napravio pobednike time što su izgubivši ovu ključnu bitku stekli mesto na nebu i tako postali nebeska nacija, posebna i fundamentalno drugačija od svih ostalih nacija. Ovaj mitološki element se veoma često upotrebljava kao primarni kriterijum za (nebesku) superiornost srpskog u odnosu na sve ostale nacionalne identitete.

s tim, i bez ikakve sumnje, iznad demokratije. Demokratija je izdajnik nacije, jer sa sobom donosi nejedinstvo i dovodi u pitanje „pravičnost“ i „racionalnost“ njenih ciljeva i sredstava.

Nadalje, jedna od najvažnijih karakteristika svih ovih postkomunističkih demokratija jeste da njima dominiraju muškarci i da su one otvoreno patrijarhalne, tradicionalne i konzervativne u pogledu statusa žena, njihove društvene uloge i značaja. U bivšim istočnim socijalističkim zemljama, novi patrijarhat je postao dominantna društvena realnost za žene, ali i muškarce. Ovo je rezultat ranije pomenute građanske praznine koja je nastala kolapsom komunizma. Socijalistički režim je bio konglomerat komunizma, muške dominacije, patrijarhata i autoritarnosti, koji je, paradoksalno, bio dodatno učvršćen mešavinom progresivnih ženskih prava i opstajućeg patrijarhata koji je gospodario stvarnim životom žena. Ni posle pedeset godina „socijalističke emancipacije“, žene nisu naučile da preuzmu aktivnu, samosvesnu ulogu u suočavanju sa novom eksocijalističkom realnošću. Umesto toga, one su zapravo bile veoma dobro pripremljene za to da ostanu pasivne i u novim procesima političkih i demokratskih transformacija. Pred njihovim očima se pojavio novi patrijarhat, jer je ceo koncept emancipacije žena i jednakosti polova jednostavno iščezao kao važna i ravnopravna komponenta ovih novih demokratija.

U tom smislu, budući da su sve te nove demokratije zapravo duboko muške demokratije, svi ti novonastali postkomunistički nacionalizmi su istovremeno muški nacionalizmi. Njihov je osnovni diskurs, kao i praksa, ratnički, a „heroj“ nacije nije niko drugi do Muškarac, branitelj nacije, teritorije, tradicije, slave, časti itd. Ovaj tip agresivnog, ka ratu usmerenog nacionalizma je po pravilu zasnovan na patrijarhalnom sistemu vrednosti u okviru kojeg i funkcioniše, na društvenom i orođenom poretku u kojem su žene i muškarci

razdvojeni u suprotne zone – (bojna) polja i (zaštićena) polja. Ova vrsta ratnog, orođenog poretka je najekstremniji primer razdvojenih muških i ženskih realnosti koje se predstavljaju i doživljavaju kao prirodno, neizbežno i večito stanje stvari.

Zapravo, može se tvrditi da je svaki nacionalizam muški nacionalizam. Veza između nacionalizma i žena je kontradiktorna, paradoksalna i po pravilu mistifikovana. Kontradikcija je u tome što su sve osnovne nacionalističke vrednosti, ciljevi i mitovi „feminini“: u srpskom, kao i mnogim drugim jezicima, nacija, domovina, tradicija, čast, slava, istorija itd., ženskog su roda. Štaviše, žene su od ključnog značaja kao stvarni „proizvođači“ i stubovi svih tih vrednosti i ciljeva. Problem je u tome što nema nikakvog načina da žene budu ili postanu jednaki partneri i subjekti tih vrednosti. Umesto toga, one su objekti i shodno tome su opredmećene u svojoj primarnoj funkciji reprodukcije pomenutih „femininih“ vrednosti, iako su iz njih same isključene.

Pažnju sam usmerila na srpski nacionalizam iz dva razloga. Prvo, to je nacionalizam sa kojim i kroz koji lično živim, sve ove godine. Drugo, iskreno verujem da svako treba da se suoči i kritikuje prvenstveno svoj sopstveni nacionalizam kako bi se shvatili i onda, možda, kritikovali drugi. Specifičnost agresivnog srpskog nacionalizma je u tome što je on u svojoj „esenciji“ tako duboko patrijarhalan da, paradoksalno, ne mora čak ni da se artikuliše, naglašava ili dokazuje otvorenom kontrolom nad ženama. Srpska patrijarhalna ideologija je ratnička mitologija u kojoj je mesto za žene jasno i striktno definisano – žene su tu zbog muškaraca, one postoje u funkciji majki novog naraštaja hrabrih vojnika. U srpskoj mitologiji ima mnogo primera žena koje su proslavljene isključivo kao majke sinova koji su otišli u borbu i poginuli zarad nacionalnog ponosa.

Ovaj plemenski patrijarhat nesumnjivo je stavio žene u podređeni položaj majki, supruga i negovateljica dece u izbeglištvu. Iako ima pojedinki koje se identifikuju sa velikim ciljem i učestvuju u bitkama, puškaranju i vojničkom načinu života, i prihvaćene su kao ratnice i, naravno, medijske zvezde, sasvim je očigledna činjenica da su u ovim ratnim, nacionalističkim okolnostima, žene potpuno nebitne i nevidljive, osim u ulozi majki i supruga. Ne vidi se i ne čuju kao mogući subjekti koji imaju pravo da kažu svoje mišljenje, ili da imaju bilo kakvog učešća u odlučivanju. Rat je muški svet, ali njegove žrtve su uglavnom žene i deca.

Postoji još jedno moguće objašnjenje zašto su muškarci, aktivno motivisani da se bore do smrti, tako dominantno vidljivi, a žene do te mere nevidljive, gotovo nepostojeće u celom tom ubijanju i ratnoj medijskoj propagandi. Glavni (ali skriveni) razlog zašto je nacionalistička propaganda isključivo fokusirana i usmerena na muškarce je ponovo paradoksalan: tokom pedeset godina mira, srpski tradicionalni (patrijarhalni) muževni identitet se, zapravo, duboko promenio, pod uticajem civilizirajućih i urbanizirajućih transformacija, postavši kompleksniji, tolerantniji, urbano „mekši“ i manje spreman (ili, čak, uopšte zainteresovan) da jednostavno ode i ratuje sa Hrvatima i, kasnije, Muslimanima – da bi se osvetio za sve tragične gubitke iz prošlosti. Zato je ratnohuškačka propaganda tako dosadno uporna, (veoma delotvorno) repetitivna, agresivno iskrena u svojoj otvorenoj manipulaciji, prizivanju i oživljavanju starog, dobrog ratničkog maskuliniteta kao branitelja nacije, teritorije, doma, porodice.

Medijska ratna propaganda je primarno okrenuta dekonstrukciji sadašnjosti (ili, tačnije, ka već prošlom i nestalom) urbanom, civilizovanom i manje agresivnom predratnom tipu maskuliniteta i, istovremeno, ka rekonstrukciji prethodnog, starijeg (ali u naci-

onalističkoj mitologiji jedinog „pravog“) agresivnog, zlostavljačkog, „muškog“, „hrabrog“, militantnog maskuliniteta koji će poslušno slediti nacionalne ciljeve i pozive na borbu.

U toj programiranoj akciji oživljavanja starog, patrijarhalnog „poretka stvari“, izbija na videlo sav cinizam nacionalističke manipulacije osnovnim, istorijskim ljudskim standardima i vrednostima. Ovaj novostvoreni patrijarhalni poredak – „izmišljena tradicija“ (Hobsbaum /Hobsbawm/) – nije ništa drugo do surogat i nikako nije isto što i (istorijski) stari srpski patrijarhalni poredak. Naime, u ranijim vremenima patrijarhalni poredak je čuvao osnovne vrednosti dostojanstva; njegov tip maskuliniteta nije bio sadistički nasilan, niti nemoralno sklon bestijalnosti. Taj tip je bio ratnički, ali ne ovako zlokoban. Bio je strogo i moralno kontrolisan protiv dehumanizacije, dostojanstven u svojim principima, kao i razlozima za ratovanje. To je jedan od razloga zašto sadašnja „emancipacija“ prethodno potiskivanih nacionalnih i konfesionalnih identiteta nije usmerena ka oživljavanju i rehabilitaciji tih kulturnih vrednosti, morala i autentične religijske humanosti. Sasvim suprotno, usmerena je ka poništavanju svih tih vrednosti, jer one „nisu funkcionalne“ u činjenju da nacije i konfesije mrze i ubijaju jedna drugu.

Ovo nas dovodi do još jedne dimenzije državnog nacionalizma, koja ga razlikuje od njegovog blizanca, državnog socijalizma. Činjenica je da je državni nacionalizam još totalitarniji nego što je to bio državni socijalizam. Na primer, u državnom socijalizmu su kategorije „izdajnika“ i „neprijatelja“ bile primenjivane na one koji su smatrani nekomunistima ili antikomunistima. Koliko god da je bila preteća i represivna, ova etiketa je zapravo bila politička kategorija, ostavljajući bar neki, ma kako mali, prostor za lični identitet otporan na takvu političku stigmatizaciju. Međutim, u državnom nacionalizmu totalitarni koncept nacije prodire u svaki aspekt našeg

bića. Ulazi u naš matični list – prvi dokument našeg ličnog postojanja i individualnosti. Ne ostavlja nam nikakav slobodan prostor za ličnu artikulaciju ili izbor. Mi postajemo ono što nam je upisano u knjigu rođenih, kao nešto što je neizbežan deo našeg identiteta već samom činjenicom da smo rođene/i negde (teritorija) i od nekog (nacionalni identitet). To je totalitarna (i zaista, totalna) nacionalistička okupacija totalnog prostora naših identiteta. Ne možemo pobeći od toga. Ovim lukavim zahvatom mi zauvek postajemo ono što nikada nismo u poziciji da biramo – naše unapred određeno poreklo, krv i nacija.

Stoga, kategorije kao što su „izdajnik“ i „neprijatelj“ u nacionalizmu nisu više političke kategorije, već predstavljaju jednu sveopštu kategoriju koja se pretvara da je jedna i jedina definicija našeg humaniteta. Biti izdajnikom „pravog“ srpstva predstavlja još opasniju i još dublju stigmatizaciju. Zahvaljujući nacionalističkoj dominaciji nad našom čitavom ljudskošću, biti etiketiran/a kao izdajnik „pravog“ srpstva zapravo znači biti „izdajnik“ i same ljudskosti, pošto je tako definisana. Ne postoji mogućnost da se izabere da se bude drugačiji/a, već samo „pravi/a“ (agresivno nacionalistički/a) Srbin/Srpkinja. U tome nema pluralnosti, nema izbora. Oni su već izabrali za nas.

Prevod s engleskog: Nenad Knežević

Žene u Srbiji: postkomunizam, rat i nacionalističke mutacije*

Kako je deveta decenija XX veka odmicala, postalo je sve očevidnije da „istočnoevropske“ feminizme zbilja krasi izvesna osobenost, ali se ona sve manje dovodila u vezu s istorijskim nasleđem socijalizma, a sve više s „muškom demokratijom“, „novim patrijarhatom“ ili „falokratijom“. Istočni – postjugoslovenski – feministički kontekst zahtevao je da se ustanovi strukturna veza između izlaska iz socijalizma, izgradnje nacionalnih država, rata i nasilja prema telima, posebno ženskim telima (zakoni o abortusu i silovanja u ratu istaknuti su primeri za to). Za srpsku verziju „istočnog“ feminizma postaje ključno razumeti preradu čuvenog slogana „lično je političko“ u „lično je nacionalističko“. Napisan u doba kada je vlast Slobodana Miloševića delovala kao zastrašujuća, ali neograničena budućnost, ovaj tekst pokazuje kako je Nacija zahtevala mitologizaciju ženskih i muških tela, čineći ih zapravo u stvarnosti nevidljivim, potrošivim, nevažnim. Šire posmatrano, ovaj rad ukazuje na povezanost diskursa i praksi o rodnim odnosima i naciji, posebno ističući mehanizme putem kojih ljudsko telo postaje „mesto“ konstrukcije nacionalnog identiteta. Na taj način, Žarana Papić se smešta u red onih autora i autorki koji se udaljavaju od klasičnih teorija o naciji i ističu rodni i „somatski“ karakter nacionalnih i nacionalističkih projekata.

* „Women In Serbia: Post-Communism, War And Nationalist Mutations“, u Sabrina Petra Ramet (ed.), *Women, Society and Politics in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States*, Penn State University Press, 1998, pp. 153-169.

Procesi društvenih i političkih transformacija u Centralnoj i Istočnoj Evropi posle pada Berlinskog zida 1989. godine povezivani su s porastom nasilja kao akutnim društvenim i političkim problemom. Neki od društvenih i političkih sistema u regionu otpočeli su turbulentnu transformaciju na putu ka političkoj demokratiji Zapadnog tipa. No, nasilje se u multietničkim državama u raspadu, Jugoslaviji i Sovjetskom Savezu, javlja u formi regionalnih previranja.

Iako je etničko i rodno nasilje u blažim formama bilo prisutno u svim zemljama Istočnog bloka, ovi problemi su, na kraju, postali najsuroviji u Bosni i Hercegovini. Njihovo istrajavanje u postkomunističkim režimima otkriva njihovu strukturnu zavisnost, što omogućava da se ova društva definišu kao društva u velikoj meri opterećena etničkom, rasnom i seksualnom politikom. Moglo bi se čak reći da je u vremenima krize i temeljnih društvenih transformacija, *dekonstrukcija* prethodno postojećeg rodnog poretka jedan od najosnovnijih činilaca promene i efikasan instrument globalne rekonstrukcije moći. Štaviše, budući da je najuticajni koncept u postkomunističkim procesima izgradnje države bio koncept nacionalne države, ideologija državnog i etničkog nacionalizma (zasnovanog na patrijarhalnim principima) neizbežno postaje najdominantnija snaga izgradnje. Različite forme hegemonističkog nacionalizma, nacionalnog separatizma, šovinističkog i rasističkog isključivanja ili marginalizacija (starih i novih) manjinskih grupa po pravilu su u bliskoj vezi s patrijarhalnim, diskriminatornim i nasilnim politikama protiv žena, politikama koje podrivaju ženska društvena i građanska prava koja su bila zagarantovna u starom komunističkom poretku.

Premda neke od postkomunističkih država koje su imale manje-više etnički „čistu“ strukturu stanovništva (Poljska, na primer),

nisu sprovodile ekstremno etničko nasilje, sve one su u manjoj ili većoj meri strateški kršile prethodno priznata ljudska prava žena, pre svega pravo na abortus, čime su pokazivale da je patrijarhalna rekolonizacija ženskih tela bila središnje mesto u postkomunističkim procesima „demokratskih“ transformacija. Budući da je muškarcima u postkomunizmu pripala odlučujuća uloga po pitanju političke i reproduktivne kontrole nad ženama, ova društva su često bila obeležena kao „muške demokratije“ ili „novi patrijarhatski“ ili „falokratije“.

Realno odsustvo žena u politici u postkomunističkim sistemima isto tako otkriva štetne učinke komunističko-patrijarhalnog nasleđa koje je ženama *dalo* zakonska prava (na rad, jednake plate, obrazovanje, razvod i abortus), ali ih je strateški sprečilo da postanu aktivni politički subjekti koji gospodare nad vlastitom sudbinom. S obzirom na to da su postkomunistički zakonodavci postali maskulinizovani, rodni odnosi u Istočnoj Evropi su postali dihotomizovaniji i seksualizovaniji.¹ Situacija akutne ekonomske krize koja je ženama ograničila i preostale mogućnosti, otvorila je put za njihovo otvoreno seksualno iskorišćavanje, što je često poprimalo nasilne forme, kao i prostor za prostituciju, trgovinu ženama, pornografiju i slično. Nestanak komunističke „paradigme jednakosti“ i stara-nova konzervativna ideologija Države, Nacije ili Religije je u svim postkomunističkim zemljama u bitnom smislu utemeljena na strategiji retradicionalizacije ženskih identiteta, njihovih društvenih uloga i simboličke reprezentacije.

Strukturalna veza između etničkog i rodnog nasilja najjasnije se vidi u slučaju sloma socijalističke Jugoslavije. Jugoslovenska multietnička i multikulturalna struktura postala je najdramatičnije

1 Videti Cynthia Enloe, *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993, str. 24.

mesto virulentnog nacionalizma koji je rezultovao ratom. Prvi postkomunistički višestranački izbori 1990. godine, doveli su do pobeđe nacionalnih i nacionalističkih stranaka s više-manje otvorenim ksenofobičnim i patrijarhalnim programima u svim jugoslovenskim republikama, osim možda u Makedoniji. U svetlu te nove ksenofobije može se tumačiti i političko osporavanje ženskog prava na abortus u Sloveniji, Hrvatskoj, Bosni, Srbiji i Crnoj Gori. U Srbiji je hegemonistički etnički nacionalizam pod despotskom vladavinom Slobodana Miloševića isključio mogućnost mirne tranzicije, igrajući centralnu ulogu u pokretanju rata, najpre u Sloveniji a potom i u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Hrvatski nacionalizam etničke države takođe je odigrao svoju ulogu, ali preko svog rasijalizovanog projekta „čiste“ hrvatske nacionalne države.

Genocidna brutalnost etničkog rata u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini pokazala je kako je etnička mržnja izazvana i proizvedena u svrhu konstruisanja granica *neprijatelj-Drugost* kroz fluidne i izmešane linije religije, kulture, etniciteta i roda, reflektujući na taj način savremeno redefinisanje rasnog neprijateljstva.² Štaviše, etnički nacionalizam je zasnovan na politici specifičnog rodnog identiteta/razlike gde su žene istovremeno mitologizovane kao najdublja suština Nacije i instrumentalizovane kao njeni *proizvođači*. To navodi na zaključak da se srpski hegemonistički rat ne može interpretirati jednostavno kao rezultat plemenskog i „večnog“ varvarskog mentaliteta njegovog naroda, već kao rezultat savremenog fenomena nasilnih, postkomunističkih strategija preraspodele etničke-rodne moći definisanjem novih etničkih i podetničkih granica *između muškaraca* i njihovih elitnih (često militarizovanih) struktura. Takođe, nacionalistička zloupotreba žena baca svetlo na fenomen totalitarne etničke nacije kao naturalizovanog bratskog poretka

2 Videti Zillah Eisenstein, *Hatreds: Sexualized and Racialized Conflicts in the Twenty-First Century*, New York and London: Routledge, 1996.

u kojem su žene dvostruko potčinjene: iznutra su kolonizovane i instrumentalizovane u svojoj „prirodnoj“ funkciji kao „mašine za rađanje“, a spolja materijalizovane kao mete za uništavanje, kao posredni instrumenti nasilja protiv nacija i kulturnog identiteta drugih muškaraca. Zloupotreba žena i njihovih tela u procesima izgradnje „čistih“ nacija proizvodi dva međuzavisna oblika nasilja protiv žena: ograničenje ili zabranu abortusa u sopstvenoj naciji, i u ekstremnim (ali konstantnim) slučajevima, silovanje pripadnica drugih nacija.

Silovanje je postalo ključna odlika rata u Bosni i Hercegovini, kao sistematska strategija rata protiv žena. Masovna silovanja koja su počinili pripadnici srpske vojske i paravojnih jedinica svesno su korišćena kao instrument ubrzavanja etničkog čišćenja, uništavanja kulture i genocid nad muslimanskim narodom u Bosni. Isto tako, u nešto manjem stepenu, postoji dokaz da su u ovom ratu sve tri strane koristile silovanje kao vid kažnjavanja i ponižavanja neprijateljskih etničkih grupacija.³ Ovaj rat koji se događa u „civilizovanoj“ Evropi, još jednom je pokazao da su ženska tela suštinski instrument u muškoj ratnoj strategiji kao simboličko (i aktuelno) bojno polje brutalne muške borbe oko etničke prevlasti nad drugim muškarcima u beskrajnom konstruisanju žena kao univerzalnog Drugog.

Ali šta se događalo sa ženama i rodnim odnosima u Srbiji? Srpske žene su bile zatvorene u ratnoj zoni, pa ipak dovoljno udaljene da bi se suočile sa stvarnim uništavanjem, bombama, snajperima, koncentracionim logorima, izbeglištvom, zimama bez grejanja i glađu. Iako Srbija „nije bila u ratu“ kao što je zvanično objavljeno, sociolozi su ovu situaciju definisali kao „razaranja

3 Videti U.N. Commission on Human Rights, *Rape and Abuse of Women and Children in the Territory of the Former Yugoslavia*, Report on the 49th Session, New York: U.N. Publications, 1993.

društva“, „slom“, „organizovani haos“, „katastrofalan šok“, „opšti raspad“, „društveni nemir“.⁴ U nastojanju da definišem situaciju u Srbiji, sklonija sam tome da je okarakterišem kao niz dramatičnih društvenih, političkih, ekonomskih i ideoloških *mutacija*, u kojima je društvo u Srbiji tokom osamdesetih godina 20. veka prošlo kroz tri međupovezane faze Miloševićeve vladavine: mutacija od državnog socijalizma (pošto je došao na vlast krajem 1987. godine), u državni nacionalizam (pre raspada socijalističke Jugoslavije),⁵ i konačno, mutacija Srbije u neku vrstu „orijentalnog despotizma“ tokom rata i posle Dejtonskog mirovnog sporazuma.⁶

Spoljašnje uništavanje jednog sociokulturnog identitetskog sistema u ratu je najbrutalnija forma dekonstrukcije, ali je život u uslovima malignih unutrašnjih mutacija možda jednako katastrofalan budući da sistematski potire i unižava osnovne ljudske vrednosti kao što su poštenje, čast, tolerancija, individualni moral, ili još bazičnije, naše shvatanje vremena (prošlog, sadašnjeg i budućeg) i one principe koji, kako se pretpostavlja, imaju večnu vrednost, kao što su lični identitet ili jednostavnih deset zapovesti (Ljubi bližnjeg svog i Ne ubij). U Srbiji se moglo posmatrati kako sve te vrednosti nestaju, da bi ih zamenili *tuđi* supstituti,

4 Mladen Lazić, *Razaranje duštva*, Beograd: Filip Višnjić, 1994, str. 1; Silvano Bolčić, *Tegobe prelaza u preduzetničko društvo: Sociologija „tranzicije“ početkom 90-ih*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, 1994, str. 141; i Anđelka Milić, „Social Disintegration and Families under Stress: Serbia, 1991-1995“, *Sociologija* (engl. izd.), 37, br. 4, 1995, str. 455-472.

5 Videti Žarana Papić, „Nationalismus, Patriarchie, und Krieg“, u Olga Uremović and Gundula Oerter (eds.), *Frauen zwischen Grenzen: Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion*, Frankfurt: Campus Verlag, 1994.

6 Situacija, čak i svojim fluidnim demokratskim mogućnostima, radikalno se izmenila u novembru 1996. godine usled masovnog nenasilnog protesta koji je trajao nekoliko meseci u Beogradu i drugim gradovima Srbije. Protest je bio odgovor na Miloševićevo poništavanje izborne pobeđe na lokalnim izborima koalicije „Zajedno“. Teško je, međutim, s izvesnošću tvrditi u kom će se pravcu srpska politika dalje razvijati.

koji su shvaćeni kao „prava“ stvar.⁷ Sin moga prijatelja žali samo zato što ovaj rat nije bio dovoljno viteški; inače bi sve drugo bilo u redu. Mirjana Marković, supruga predsednika Miloševića i uticajna kolumnistkinja, u štampi se snažno zalagala za to da Srbi nemaju nikakvu odgovornost za nasilje koje se događalo u Bosni i Hercegovini.⁸ Najviše što je Mirjana Marković bila spremna da dopusti, sažeto je u ovoj misli: „Oblaci iznad Sahare prošle su noći doneli kišu iznad Beograda. Možda su isti oblaci nacionalizma, mržnje, nasilja i rata prekrili naše nebo jedne noći, pre četiri, pet godina, dolazeći izdaleka.“⁹ Jedan fašistički autor se upustio u avanturu konstruisanja metafizike srpske „duše“ izjavljujući da će „čak i pas kad je među Srbima naučiti da voli slobodu i biće duboko povređen kada mu se ona čak i privremeno uskrati“.¹⁰

Možda bi bilo moguće usvojiti perspektive Ernesta Gellnera (Ernest Gellner) i Morisa Godelijea (Maurice Godelier) i promišljati „našu situaciju“ kao proces „tranzicije“, istorijski trenutak kada su načini mišljenja, sagledavanja i osećanja koji su pripadali prethodnim sistemima demontirani u uslovima rasprostranjenog društvenog nemira.¹¹ Ili bi se to, na tragu Viktora Tarnera (Victor Turner), moglo definisati kao napeta društvena drama, liminalna faza haotične polisemije, inverzije, konfliktnosti i paradoksa kada

7 Povodom srčanog napada Alije Izetbegovića, jedan kolumnista je napisao: „U principu, niko ne bi trebalo da želi zlo drugim ljudima, ali ima slučajeva (poput ovoga) u kojim bi Bog oprostio takve misli“; Goran Kozić, „Dragi pokojnik“, *Politika*, 23. februar 1996. Kozić je 1995. godine dobio nagradu Udruženja novinara Srbije za lični doprinos novinarstvu.

8 Za raspravu o fašizmu i „nasilju banalnosti“, videti diskusiju u Francine Muel-Dreyfuss, *Vichy et l'éternel feminine*.

9 Mirjana Marković, *Duga*, 31. april 1995, nav. prema „Svaštalice“, *Republika*, br. 91, 1.-15. maj 1995.

10 Dragoš Kalajić, *Duga*, 13. maj 1995.

11 Ernest Gellner, *Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1993; i Maurice Godelier, „L'analyse des processus de transition“, *Informationen sur les sciences sociales*, 26, br. 2, 1987.

je na pomolu nova slika sveta, novi poredak stabilnosti.¹² Mogli bismo se, možda, složiti i s Fukoovom (Michel Foucault) idejom o moćnom i misterioznom diskontinuitetu između dve *episteme*, takvom da „ni u našem znanju niti u našim mislima ne postoji ništa što bi nas podsećalo na prethodno stanje stvari“.¹³

Šta god da odabremo kao moguću ili racionalnu interpretaciju, njihov zajednički element jeste činjenica da smo suočeni s fenomenom dramatičnih, presudnih događaja kao „trenutkom (trenucima) nastajanja gde se akter i struktura susreću na pola puta između prošlosti i budućnosti“.¹⁴ Stoga rasplamsavanje rata u raspadu Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije i društveni procesi koji su usledili u državama koje su je nasledile, ne pronalaze svoje značenje samo u sadašnjosti, a ni u „evociranju“ etničkih konflikata iz prošlosti. Njegova razorna moć koja počiva u samoj destabilizaciji prethodne percepcije i razumljivosti ravnoteže između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, uzdiže rat u status *glavnog* događaja početkom devedesetih godina 20. veka na Zapadnom Balkanu. To je nov, mutirani totalitet prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, dramatično nametnut svim ljudima koji su živeli (sada nestali ili umrli) ili i dalje žive u regionu – to nije prošlost koju smo mislili da znamo, niti sadašnjost koju smo mislili da živimo, niti pak budućnost koju smo mislili da bismo mogli predvideti ili očekivati.

Katastrofična drama jugoslovenskog „obilja događaja“ pokazuje kako „tranzicija“ jednog društveno-političkog sistema može da se preokrene u propast kako za ljude, tako i za civilizaciju. S obzirom na to da je socijalistička Jugoslavija u poređenju s drugim, otvorenije

12 Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.

13 Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, prev. Nikola Kovač, Beograd: Nolit, 1971, str. 109.

14 Mark Abrams, *Historical Sociology*, Somerset: Open Books, 1982, str. 92.

totalitarnim režimima „realnog socijalizma“ bila specifična, čak i izuzetak po svojim *mekšim* političkim, ideološkim i ekonomskim odlikama, kao i razrađenijoj multietničkoj decentralizovanoj partijskoj i državnoj strukturi, ona se raspala na brutalan način, tako da je izgubila obe svoje specifičnosti, naime, kako svoju poziciju na pola puta između komunizma sovjetskog tipa i zapadnog kapitalizma, tako i svoj jedinstveni (u Centralnoj Evropi) multikulturni sastav. Prema tome, slučaj postkomunističke tranzicije u socijalističkoj Jugoslaviji i njenim državama naslednicama nije naprosto slučaj dramatične, ali podnošljive krize-transformacije, konfuzije, strepnje i tenzije, već isto tako i fenomen s mnogo dubljim posledicama, naime, temeljna, turbulentna transformacija celog područja Evrope koje je prethodno bilo ideološki podeljeno. Slom sistema na Balkanu učinio je mnogo transparentnijim nego bilo gde drugde eksplozivni potencijal fenomena *tranzicije* u Centralnoj i Istočnoj Evropi.

Ukratko, tokom poslednjih godina socijalističke Jugoslavije četiri osnovna nivoa identiteta su pretrpela veliki potres: samo-identitet, rodni identitet, građanski (urbani) identitet i identitet Drugog. U sve četiri dimenzije, na kružan i klaustrofobičan način su se ukrstile sledeće sile: Nacija, Tradicija, Patrijarhat, zatvaranje, strah, isključivanje, konflikt, nasilje, osveta, proterivanje, iseljavanje, obespravljivanje, brutalnost, nesigurnost, nepredvidivost i osiromašenje. U kontrastu spram ostalih ratom pogođenih područja, u kojima su sva četiri nivoa identiteta bila fizički napadnuta zahvaljujući „spoljašnjoj“ agresiji (bilo da j reč o saveznoj jugoslovenskoj vojsci ili „drugoj naciji“ unutar nove nezavisne republike), Srbija je „izvozila“ svoju agresiju drugim jugoslovenskim državama naslednicama, ostajući pošteđena razornosti rata i bilo koje vrste agresije koja dolazi *spolja*.

Dakle, kada se posmatra Srbija, moglo bi se reći da su sva četiri nivoa identiteta pretrpela potres ne zbog nekakve sile koja dolazi spolja, nego isključivo kao rezultat *unutrašnjih* sila nacionalističke i patrijarhalne agresije. Iako na površini Miloševićev režim i dalje zadržava čudnu mešavinu nacionalističkih i „socijalističkih“ ideja i vrednosti, presudan proces je osobena retradicionalizacija, čvrsto povezana dinamika fundamentalnog građanskog obespravljanja i državnog/nacionalističkog/patrijarhalnog autoritarizma koji svoju moć temelji na oživljavanju i preživljavanju ruralnog/kolektivnog/feudalnog identiteta koji delegira ili prenosi ogromnu moć na Vođu. Srpska reč za vođu (*vožd*), slučajno ili ne, zapravo je, u starom srpskom jeziku imala trostruko značenje, odnoseći se istovremeno na kneza/gospodara/vođu.

Iz perspektive tih temeljnih društvenih i javnih *mutacija* u Srbiji, postavljenih naspram privatnih, postaje razumljiviji paradoks da su najštetniji, čak najdestruktivniji događaji i trendovi u Srbiji, poput sankcija Ujedinjenih nacija, zapravo ojačali pomenuti sistem moći, umesto da oslabe Miloševićevu vlast, podupirući i državne/društvene/lične permutacije koje su s njim bile u vezi. Tako je čitav niz događaja i procesa koji je uništio druge republike koje su nastale raspadom SFRJ, poslužio kao strateški konstruktivan faktor Miloševićeve despotske moći. Rat u Sloveniji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, bežanje srpskih izbeglica iz Hrvatske i Bosne, emigriranje obrazovanih elita iz Srbije, blokada i izolacija u celom svetu tokom sankcija UN-a, ekonomski kolaps i hiperinflacija, osiromašenje stanovništva, nestanak urbane srednje klase, uništenje tkiva društva, nestabilnost i nemoć svih političko-parlamentarnih institucija osim institucije predsednika, pravna/društvena/opšta nesigurnost i dramatičan porast kriminala u čitavoj Srbiji – sve je ovo u kombinaciji proizvelo nepredvidivu moć upražnjenog

mesta onog građanskog kao suštinskog preduslova Miloševićeve neograničene i nekontrolisane moći.¹⁵

Inicijalni impuls za to ispražnjenje građanskog javlja se ranije, kada se odigrala Osmu sednica Komunističke partije Srbije 1987. godine, *coup d'état* pod maskom ideološkog konflikta s liberalnim, nenacionalističkim komunistima. Tada je omogućena centralizacija lične moći i zloupotreba tradicije i mitologizacije istorije u svrhu izgradnje nove strukture moći. Milošević takođe ima i najveću odgovornost što je namerno destabilizovao državnu i partijsku strukturu jugoslovenske federacije, što je relativizovao univerzalne moralne vrednosti,¹⁶ što je smišljeno promenio raspodelu resursa u javnom i privatnom sektoru, i što je (re)konstruisao kolektivni/autoritarni/militantni rodni sistem koji se temelji na patrijarhatu i „tradicionalnom“ ustrojstvu. Rodovi se dele u *naturalizovane polove*, da bi od njih postali komplementarni činoci Nacije; među njima se odvijaju pregovori između sfera Istorije i reprodukcije, Nacije i opstanka, bojnog polja i skloništa, slave u javnosti i privatnog preživljavanja i tako dalje.

Feministički slogan „Lično je političko“ na duboko ironičan način postaje deo zvanične, državno-nacionalističke politike u Srbiji. Pre svega, on se prevodi kao da „lično pripada državnoj politici“, ali se, čak i pre rata, politika u Srbiji prepoznavala u nacionalističkoj ideji, sudbini nacije i nacionalnoj slavi. Usled toga je značenje ovog slogana, zapravo, postalo „lično je nacionalističko“. U dominantnom političkom diskursu, što može da zavede na pogrešan trag, na prvi

15 U vezi s tim videti Žarana Papić, „From State Socialism to State Nationalism: The Case of Serbia in Gender Perspective“, *Refuge: Canada's Periodical on Refugees*, 14, br. 3, 1994.

16 O ovome videti Thomas Cushman, *Critical Theory and the War in Croatia and Bosnia*, The Donald W. Treadgold Papers in Russian, East European, and Central Asian Studies, br. 3, The Henry M. Jackson School of International Studies of University of Washington, Seattle, July 1997.

pogled se ne čini da se ovaj slogan odnosi na žene, budući da je retorika izgradnje srpske nacije usmerena pre svega na muškarce, s ciljem da se dekonstruišu koncepti muškosti prethodne, komunističke ere, a da se rekonstruiše nov, nacionalistički pojam muškosti orijentisan ka ratu.¹⁷ Uistinu, ovakva rekonstrukcija roda bila je primarni cilj nacionalističke homogenizacije i delotvoran preduslov i katalizator rata u jugoslovenskom regionu.

U svakom nacionalizmu, naročito onom agresivnog, fašističkog tipa, muškarci konstituišu „dušu“ i „mašinu“ vizije i interpretacije isključive, ratno orijentisane suštine Nacije. Poetički pojednostavljena poruka predsednika Miloševića („Ako mi Srbi ne znamo kako da radimo, bar znamo kako da se borimo“), prikladan je primer njegovog aktivnog doprinosa pred-građanskoj mitologiji srpskog muškarca kao „prirodnog“ i večnog ratnika. U toj vrsti militantnog maskulinističkog diskursa, žene su gotovo nevidljive, osim ako ne dobiju publicitet žrtava Neprijateljske Nacije. One nisu u središtu pažnje nacionalističkog konstruisanja identiteta. Nevidljivost se može pokazati kao prednost s obzirom na to da nisu pod neprestanim pritiskom nacionalističkih slogana, uputstava i saveta o tome kako postati „prava“ srpska žena. Međutim, situacija ženskog odsustva iz javne sfere, zapravo je, po sebi, znak patrijarhata. Žene nisu jednake da bi se o njima govorilo u javnosti – osim u „prirodnom“ kontekstu podizanja dece zarad Nacije.

Najočigledniji primer tog „tihog“ patrijarhata bila je božićna poslanica Patrijarha Pavla, poglavara Srpske pravoslavne crkve 1995. godine. Za razliku od njegovih prethodnih poslanica, upućenih „univerzalno“ Naciji, Ljudima i Narodu, ova je posebno i direktno bila upućena ženama. Razlog ove iznenadne promene i stavljanja

17 Za dalju raspravu, videti Žarana Papić, „Ex. Citoyéenes dans l'ex Yougoslavie“, u *Peuples méditerranée*, Special Issue No. 61 (1992).

žena u središte pažnje bila je „opasna pojava“ koju je prepoznao kao rasprostranjenu i „epidemijsku“ pretnju savremenom svetu, uključujući, nažalost i srpsku naciju: reč je, naime, o smanjenju stope rađanja. Zajedno sa srpskim nacionalističkim demagozima, Patrijarh Pavle je to nazvao „belom kugom“, pripisujući je društvenim posledicama industrijske civilizacije i upozoravajući na to da što je veće prosečno starosno doba Srba, to je više „u opasnosti“ najvitalniji instrument njene sadašnje i buduće moći, njena sposobnost da se reprodukuje. Patrijarh je tvrdio da je do toga dovelo, ni manje ni više, do „čedomorstvo“ koje *isključivo* čine žene odlučujući da ne podare život novim, malim Srbima. Ova „bolest“, kako je Patrijarh odlučio da je vidi, može se izlečiti samo na jedan način, a taj je da srpske žene nateraju da žele da rađaju decu, savetuje Patrijarh. A to bi se moglo postići, misli on, ako im se kaže da će, ako tako ne učine, počiniti trostruki greh: prema sebi, prema srpskoj naciji i, naravno, prema samom Bogu.

Prvi greh: „Mnoge majke koje nisu htele više od jednog deteta danas gorko plaču i čupaju kose, očajavajući nad gubitkom sina jedinca u ratu... Zašto nisu rodile više dece, ona bi ih danas mogla utešiti?“

Drugi greh: „Ako se ovakva stopa rađanja nastavi, Srbi će postati etnička manjina u sopstvenoj zemlji.“

Treći greh: „Te majke koje nikada nisu dopustile svojoj deci da se rode, s njima će se sresti kad se budu susrele s Bogom, kad će deca svoje nesuđene majke upitati „Zašto si me ubila?“ „Zašto me nisi pustila da živim?“¹⁸

Na prvi pogled, onima kojima su nepoznate podmuklosti nacionalizma, ova božićna poruka može zvučati kao prilično

18 *Politika* (6. januar, 1995).

izolovana, ekstremno fundamentalistička, seksistička, takozvani vapaj za životom, a ne kao deo opšte „socijalističke“ društvene klime, budući da se obično nije mnogo govorilo o ženama. Njen oštar i zastrašujući ton izdvaja je od zvaničnih, manje otvoreno pristrasnih kanonskih izraza artukulacije analiza društvenih problema koji pogađaju žene. Međutim, izražavanje brige za srpsku naciju koja je navodno ugrožena, predstavlja samo jedan u nizu dokumenata koji zajedno čine srpski nacionalni program.

U oktobru 1992. godine objavljen je dokument o demografskim pitanjima pod naslovom „Upozorenje“, a potpisali su ga činovnici vladajuće Miloševićeve Socijalističke partije Srbije (SPS) kao i predstavnici Srpske pravoslavne crkve, Srpske akademije nauka i umetnosti, Udruženje medicinskih radnika Srbije, Republički zavod za statistiku i druge „javne i nacionalne institucije“. U ovom dokumentu, čiji je nacrt napravilo devet „uglednih“ akademika, predlog je dopunjen u smislu da bi trebalo ustanoviti Republički zavod za pitanja stanovništva, na čijem čelu bi bio ili sam predsednik ili premijer.

Narativ u stilu „narodne mudrosti“ preovlađuje u tonu ovog dokumenta: „Kome pripada stado, njegova je i planina“ i „Bez roda nema naroda“. Takođe, u snažnim nostalgичnim tonovima, kao da Srbija nikada nije učestvovala u savremenim procesima industrijskog razvoja, ovaj dokument žali zbog kobnih posledica urbanizacije i migracijskih kretanja. Ali, uprkos „univerzalnosti“ tona, suština „Upozorenja“ leži u veoma specifičnoj oblasti problema: „nedostatak ravnoteže u smislu rasta i obnavljanja nekih nacija, manjina i etničkih grupa“ ili tačnije, „tri etničke grupe – Albanci, Muslimani i Romi – sa svojom visokom stopom rađanja, (reprodukuju) se preko racionalnih (granica)“.¹⁹ Ovaj dokument je usvojen na Konferenciji SPS-a, a iste

19 Citirano u „Ženski dokumenti 1990-1993“, u *Feminističke sveske*, 3-4 (1995): 34.

godine srpski parlament usvaja rezoluciju u kojoj su ustanovljeni neki od principa obnove stanovništva. Ovi principi su ustanovili stimulisanje stope rađanja u nekim regionima i njeno smanjenje u drugim, u zavisnosti od postojeće stope rađanja. Iza tog naizgled neutralnog jezika stoji otvoren poziv za stimulisanje stope rađanja među Srbima, i obeshrabrivanje rađanja i smanjenje reproduktivnih stopa među Albancima i drugim ne-Srbima.

Ovde, zapravo, nije problem u samoj ideji o dvostrukom sistemu stimulisanja/smanjivanja stope rađanja u različitim regionima, jer zaista postoje značajne razlike među regionima. U skladu sa statističkim podacima iz 1994. godine, u centralnoj Srbiji (s homogenom srpskim stanovništvom) stopa rađanja je bila -2.94 na 1000 stanovnika, a u Vojvodini (gde većinu čine Srbi) bila je -3.11, dok je na Kosovu (gde su Albanci većina) bila +17.38. Stvarna opasnost, međutim, leži u načinu na koji se promišlja i argumentuje ta disproporcija. Prema „Upozorenju“, objavljenom u listu *Politika*, uzroci niže stope rasta među Srbima i više stope rasta među Albancima nisu društveni, ekonomski i istorijski, nego ideološki, politički i naturalistički. U skladu s tim, Albanci prema toj interpretaciji imaju mnogo dece ne zato što žive u snažnom ruralnom/patrijarhalnom sistemu i u stanju ekonomske zaostalosti (97% albanskih žena su nezaposlene), već zbog toga što je to dugoročna politička strategija Albanaca da nadrastu srpsku naciju i, naravno, zbog toga što su „tako primitivni“ u svom „prirodnom“ i nepromenljivom „etničkom mentalitetu“.

Ista vrsta zaborava istorijskih, društvenih i ekonomskih faktora i beg u čisto ideološka i naturalistička objašnjenja pojavljuje se i u „Upozorenju“. Ovde, takođe, instrumenti promene nisu društveni ili ekonomski faktori; naprotiv, smatra se da su srpske žene, tobože isključivo, odgovorne za popravljjanje „neravnoteže“ u stopama rađanja. To objašnjava zbog čega božićna poslanica Patrijarha

Pavla nije nekakav ekstremistički izuzetak, već savršeno integrisan i tipičan izraz nacionalističke klime o obnavljanju populacije *samo* kod Srba. Srpske žene se, stoga, posmatraju kao „prirodno“ sredstvo za obnovu srpske nacije. Njihov je primarni zadatak da na svet donesu što je moguće više dece, a u krajnoj instanci, njihova je nacionalna dužnost da svoja tela predaju naciji, da bi se otpočeo višegodišnji *rat fertiliteta* protiv albanskih žena, čiji bi se ishod merio brojem potomaka. Srpska nacionalistička politika tela je na taj način politika korišćenja i zloupotrebe srpskih ženskih tela kao inkubatora u ratu ne samo protiv drugih ženskih tela (albanskih žena, na primer), nego i protiv čitave nacije. Ironija je u tome što je ta ideja političkog instrumentalizovanja srpskih ženskih tela, u stvari, identična sa onom koja se pripisuje reproduktivnoj političkoj strategiji „primitivnih“ Albanaca.

Nacionalistička instrumentalizacija žena je takođe bila potvrđena i novim zakonom o abortusu koji je srpski Parlament usvojio u maju 1993. godine. Kao u Patrijarhovoju poslanici, zakon o abortusu je odjednom uveo žene u političku arenu posle njihove dugogodišnje „normalne“ nevidljivosti. Verzija koja je usvojena u skupštini dopušta ženama da odluče o abortusu samo do desete nedelje trudnoće, dok je komisija sačinjena od lekara, psihologa i socijalnog radnika nadležna da donese konačnu odluku onda kad žena traži prekid trudnoće između desete i dvadesete nedelje trudnoće. Takođe, žene između šesnaest i osamnaest godina starosti (iako u tom uzrastu imaju pravo na rad i osnivanje porodice) moraju da imaju dozvolu oba roditelja da bi izvršile abortus. I na kraju, što ga ne čini ništa manje važnim, inicijalni nacrt ovog dokumenta nije prepoznao silovanje kao legitiman razlog za abortus.

Zakon o abortusu je isprovocirao ogroman otpor jednog broja feminističkih grupa, kao i Građanskog saveza Srbije, jedine

veće opozicione partije koja se založila za ženska prava. Ali, na iznenađenje mnogih, ovaj zakon se našao među nekolicinom onih koje je Milošević odbio da potpiše, vrativši ga nazad u skupštinu s obrazloženjem da zakon „ukida osnovnu slobodu odlučivanja o rađanju, kao jedno od osnovnih ljudskih prava“.²⁰ Zahvaljujući iznenadnoj velikodušnosti predsednika, revidirani zakon o abortusu koji je konačno usvojen, uključivao je i silovanje kao prihvatljiv razlog za odobravanje abortusa i dopuštao je ženama između šesnaest i osamnaest godina starosti da same odlučuju o abortusu bez roditeljskog pristanka. On, međutim, i dalje nije dozvoljavao lične, porodične ili socijalne razloge za prekid trudnoće posle desete nedelje trudnoće; niti je dopuštao ženama da o tome same odlučuju posle desete nedelje trudnoće.

Dok je prvi nacrt zakona određivao da silovane žene moraju da rode, „poboljšani“ zakon je predstavljao samo manje narušavanje osnovnih ženskih prava. Ukidanje prava ženama da odlučuju o abortusu do dvadesete nedelje trudnoće na temelju ličnih, porodičnih i socijalnih razloga, u stvari, uopšte ne predstavlja protivrečnost u opštem trendu ideologizujućeg okruženja po pitanjima fertiliteta i populacione politike u službi Nacije. U poređenju sa „teškim“ razlozima koji su usvojeni kao jedino prihvatljivi razlozi za odobravanje abortusa do desete nedelje trudnoće (zdravlje žena, deformiteti fetusa, silovanje ili incest), *lični* razlozi (u koje spadaju i porodični i socijalni) su jedini koji se mogu razumeti kao „ideološki“, to jest, kao razlozi izvan područja „prirodnih“ razloga. Očigledno je da su upravo ti ideološki razlozi ostali van razmatranja, da bi se ostavilo prostora za drugačiji tip ideološkog razloga: za *ne-lični* politički, nacionalistički razlog kakav je održanje trudnoće u cilju revitalizacije i reprodukcije srpske nacije.

20 *Ibid.*

Štaviše, upravo bi ovi ne-lični, nacionalistički/instrumentalistički motivi bili najviše ugroženi socijalnim i ličnim argumentima koje bi žene u Srbiji mogle pomenuti pred komisijom za odobravanje abortusa, kada bi im to bilo dopušteno, što se iznad svega odnosi na uslove u kojima žive. Samo 4% članova srpskog Parlamenta su žene, a čak je i to napredak u odnosu na period 1990-1993, kada je svega 1,6 procenata skupštinskih poslanika otpadalo na žene. Nijedan zakon koji se odnosio na ženska prava nije prošao u ovom parlamentu. Žene predstavljaju veći deo radne snage koja je otpuštena ili poslata na prinudni odmor. Žene i stanovnici ruralnih područja su bili stubovi Srbije, nosile su najveći deo tereta sankcija koje su nametnule Ujedinjene nacije od 1992. do 1996. godine. One su bile najinventivnije u umetnosti preživljavanja tokom perioda neverovatno visoke inflacije; vratile su se na stare tehnologije prerade i pripremanja hrane; žene su najviše čekale u redovima, prodavale stvari na crnom tržištu, radile nekoliko poslova odjednom brinući o deci, muževima, starijim članovima porodice i izbeglicama. Njihovo zdravlje i zdravlje njihove dece je neprestano ugroženo s obzirom na sve goru zdravstvenu negu i pogoršane uslove života, što se pokazalo u činjenici da se stopa smrtnosti novorođenčadi u Beogradu povećala sa 12% 1992. godine na 16% 1994. godine.

Stoga, zašto bi žene rađale u zemlji koja i dalje nije zvanično priznata, zemlji bez budućnosti za narednih pedeset godina, gde se tretiraju kao neiscrpan resurs, ne samo u svakodnevnoj umetnosti preživljavanja, već i kao prokreativne čuvarke umiruće nacije od kojih se očekuje da žrtvuju svoju udobnost, lične preferencije, čak i same živote zarad podizanja stope rađanja u Srbiji? Na sreću, taj restriktivni zakon o abortusu nije uspeo u svom skrivenom, agresivnom i neprijateljskom planu protiv članova drugih nacija koje žive u Srbiji. Nije sproveo „mehanizam“ koji bi, na primer, prisilio albanske žene da izvrše abortus kada to ne žele, što su neki od poslanika zahtevali.

Dan kada će srpske i albanske žene pronaći zakonske načine da steknu potpunu kontrolu nad svojim telima, biće, svakako, veoma loš dan za takozvane prave Srbe kao i za njihovu nacionalističku politiku zloupotrebe ženskih tela.

Sve ove društvene i političke, javne i privatne nacionalističke permutacije su isprovocirane, proizvedene i instrumentalizovane u svrhu nacionalističke autokratske konstrukcije srpskog ruralnog/militantnog/patrijarhalnog mentaliteta, ličnog identiteta i formacije roda. Iako je, kao što sam pomenula, konfuzija između javne i privatne sfere nametnuta projektom prekida s prethodnim društvenim poretkom i njegovog odbacivanja, dihotomija između javnog i privatnog je i dalje u velikoj meri kontrolisana. Zaista, ova dihotomija je bila još važnija počevši od 1987. godine, kao dominantna vodeća struktura u rodnim odnosima i kao vitalni preduslov koji naglašava permutacije sistema. Javna sfera je glavna vertikalna Velike Istorije, Muškosti, Nacije, države i svetske politike, to je poredak despotske maskuline moći sa misterioznim, tihim i nevidljivim Velikim Gospodarom/Vođom kao svemoćnim Velikim Spasiteljem/Ocem/Skrbnikom /Kontrolorom potpuno potčinjene ženske Nacije. Na tom nivou, svi su podjednako nemoćni osim onih koji pripadaju Gospodarevoj i Gospodaričinoj sviti, ali su oni, zbog svega toga, ekstremno potrošna, nesigurna i ugrožena vrsta. Oni su tu da služe dok su njihove usluge potrebne, a kada potreba za njihovim uslugama nestane, i oni nestaju u tišini kao što se i očekuje od pokornih, diskretnih i poslušnih slugu.

Privatna sfera se, s druge strane, odnosi na nivo trivijalne horizontalnosti, svakodnevnog života i realnog postojanja, destruktivnih i neslavnih promena, sloma institucija kao i prethodnih zakonskih, finansijskih, društvenih, zdravstvenih i obrazovnih sistema i struktura potpore, kao i umnožavanja *ad hoc* kriminalnih oblika

kontrole nad ljudskim životima i svojinom. Ovde se takođe mora govoriti o preplavlivanju srpskih gradova izbeglicama, haosu koji su proizveli nacionalistički ratovi, stalnoj promeni neposrednih uslova preživljavanja, stresu koji trpi porodica i druge neformalne strategije i mreže, smanjenju i minimizovanju potreba i survavanju standarda življenja koji prate rasprostranjene nestašice osnovnih roba uključujući i lekove, što dovodi do ubrzanog propadanja urbane populacije, a otuda i srednje klase. Te su okolnosti povećale nivo stresa u porodicama i ličnim odnosima i indukovale odlaganje krupnijih potreba u interesu zadovoljavanja neodložnih nižih potreba.

Specifičnije: 50 do 70 procenata srpske populacije sada živi ispod linije siromaštva; siva ekonomija čini 40% registrovanih društvenih prihoda; 75% ispitanika kaže da se njihov životni standard pogoršao; 16% domaćinstava u Beogradu je primilo izbeglice; 20% porodica pozajmljuje novac da bi preživelo; 33% domaćinstava je dobilo pomoć u robi (osnovne namirnice i sredstva za održavanje lične higijene) od porodice i prijatelja; 62% porodica bilo je suočeno s do pet stresnih događaja, 10% od šest do deset stresnih događaja, a samo 6,4 procenta nije bilo izloženo nikakvim stresnim događajima (preostalih 21,6 nije odgovorilo); 66% porodica u Beogradu je pretrpelo psihološko-interakcijski stres, koji, u kombinaciji sa mnogobrojnim egzistencijalnim stresovima, vodi mnogo složenijim porodičnim i ličnim nemirima, a ne iznađuje ni činjenica da su nezaposleni bili najviše pogođeni različitim vrstama stresa.²¹ Ovi

21 Ove podaci su bazirani na opštim statističkim podacima i na „Sociological Investigation of New Characteristics in Serbian Society at the Beginning of the Nineties“, sprovedenom 1994. godine u Beogradu i u dvanaest gradova u unutrašnjosti, izveštaj je objavljen u Bolčić, *Tegobe prelaza*. Krajem 1993. godine, u Srbiji je bilo registrovano oko 590 000 izbeglica, a bilo je verovatno još oko 150 000 neregistrovanih. Posle maja 1995. godine, još 200 000 izbeglica je došlo u Srbiju. 95 procenata se uselilo u stanove porodice i prijatelja. 84 procenta odraslih izbeglica činile su žene; nav. u Marina Blagojević „Svakodnevnica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost“, u Silvano Bolčić (ur.), *Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih* (Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog

podaci jasno pokazuju poražavajuće učinke Miloševićeve javne, nacionalne i državne politike na svakodnevne živote i egzistenciju srpskog naroda, svakako na uništenje i raspad društva, ekonomije i države. Oni potvrđuju tezu o „opštem haosu i društvenoj pometnji u Srbiji“,²² i pokazuju društvene, političke, javne i privatne učinke na ljude.

Ono što odlikuje rodne odnose i pozicije žena u takvoj globalnoj situaciji osiromašenja je, kao što bi se i očekivalo, intenziviranje rodne dihotomije i nacionalističko restrukturiranje patrijarhata, „naturalizacija“ žena kao odgajateljki za potebe Nacije i ideologizacija ženskosti u Srbiji. Ekstremna društvena i ekonomska kriza u Srbiji rezultirala je pogoršanjem društvenog položaja žena u javnoj sferi (gde su čitave industrije, naročito one čiji su temelj bile žene, ili sasekle svoju proizvodnju ili prestale sa radom) i ograničenjem ustanova za brigu o deci i pogoršanjem porodične infrastrukture.

Nacionalističko oživljavanje patrijarhalne tradicije prizvalo je, ojačalo i formiralo „nov“ srpski nacionalistički patrijarhat, obeležen odlikama Miloševićeve vladavine. Moglo bi se čak reći i da je srpski nacionalistički patrijarhat u izvesnoj meri kontradiktoran sam sebi, budući da je Milošević despotski potčinio sve pripadnike ove „ženske“ Nacije. Tačnije, on je od samog početka konstantno politički obespravljavao sve političke institucije, pa tako i *sve muškarce* (osim sebe samog) da bi isključio bilo kakvo nadmetanje „jednakih“. S druge strane, nestabilne društvene okolnosti i ekstremno teški uslovi života u Srbiji, pokrenuli su ogromnu žensku energiju posvećenu pukom preživljavanju, koja postaje hiperintenzivan oblik njihovog *potčinjenog osnaživanja* u vitalnom prilagođavanju na doba krize, rata i nasilja. Nesigurnost u produkciji i reprodukciji života i

fakulteta, 1995).

22 Milić, „Social Desintegration“, str. 471.

svakodnevnog postojanja, beskrajna potrošnja vremena i energije i povratak na stare tehnologije rada u domaćinstvu, osnažili su žensko patrijarhalno samoporicanje i usmerenost na druge i njihove potrebe, ali su im, u isto vreme, dali novu moć i kontrolu nad drugima, budući da su od njih zavisili tokom krize, što je proizvelo nekakav vid „samožrtvujućeg mikromatrijarhata“.²³ Aktivirajući svoje „prirodne“ potencijale za preživljavanje, žene u Srbiji su, u stvari, ponele najveći deo tereta tokom društvene i ekonomske krize u periodu sankcija Ujedinjenih nacija i stoga su, voljno ili ne, zapravo odigrale ulogu Miloševićevih najvernijih saveznica. Uspeh njegove despotske harizme delimično počiva u činjenici da su neke žene od samog početka bile njegove verne obožavateljke. Većinu žena u Srbiji „zaveo“ je Jedan Muškarac, kao despotski patrijarh, te su se one dobrovoljno prepustile „sudbini“ koju im je propisao nacionalni program.

Praznina građanskog neprekidno se punila obespravljjućom hegemonijom kolektivne nacionalističke homogenizacije, konstantnim životom u kriznim uslovima, uslovima rata-u-blizini, uništavanjem društva u Srbiji, autokratskim strukturama moći jednog čoveka koji je obespravio sve političke institucije i snage, a potpuno mitologizovano investiranje u Veliku Istoriju i Veliku Žrtvu dovelo je do nastanka specifične rodne dinamike na koju se nije moglo gledati kao na jednodimenzionalnu represiju koju muškarci sprovode nad ženama, već kao na znatno složeniju dinamiku. To je donekle samo sebi kontradiktorno i u značajnoj se meri razlikuje na javnom i na privatnom nivou, kao i na nivou praksi i na nivou diskursa. Na javnom nivou, kako u praksi tako i u dominantnim nacionalističkim diskursima žene su zakonski, ekonomski i institucionalno gotovo u potpunosti obespravljene.

23 Blagojević, Svakodnevnica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost”, str. 183.

Ali, u suprotnosti s onim što bi hteli da misle i kažu, ni muškarci nemaju moć na javnom nivou. Oni su dominantni samo na nivou manifestnog ideološkog nacionalističkog diskursa, kao vladajući, militantni i herojski rod-činilac, zato što su ih Miloševićeva despotska destrukcija i raspad društvenog/građanskog i institucionalnog/političkog tkiva obespravili gotovo u istoj meri kao i žene. Oni su investirali, delegirali i preneli sve aspekte svoje javne moći na Jednog Muškarca. On je Gospodar svih njih, i čak se i ne pretvara da je voljan da to deli s bilo kim, čak ni sa svojim bliskim i vernim „saradnicima“.²⁴ Miloševićeva isključiva maskulinizovana moć oduzima muškost svim drugim muškarcima; kako ekonomsku, tako i političku. Srpskim muškarcima je Milošević, dakle, zapravo oduzeo moć, budući da oni ne igraju nikakvu ulogu u bilo kakvoj važnoj odluci koja se tiče države.²⁵

Strukturalna demaskulinizacija muške moći na javnom nivou čini dinamiku rodne moći na privatnom nivou još manje jednodimenzionalnom. Oduzimanje moći muškarcima čini ih u privatnoj sferi još nemoćnijim nego ranije. Distribucija moći na nivou privatnog, svakodnevnog života izgubila je svoj tradicionalni dihotomni karakter, zato što se muška struktura moći u svakodnevnom životu pogoršala i zato što su se gotovo sva sredstva njihove privatne moći nad ženama raspala, osim dominantnog ideološkog diskursa. Ranije pomenuto istraživanje, pokazalo je da je u privatnoj sferi rodna dihotomija u strukturi ženske i muške svakodnevice u poređenju sa vertikalnom-hijerarhijskom rodnom distancom na

24 Kontradiktorna i kontroverzna moć jedne žene, Mirjane Marković, u tom je smislu mnogo manje misteriozna, budući da je ona ta jedna žena koju je on *izabrao*, te je stoga obožavana i zaštićena njegovom misterioznom moći.

25 Dobar primer kukavičkog potčinjavanja nudi Zoran Lilić, zvanični predsednik Savezne Republike Jugoslavije u periodu od 1993. do 1996. godine, koji je, kao bivši maneken, služio kao savršena marioneta u funkciji nominalnog šefa države. U poređenju sa Miloševićevim sistemom „jedan čovek jedan glas“, čak i autokratski Titov režim deluje prilično „demokratski“ u svom višeslojnom sistemu decentralizovanog posredovanja države i partijske strukture moći.

javnom nivou, izjednačenija nego ikad. Dualizam među rodovima je smanjen u značajnoj meri. Međuzavisnost, solidarnost, obostrano uvažavanje, briga za porodicu uočeni su u odgovorima ispitanika iz istraživanja koje je sprovedla Marina Blagojević.²⁶ U tom kontekstu, rodne granice su postale manje vidljive a opseg prelaska tih granica se u svakodnevnom životu opipljivo povećao; muškarcima je bio izazov da se tome prilagode, a povećan stepen nasilja nad ženama je, naravno, alarmatna posledica teškoće koje proživljavaju neki muškarci u prilagođavanju na promene i manje vidljive rodne granice, što rezultira onim što se može okarakterisati, u njihovim očima, kao neželjeni rodni egalitarizam. Ovaj rodni egalitarizam je, zapravo, rezultat jedne druge jednakosti – jednake obespravljenosti u despotizmu.

Uz to, postoji još jedan faktor koji, prema mom mišljenju, suštinski doprinosi psihološkom ili privatnom slabljenju moći muškaraca. Reč je o činjenici da je, uprkos tome što je diskurs u Srbiji svih ovih godina ličio na ratnički, nedostajao vezivni element za individualno-kolektivno konstruisanje ratničkog maskuliniteta zbog toga što rat nije bio na *njenoj* teritoriji i nije doveo do potpune militarizacije društva i nastanka nove „klase“ militantnih muškaraca: zemlja „zvanično“ nije bila u ratu, „dobrovoljci“ nisu bili heroji u javnosti već su ostali nepriznati entuzijasti, patriote, ubice, pljačkaši, dok je, s druge strane, na hiljade mladih muškaraca bežalo od mobilizacije, skrivajući se (uglavnom uz pomoć žena) ili napuštajući zemlju.

S obzirom na to da su imale mnogo veća znanja iz područja svakodnevnih strategija privatnog preživljavanja, žene su zapravo koristile veoma patrijarhalne stereotipe o ženama kao „proizvođačicama“ života da bi uspostavile određeni „mikromatrijarhat“ kao

²⁶ Blagojević, „Svakodnevica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost“, str. 196-200.

sredstvo jačanja svoje privatne prevlasti nad decom i muškarcima; taj sindrom je nadišao „kriptomatrijarhalni“ sindrom o kojem govori Andrej Simić u drugom poglavlju,* kao o osnaživanju žena u odnosu prema sopstvenim muževima. U međuvremenu, javno slavljenje moći muškaraca lišilo ih je prethodnih ekonomskih, javnih i profesionalnih sredstava kontrole nad ženama. Žene su na taj način postale mnogo moćnije privatno, postajući istovremeno sve potčinjenije ideološki.

Prema tome, ukoliko bismo uporedili „beg u privatnost“ srpskih žena, fenomen vidljiv u svim postkomunističkim zemljama, ne bih rekla da je u slučaju Srbije njihov „beg“ uopšte beg. U vremenima ekstremne egzistencijalne nesigurnosti, ženama je ponuđen samo jedan izbor: tradicionalna ženska strategija jačanja sopstvene pozicije upravo uklapanjem u „najprirodnija“ patrijarhalna očekivanja, naime, samožrtvovanjem. Kao i mnogo puta ranije, žene su prihvatile ulogu koja im je nesrećno ponuđena, da „spasu naciju“ omogućavajući svojim porodicama da prežive. U vremenima krize, zajedno s muškarcima, žene se vraćaju privatnosti, da bi zadržale jedno jedino područje preživljavanja koje im je ostavljeno u vremenima sistematskih udaraca na život, vlasništvo i bezbednost, restrukturirajući svoj sopstveni život i zdravlje, kao i zdravlje i živote članova svojih porodica. Osnaživanje žena u sferi privatnog u ovom procesu po sebi predstavlja postignuće koje je imalo visoku cenu, i više od toga, ono je u stvari pomoglo preživljavanje despotskog, nacionalističkog političkog sistema koji je prouzrokovao i isprovocirao samu krizu koju pokušavaju da prežive. U smislu celokupne nesigurnosti i nepredvidivosti (čak i posle mirovnog sporazuma) društvene i političke situacije u Srbiji, ne može se

* Andrej Simić „Machismo and Cryptomatriarchy: Power, Affect, and Authority in the Traditional Yugoslav Family“, u Sabrina Ramet (ed.), *Gender Politics in the Western Balkans*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999: 11-30. (Prim. ur.)

pronaći čak ni mogućnost nade za budućnost. Niko se ne može nadati trajnim postignućima za žene u njihovom sadašnjem, ograničenom, privremenom i duboko kontradiktornom privatnom osnaživanju.

Prevod s engleskog: Tatjana Popović

Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji*

Polazeći od teze da je društvo doživelo višestruke strukturne mutacije, Žarana Papić se 1999. godine osvrće na društvene i političke procese koje tumači kao konačni čin „fašizacije“ srpskog društva, otvarajući time prostor za različite kritike i nesuglasja. Taj konačni čin se, kako ističe, ne ogleda jedino u samom procesu etničkog čišćenja na Kosovu, „mestu rođenja“ rata u bivšoj Jugoslaviji, nego i u različitim oblicima isključenja svih nacionalnih/etničkih Drugih – što će postati jedan od ključnih pojmova srpske teorijske misli krajem devedesetih godina XX veka. Od samih početaka svog teorijskog angažmana, Žarana Papić je kritički pisala o pojmu i načinima proizvodnje/stvaranja/konstituisanja normalnosti. Međutim, taj pojam u ovom tekstu potpuno se značenjski transformiše, postavši deo sintagme „nova kultura normalnosti“. Od kritike buržoaskih vrednosti u tobože egalitarnom socijalističkom društvu koje normalizuje patrijarhat, normalnost će se ovde pretvoriti u „konsenzus o fašističkoj politici“. Tom konačnom vidu političke mutacije društva, prema Žarani Papić, bile su u stanju da se usprotive jedino feminističke, antimilitarističke grupe. Ovaj tekst će 2003. godine biti ponovo objavljen na engleskom jeziku, ali ovoga puta pod još sugestivnijim naslovom koji direktno asocira na rad „Žena u crnom“ („Bosanke, Albanke i Romkinje su naše sestre: feministička politika u Srbiji“).

* „Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji“, *Žene za mir*, Beograd, 1999, str. 341-348. Ovaj tekst je objavljen u prevodu na albanski („Lufta ne Kosove, politikat feministe dhe fashizmi ne Serbi“), engleski („Kosovo War, Feminists and Fascism in Serbia“) i islandski jezik („Kosvosostrið, feministar og fasisimi í Serbitu“).

Kriza na Kosovu je u srcu desetogodišnje ratne drame pokojne zemlje koja se zvala Jugoslavija. Simboličan znak veoma površnog (ne)razumevanja sudbine mrtve zemlje je (za one koji se još uvek sećaju) danas bolno vidljiva u naslovima na CNN-u: „Rat u Jugoslaviji“.

O kojoj to *Yugoslavia* svet danas govori? Trik sa ljudskim pamćenjem i amnezijom je možda nenameran, ali ne manje zavodljiv. „Jugoslavija“ o kojoj danas govori CNN je upravo „fantomska Jugoslavija“ za koju bi Milošević želeo da je prihvatimo zdravo za gotovo, kao da je još uvek živa i zdrava. „Jugoslavija“ više ne postoji. Srbija i Crna Gora su se 1992. godine samoproglasile za Saveznu Republiku Jugoslaviju, ali ih Ujedinjene nacije nikada nisu priznale. Miloševićeva srbocentrična težnja da bude jedini pravi „naslednik“ bivše Jugoslavije je još uvek neostvorena, kako je njeno mesto u Ujedinjenim nacijama i dalje prazno.

Štaviše, rat na Kosovu uopšte nije rat samoproglašene Savezne Republike Jugoslavije, nego rat samo Miloševićeve Srbije. Crna Gora je, u ironičnom smislu, dvostruka kolateralna civilna žrtva: Miloševićog sistema moći koji je drži u statusu marionetske republike, i NATO-a koji bombarduje vojne snage pod kontrolom Miloševića u Crnoj Gori.

Seriya ratova u bivšoj Jugoslaviji je praktično počela kada je Milošević, po svom preuzimanju Komunističke partije Srbije u staljinističkom stilu 1987. godine, odlučio da izgradi svoj sistem moći na makijavelijanskoj mutacionoj dinamici komunističkog totalitarnog principa „klasne borbe“, u još smrtonosniji princip „etničke borbe“, zasnivajući je na društvenoj snazi *proizvodnje-stvarnosti-i-moći*: hraniti antagonizme među ljudima – beskrajne nizove antagonizama između Srba, Hrvata, Slovenaca, Bosanaca

– kulturne, istorijske, etničke, nacionalne i rasne antagonizme; i u isto vreme, bestidno tvrditi da je on jedini „istinski“ branilac „jugoslovenske ideje“. To se predstavlja kao ne-ideologija, kao „prirodno stanje stvari“, sušta/istinita stvarnost koja prethodi bilo kom društvenom činu predstavljanja. Njegov ideološki sadržaj je veoma dobro sakriven pošto nije prikazan kao „borba ideja“, ali umesto toga ideje postaju Krv, Koža, Geni, itd. Ideologija pred-društvenosti Nacije proizvodi, prema tome, čak još totalitarniji „Režim Tela“: politika isključenja vodi nihilizaciji Drugog – ratu, raseljenosti, uništenju i smrti Drugog Tela.

Štaviše, princip „etničke borbe“ je baziran na politički i kulturno konstruisanom rasističkom antagonizmu. Da, prvo rasističkom jer „rasa/etnička pripadnost/nacionalnost“ danas zapravo predstavlja političku kategoriju – instrument „definitivnog Drugog“ sa kojim dalji život nije moguć. Zato je Kosovo u srcu desetogodišnje ratne drame pokojne zemlje koja se zvala Jugoslavija. Sudbina bivše Jugoslavije je bila usmerena na seriju ratova kada je Milošević počeo da hrani i usmerava mržnju Srba prema Albancima kao „legitimno“ osećanje, pa čak i kao „osnovni“ deo srpskog nacionalnog identiteta. Kada je ova velika i neporeciva mržnja (pošto Srbi i Albanci nisu iste „rase“) puštena sa lanca, serija manjih mržnji je bila neizbežna i na taj način su omogućeni ratovi u Sloveniji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Sada je krug zločina došao na svoju početnu poziciju.

Serija ratova u bivšoj Jugoslaviji je serija kulturno, politički i vojno prozvedenih mržnji. Miloševićev sistem moći se zasniva na proizvodnji, transformaciji i upravljanju mržnjama, radi samih sebe, i to pre svega među muškarcima. Preciznije rečeno, ratovi u bivšoj Jugoslaviji su serija „slomljenih bratstava“ osuđenih na propast, neuspešnih i smrtonosno osvetničkih. Titova Jugoslavija je polagala sve nade u multinacionalnu, multietničku i multikonfesionalnu

vitalnost federacije na jednom ekskluzivnom muško-dominirajućem principu identitet/razlika pod sloganom: „Bratstvo i jedinstvo“.

Posle više od jedne decenije „bratskog ubijanja i razjedinjavanja“, danas je više nego očigledno da su bivša jugoslovenska „braća“ bila najlakši mamac i najefikasnije oruđe za uništavačku politiku „etničke borbe“. Hrabreći profašistički nacionalizam, Milošević je (zlo)upotrebio srpsku „traumu“ pod Titom (i tragičnu sudbinu Srba tokom Drugog svetskog rata) i iskoristio je kao najsmrtonosnije oruđe protiv svih drugih nacija. Umesto laganog demokratskog oslobađanja Srba od iluzije *Šangri La* ideološkog bratstva i jedinstva, i naročito od njihove istorijske hegemonijske pozicije i disperzivne lokacije, njihovo buđenje je bilo kao iz „nekontrolisanog“ kulturnog *delirium tremens*-a: posle 1987. godine Srbi nisu znali tačno ko su, ali su bili potpuno spremni da to otkriju mrzeći druge, ili bivajući hladno nezainteresovani za njihovu sudbinu. Poslednja decenija pa (čak i ranije) u Srbiji bi mogla biti definisana kao specifična istorijska procesualnost, kao „tranzicija“ od jugoslovenskog komunizma u politički autističan, agresivan, profašistički kolektivizam.

To je razlog zbog čega, između ostalog, nikada nije bilo značajnije demokratske alternative Miloševićevoj politici rata zasnovanoj na „etničkoj borbi“ protiv svih. Čak i takozvane opozicione „vođe“ nisu mogle da se uzdrže i da ne učestvuju, svako prema svojim sposobnostima, u ovoj igri „meni-ne-smeta-ako-ste-očišćeni“. Jedini politički subjekti u Srbiji koji su se usudili da upute izazov toj smrtonosnoj igri, od početka ratova 1991. godine, bile su neke (sada veoma marginalizovane) političarke i određene feminističke i pacifističke grupe. *Žene u crnom* iz Beograda su bile jedine koje su, još od 1991. godine, podigle glas protiv nove kulture normalnosti – ignorisanja, distanciranja, nestajanja i elimisanja Drugog sa mržnjom. One su bile jedine kojima je bilo dovoljno stalo i koje su

se očajnički protivile muškoj politici mržnje bivše „braće“ govoreći: „Bosanke, Albanke i Romkinje su naše sestre“.

Sada, kako je serija ratova od 1991. godine došla na Kosovo, na svoje pravo mesto „rođenja“, profašistička kolektivizacija Srba pod NATO bombama postala je opšti fenomen, dosežući svoj cilj više nego ikada ranije, čak i među prethodno deklarisanim demokratama, antinacionalistima ili pacifistima, i tako učinila da ravnodušnost prema uništenju Drugog postane najdominantnija politička, kulturna, javna i privatna činjenica stvarnosti današnje Srbije. Novi Zakon o ratnom stanju, pod krilaticom „srećan-sam-što-progonimizdajnike“, na brzinu uveden da bi se osiguralo da će se strah u potpunosti interiorizovati i da će paralizovati bilo koji značajan otpor krajnjem činu fašizacije celokupnog javnog/privatnog života u Srbiji, mediji su iskoristili da bi legitimizovali ne samo poricanje etničkog čišćenja na Kosovu, nego da bi nametnuli eksplicitni „tabu“ čak i na pamćenje u tišini, da i ne govorimo o otvorenom govoru o tome da su Albanci, punopravni građani SRJ, brutalno čišćeni sa Kosova. A zavodljivi srpski narcizam o tome kako su (konačno) žrtva NATO bombardovanja, pokazuje, nikad jasnije, pravo lice svih prethodnih ratova, lice rata na Kosovu i ono što je politički i istorijski postalo od Srbije danas.

Faze u dugom procesu fašizacije simboličkog i materijalnog društvenog sveta u Miloševićevoj Srbiji bi se mogle definisati kao serija višestrukih strukturnih mutacija: od državnog socijalizma do državnog nacionalizma; od državnog nacionalizma do mafijaškog etatizma, od mafijaškog etatizma do orijentalnog despotizma; od orijentalnog despotizma do fašizovane tiranije. Neizbežno, ovi procesi su se odigrali na četiri nivoa identiteta: na nivou samo-identita, građanskog/urbanog identiteta, rodnog identiteta i identiteta Drugog. Sva četiri nivoa identiteta su bila pod ekstremnom

pometnjom, pod sistematično nasilnom i (samo naizgled) haotičnom i nekontrolisanom varvarizacijom unutrašnjeg/spoljnog, javnog/privatnog kulturnog modela.

Ova sistematska proizvodnja „neizbežnog varvarizima“ pokazuje do koje mere su ratovi u bivšoj Jugoslaviji bili rezultat sistematske simboličke proizvodnje nasilne reprezentacije/naracije pre i tokom faktičkog naslja. Društveni svet u Srbiji je bio sistematski konstruisan kao diskurs isključivanja Drugosti: eksteriorizacijom Drugog, brisanjem empatije, poricanjem tolerancije, amnezijom istorije suživota. Da bi bila efektivna, ova opšta praksa negacije Drugosti i naposljetku tolerisano uništenje Drugog tela se moralo pripremati sistematičnom (diskurzivnom, simboličkom, ikoničkom, itd.) kulturnom produkcijom raznih nivoa stvarnosti iz kojih bi konsenzus o fašističkoj politici nastajao kao specifična „kultura normaliteta“. U Srbiji su, neke od efektivnih karakteristika ove fašističke kulture normaliteta legitimizovane kroz dominantni politički/kulturni diskurs sve od 1988:

- svi Drugi su imenovani kao „nemogući“: sumnjivi, izdajnički, u zaveri protiv „Srpstva“, ili kao sama negacija ljudskosti, kao nevredna životinja, automatski i poslušni kolektivni agent, itd.
- društveni svet je prošao kroz sistematsku transgresiju „civilizovanih“ tabua i njihove radikalne inverzije (koju su proizvodili mediji) u tabue protiv Drugosti – protiv mira i tolerancije, protiv kontakta sa Drugim Telom, protiv empatije, međusobnih veza, multietničkih prijateljstava; mešanih sused-stava, međuetničkih brakova, individualnih emocija, itd.
- depersonalizacija društvenog života, nasilni kolektivitet Nacije, teritorije, porekla, tradicije, kulture, itd.

- žene kao nereprezentativni Drugi u sopstvenoj naciji, i reprezentativni Drugi i meta nasilja neprijateljske nacije (hiperseksualizacija druge nacije; demaskulinizacija „ratničkog“ muškog tela kao poslušnog sluge, itd.).

Do koje mere je profašistička kulturna, politička i psihološka (javna i privatna) *état d'esprit* dominirala u političkom životu Srbije tokom više od jedne decenije, pokazuje jedan kratki dokument naslovljen „Priznajem“, koji su zajednički sastavile aktivistkinje Centra za kulturnu dekontaminaciju i „Žena u Crnom“ iz Beograda, u oktobru 1998. godine, povodom sedme godine antiratne aktivnosti „Žena u crnom“.

Žene u crnom protiv rata, Beograd

Sedam godina Žena u crnom – i dalje smo na ulicama

9. oktobar 1991. – 9. oktobar 1998. Trg Republike (18:30-19:30)

PRIZNAJEM

- svoju dugogodišnju antiratnu aktivnost
- da se nisam složila sa višestrukim mlaćenjem ljudi drugih naroda i nacionalnosti, političkih uverenja, veroispovesti, rasa, seksualne orijentacije
- da sam izostala sa svečanog čina bacanja cveća na tenkove za Vukovar 1991. godine, i za Prištinu 1998.
- da sam se suprotstavila politici represije, aparthejda i rata srpskog režima protiv albanskog stanovništva na Kosovu
- da sam hranila žene i decu u izbegličkim kampovima, školama, crkvama, džamijama...

- da sam slala pakete za žene i muškarce u podrumima u okupiranom Sarajevu 1993, 1994, 1995...
- da sam sve vreme rata prelazila zidove balkanskih etnodržava jer je solidarnost politika koja me interesuje
- da sam demokratiju shvatila i kao podršku antiratnim aktivistkinjama/prijateljicama/sestrama Albankama, Muslimankama, Hrvaticama, Romkinjama, apatritkinjama
- da sam permanentno dovodila u pitanje prvo krvoloke iz države u kojoj živim, a onda one druge jer to smatram odgovornim političkim ponašanjem jedne građanke
- da sam kroz sva godišnja doba zahtevala da se prestane sa klanjem, rušenjem, etničkim čišćenjem, proganjanjem, raseljavanjem, silovanjem – da sam brinula za druge dok su patrioti brinuli za sebe

9. oktobra 1998. godine u 18:30h potpisivaćemo se na Trgu Republike da bismo obelodanile naš antiratni nenasilni otpor.

Sve smo mi žene u crnom!

I sam ovaj dokument, u obliku neuobičajene javno/privatne naracije, svedoči o složenoj interakciji kontinuiteta kulture nasilja nad Drugim u Srbiji, i o neophodnosti vanredne etičke mobilizacije pojedinaca i političkih subjekata. Ekskluzivnost ovog dokumenta leži u njegovoj „diskurzivnoj usamljenosti“. On predstavlja jednu od retkih javnih izjava koja se suprotstavlja kulturi isključivanja. Štaviše, ovaj dokument transparentno pokazuje da je dominantni tabu u političkom/društvenom životu Srbije, već godinama, tabu poštovanja Drugog: „vrlina“ je isključenje, a „zločin“ je uključivanje

Drugog. Njegova diskurzivna usamljenost pokazuje skriveni efekat tolerisanog nasilja nad Drugim, i ističe nevidljivost destrukcije ličnog i društvenog tkiva u Srbiji.

Zato, izraz „Priznajem“ u dokumentu „Žena u crnom“ označava fundamentalnu inverziju dominantnih profašističkih kodova, i istovremeno artikulaciju političkog senzibiliteta kojim se zahteva individualna odgovornost i javno protivljenje. On nam pokazuje kako se osnovno preplitanje ličnog i političkog/istorijskog u traumatičnim vremenima može pretvoriti u artikulisano feminističko političko delovanje, prilično marginalno, ali snažnog simboličkog potencijala. On nas čini svesnima da u trenucima kada kultura nasilja i isključenja postaje „legitimna naracija“, postoji izuzetna potreba za etičkom mobilizacijom subjekta, za stalnim promišljanjem sebe i govorom u svoje ime.

Drugi dokument, koji je sastavio Autonomni ženski centar protiv seksualnog nasilja u toku NATO bombardovanja SRJ, predstavlja još jedan primer feminističkog otpora unutrašnjem procesu fašizacije, koji se ogledao u suprostavljanju „novom“ zaboravu Drugog i indiferentnosti prema sudbini kosovskih Albanaca, „narcističkoj homogenizaciji“ mnogih Srba pod NATO bombama, poricanju organizovanih zločina nad kosovskim Albancima pre i u toku NATO bombardovanja, i konačnoj dominaciji vandalske kulture koja je agresivna prema svemu što se shvata kao strano, Zapadno, nepravoslavno, nesrpsko, mešano, građansko, civilno, itd. Ali, iznad svega, ovaj dokument ne svedoči samo o političkim i psihološkim efektima NATO bombardovanja, već mnogo više o realnosti pod ratnim stanjem koje je uvedeno čim je bombardovanje počelo kao izraz strukturnog državnog nasilja koje treba da parališe svaki otpor politici etničkog čišćenja.

Autonomni ženski centar protiv seksualnog nasilja **Izveštaj o radu od 25. marta – 24. aprila 1999. godine.**

Aktivna telefonska podrška u prevazilaženju straha

Nakon prvih bombi, 24. marta 1999, u zemlji je objavljeno ratno stanje. Strah je preko noći postao činjenica svakodnevice. Aktivistkinje Ženskog centra su odlučile da počnu da pozivaju žene da ih pitaju kako su, da im daju prostor za prevazilaženje strahova. Do tada, već šest godina, Ženski centar je radio u skladu s etičkim principom da svoju podršku daje ženama kada *one* zovu i kada *one* dođu da traže podršku. Strah je pomerio granice ličnog i javnog i tako su pomereni i naši principi rada. Svaka žena je postala moguća klijentkinja, makar na trenutak. Povezivanje, telefoniranje, razgovaranje je postalo legitimna aktivnost. Još jednom, vrednost ženske solidarnosti i inicijative koje iz nje proizlaze inspirisale su mnoge žene. Tako je nastala aktivna telefonska podrška ženama u prevazilaženju straha nastalog u ratnom stanju.

Aktivno telefonsko savetovanje

U prvih mesec dana pet aktivistkinja za podršku ženama je 25 radnih dana obavljalo savetovanja na telefonu. Od samog početka rad na telefonu je organizovan na osnovu feminističkih principa psihološkog savetovanja kao i iskustava rada sa strahovima u ratu psihološkinja iz Bosne i Hercegovine, iz ženske organizacije „Medica Zenica“.

Telefonsko pozivanje je nastalo iz više razloga: jer se žene u ratnim stanjima manje kreću, jer su sigurnije u svojoj kući, jer telefonski račun ide na račun Ženskog centra, jer je koncentracija s obe strane telefona intenzivnija.

Dokumentovanje osećanja straha

Autonomni ženski centar, od svog osnivanja 1993. godine, veruje u antiratnu i antimilitarističku politiku, kao i u podsticanje solidarnosti prema ženama s one strane linije fronta. U trenutnoj ratnoj situaciji Ženski centar beleži osećanja žena od straha od NATO bombardovanja i čitave ratne situacije, kao i osećanja žena iz Prištine, i sa Kosova, koje prolaze kroz posebne procese straha i terora.

Beleženje poziva

U prvih 25 radnih dana Ženski centar je imao 378 telefonskih savetovanja sa ženama iz 34 grada. Statistike pokazuju da su 232 razgovora obavljena sa ženama iz Beograda, a ostali sa ženama iz drugih gradova, uključujući Vojvodinu, Sandžak, Crnu Goru i Kosovo. Od svih razgovora, 87% poziva je krenulo iz Ženskog centra.

Beleženje iskaza o strahu

Beleženi su iskazi o svim oblicima strahovanja i načina na koji se strah ispoljava... u telu, u snovima, u ponašanju, u mislima... Iz iskaza se vidi da se život svake žene promenio, dalje, da se emotivna stanja jako često menjaju, da preovlađuje očajanje i neraspoloženost, kao i neprekidna izdržljivost i sposobnost navikavanja na oskudne uslove. „Uplašena sam strašno“, „plaši me noć“, „bojim se da izađem daleko“, „ne izlazim napolje“, „spavam kod drugarice“, „ne mogu da se koncentrišem“, „osetljiva sam na zvuke, na svaki reagujem“, „imam strah od mobilizacije zbog svog brata“, „kad počne da svira sirena, onda mi je muka“, „oslabila sam, psihički sam pukla“, „svaku noć sam u skloništu, grozno sam“, „kad vidim vojsku, pijem pilule“, „ispala sam iz koloseka, sve mi se poremetilo“, „zabrinuta sam za

budućnost“, „stalno sam na pilulama za spavanje“, „spavam obučena“, „deca u skloništu su uznemirena“, „na poslu su muškarci počeli da piju“, „nervozna sam“, „ne bojim se smrti ali se bojim iznenadnog zvuka“, „ubija me to što ne mogu ništa da radim“, „emotivno stanje mi se menja svaki sat“, „kiselina mi se javlja kao nikad do sada“, „imam odlive od napetosti“, „izbacila sam televizor, ne mogu više da ga slušam“, „komšije stalno pričaju neke strašne stvari“, „nervozna sam, idem iz skloništa do stana po tri puta u jednoj noći“, „bojim se Rakovice ko đavola“, „prosto mi dođe da odem iz ove zemlje i da više nikad ništa ovde ne radim“, „idu novi strahovi“...

Beleženje iskaza o mehanizmima preživljavanja

Aktivna uloga ekspertkinja Ženskog centra je da podstaknu mehanizme preživljavanja i pozitivna iskustva žena. Podržavanje zdravih dimenzija ponašanja, osećanja i mišljenja su osnovni oblik aktivne podrške žena. „Dobro sam jer sam već jedan rat preživela“, „sabrana sam, ima dosta informacija“, „dobro sam, podržavam druge žene“, „ribam kuću po ceo dan“, „šetam po gradu“, „non-stop sam na e-mailu“, „zasadila sam puno biljaka“, „prijbrana sam, skupljam decu i vodim ih u brda“, „po ceo dan obilazim drugarice“, „grlimo se po ceo dan“, „uzimam pilule za spavanje i to mi koristi“...

Beleženje iskaza o osećanjima žena albanske nacionalnosti na Kosovu

Ženski centar je aktivno pozivao aktivistkinje i druge žene u Prištini da ih pita kako su i da bi izrazio solidarnost. Žene srpske nacionalnosti su izražavale strahove od bombardovanja, žene albanske nacionalnosti su izražavale brojne strahove od bombardovanja, ali mnogo više od srpske policije i vojske i isterivanja iz kuća. Nakon dve nedelje, mnoge od žena albanske nacionalnosti bile su prisiljene, od vojnika sa mašinkama koji su govorili srpski jezik da napuste

svoje kuće, nakon čega su odvođene vozovima prema makedonskoj granici. Par žena nas je zvalo iz Makedonije da nam kažu da se ne brinemo, da su žive i zdrave, ali i da su prošle kroz velika poniženja i teror: „strašno sam uplašena“, „čudna tišina me plaši“, „sedimo u mraku svake noći, ne mogu da spavam ni da jedem, ali imam cigare i kafu“, „ne izlazimo ni preko dana jer po gradu je strahovlada“, „ne znam šta da radim ni šta da kažem, još sam živa“...

Radionice o osećanjima

Prvih mesec dana organizovane su četiri radionice „Kako se osećamo“, na kojima su se razmenjivala iskustva. Posebno se razgovaralo o telesnim reakcijama na strah, glavoboljama, srčanim smetnjama, drhtanju, i o mehanizmima s kojima žene izlaze iz situacije straha.... o optimizmu, smirenosti, smehu, razgovaranju.

Autonomni ženski centar nastavlja aktivnu podršku ženama i objavljuje izveštaje i analize podataka.

Tim: Biljana Maletin, Bobana Macanović, Bosiljka Janjušević,
Lepa Mladenović, Sandra Tvitić

Ovi primeri feminističkog političkog otpora unutrašnjem procesu fašizacije političkog života i svesti ljudi, pokazuje u kolikoj je meri „normalnost“ isključivanja i eliminisanja Drugog postala dominantan obrazac, čak specifični normativni standard javnog i privatnog života u Srbiji. U toku 77 dana NATO bombardovanja, u Srbiji smo svedočile i proživljavale novo iskustvo „ratnog stanja“, koje je kod svake od nas trebalo da proizvede interiorizaciju straha od državnog nasilja, te da paralizuje svaku ćeliju u telima. To je bilo iskustvo organizovane represije u kojoj su nasilje i strah bili toliko snažno upleteni u mnoštvo sfera, i defragmentisali i narušavali

svaki sloj realnosti. Atmosfera instrumentalizovane pretnje totalnim terorom terala nas je ka veoma preciznom cilju: samofiksaciji na isključivo „našu“ žrtvu pod NATO bombama. Ratni zakoni u Srbiji imali su prvenstvenu nameru da parališu politički otpor, fašizuju „obične“ ljude, od kojih su neki „demokrate“, i da očiste Kosovo od Albanaca.

Dva meseca ratnog stanja u Srbiji moglo bi se tačnije definisati kao stanje fašizma. Fašizam je, zapravo, veoma aktivan proces, kooperacija koja se stalno ponavlja kroz propisivanje vlastitih kodova normalnosti, netransparentan ali moćan zahtev da baš svaka individua, svaki politički subjekt, deli upravo te iste norme, sve do tačke bez povratka kada se dostiže konsenzus/ćutanje o poništenju Drugog, a učestvovanje u tome postaje „prisilno voljno“ (*forcement volontaire*).

Beograd, od 20. maja do 5. avgusta, 1999.

Prevod s engleskog: Aleksandra Majstorac-Kobiljski, Teodora,
Lepa Mladenović

Europa nakon 1989: etnički ratovi, fašizacija društvenog života i politika tijela u Srbiji*

Napisan za zbornik *Thinking Differently (Misliti drugačije)* i preveden paralelno na hrvatski jezik, ovo je posljednji objavljeni tekst za Žaraninog života. Knjiga *Thinking Differently* za koju je pisan, posvećena je upravo sećanju na Žaranu. U ovom radu je sprovedena sublimacija nekolicine ranijih tekstova: kao da se, završetkom devedesetih i padom Miloševića s vlasti, osetila potreba da se „svedu računi“ i kritički sagledaju posledice te višestruko razorne decenije. U tom smislu, ovaj tekst predstavlja najdublju sociološku-antropološku analizu društva na pragu drugog milenijuma. On, takođe, predstavlja i povratak interesovanjima Žarane Papić s početka devedesetih: studijama medijske reprezentacije. Iako su i dotadašnji tekstovi insistirali na tome da mediji omogućuju kulturu normalnosti i generišu mržnju, sami mediji ipak nikada nisu bili u središtu njene argumentacije. Mediji se ovde razumeju kao sredstvo za fikcionalizovanje traume, za pretvaranje rata u *prirodnu* posledicu, za normalizaciju nedelovanja. Oni su ključno sredstvo onoga što Žarana Papić, i mnogi kasnije pozivajući se na nju, određuje kao *turbofašizam*. Taj izraz se na pregnantan način može povezati s fenomenom turbo-folka (koji Žaranu Papić zanima još od vremena kada se nazivao „novokomponovanom“ muzikom). Stara dijada silovanih-tuđih žena i žena čija je jedina funkcija obnavljanje nacije,

* „Europa nakon 1989: etnički ratovi, fašizacija života i politika tijela u Srbiji“, *Treća*, br. 1-2, vol. III, 2001, str. 30-46.

proširuje se ovde još jednom kategorijom – seksualizovanom turbo-folk pevačicom. Utoliko ovaj tekst postaje i polazišna tačka za brojne potonje analize ovog fenomena.

Ovaj tekst bavi se specifičnim područjem reprezentacijske politike. Riječ je o politici medijske produkcije i aproprijacije stvarnosti; reprezentacijske politike koja uz to igra odlučujuću ulogu u procesu fašizacije društvenog i svakodnevnog života u Srbiji. Mislim na vrijeme prije i tijekom ratova na području bivše Jugoslavije. Tekst ima cilj pokazati na koji su način *izabrani način aproprijacije* društvenog pamćenja, kolektivne traume i ponovnog stvaranja Neprijateljskog Drugoga u mašti i stvarnosti postali integralni, „samodjelatni“ faktor u profašističkoj konstrukciji društvene realnosti. Bavim se predodžbom ili konceptom „realnosti“ same, koja zatim postaje „živo iskustvo“ ljudi, izloženo u stalnoj proizvodnji predodžbi i koncepta. *Moć nad reprezentacijom* društvene stvarnosti može biti, stoga, shvaćena kao najjači diskurzivni instrument političkog poretka. Ova moć počiva u poziciji selektivnog legitimiziranja ili delegitimiziranja društvenog pamćenja i društvene „prisutnosti“: kroz naraciju ili negaciju kolektivne traume, kroz promjenjivu prisutnost ili odsutnost nasilja, kroz uspostavljenost ili virtualnost javne sfere, kroz formiranje „kolektivne svijesti“. Legitimirajuća moć dominantnog diskurza leži u konstrukciji kolektivnog konsenzusa kao kulturnog/političkog koda jezika.

Proces društvene i političke transformacije u Istočnoj i Srednjoj Europi od pada Berlinskog zida 1989, označenog eufemistički kao „tranzicija“, donio je fenomen nasilja kao akutni društveni i politički problem, iako su obje forme nasilja – spolna i etnička – u nešto blažoj formi bile prisutne u svim zemljama Istočnog bloka. Njegova opstojnost u postkomunističkim režimima ukazuje na njihovu

strukturalnu međuzavisnost, koja dopušta definiranje društva nasilja kao društva nabijena sukobima oko etničke/rasne i seksualne politike (Enloe, 1993).

Moglo bi se čak reći da je u doba kriza i bitnih društvenih transformacija, dekonstrukcija prethodno naslijeđenog poretka jedan od najfundamentalnijih faktora promjene te efektivni instrument ponovne globalne uspostave moći. Nadalje, budući da je najutjecajniji koncept u postkomunističkim procesima državotvornosti bio *patrijarhalni nacionalistički koncept*, ideologija državnog i etničkog nacionalizma (bazirana na patrijarhalnim principima) neminovno je djelovala kao dominantna pokretačka sila. Nastaju razne forme hegemonističkih nacionalizama, nacionalnih separatizama, šovinističke i rasističke isključivosti ili marginalizacije (novih i starih) manjinskih grupa. Ovakva je konstelacija ekskluzije blisko povezana s patrijarhalnošću, diskriminacijom i politikom nasilja protiv žena i njihovih građanskih i društvenih prava, „garantiranih“ u vrijeme starog komunističkog poretka (Papić, 1994a).

Manjak žena u politici u postkomunističkim tranzicijskim zemaljama otkriva pogubne učinke komunističke patrijarhalne ostavštine, koja daje ženama *legalna* prava (na rad, jednaku zaradu, obrazovanje, razvod, pobačaj), ali strateški ih sprečava da postanu aktivni politički subjekti svoje sudbine. Iščezavanje komunističke „paradigme jednakosti“, baš kao i stara/nova konzervativna ideologija trojstva Države, Nacije i Religije, u svakoj je postkomunističkoj zemlji bila pretežito utemeljena na strategiji *retradicionalizma*, to jest *instrumentalizacije i naturalizacije* ženskog identiteta – kako ženskih društvenih uloga, tako i njihova simboličkog predstavljanja.

Strukturalna veza između etničkog i spolnog nasilja najjasnije je vidljiva na primjeru bivše Jugoslavije. Genocidna brutalnost etničkih

ratova u bivšoj Jugoslaviji pokazuje kako su etničke mržnje bile provocirane i producirane radi uspostave *novih* granica i „vanjskih neprijatelja“ kroz utjecaj i mješavinu djelovanja religije, kulture, nacionalizma i rodne politike, reflektirajući suvremeno redefiniranje rasne mržnje (Eisenstein, 1996). Nadalje, etnički nacionalizam, ili preciznije, *etno-fašistički nacionalizam*, utemeljen je na specifičnom spolnom identitetu/razlici u kojoj su žene mitologizirane kao najdublja „esencija“ Nacije i instrumentalizirane u svojoj „prirodnoj“ različitosti – kao nacionalni čuvari/održavatelji života/rađanja. Ovo nam dopušta zaključiti kako ratovi u bivšoj Jugoslaviji ne mogu biti interpretirani kao rezultat plemenskog i „vječno“ barbarskog mentaliteta ovih naroda, ali bi se mogli shvatiti kao suvremeni fenomen nasilnih, postkomunističkih strategija redistribucije etničko/spolne moći te definiranja nove etničke i subetničke granice koja se uspostavlja između muškaraca i njihovih pojedinih (često militariziranih) elitnih struktura (Papić, 1994b)

Nacionalističko zlostavljanje žena (Muel-Dreyfuss, 1996) baca svjetlo na fenomen totalitarnog etničkog nacionalizma kao urođenog *poretka bratstva*, u kojem su žene dvostruko podjarmljene:

A) Kao insajderi su kolonizirane i instrumentalizirane u svojoj „prirodnoj“ funkciji kao sveta „esencija“ i „strojevi za rađanje“ nacije;

B) Kao autsajderi su označene kao cilj destrukcije, kao posredan instrument poretka nasuprot ostaloj muškoj Naciji i kulturnom identitetu.

Podjarmljivanje žena i njihovih tijela u „čistim“ nacionalno-tvornim procesima rezultira u dvije međusobno zavisne forme nasilja nad ženama: visoko ograničen identitet „patriotskog zahtjeva“ (nema pobačaja!) za žene unutar zajednice, te ekstremno nasilje (doslijedno,

kao u slučaju silovanja) protiv žena izvana. Izvanjska destrukcija jednog društvenog/kulturnog sustava identiteta u ratu najbrutalnija je forma dekonstrukcije, ali život u procesima pogubnih unutarnjih promjena možda je podjednako opasan zato što sustavno umanjuje i obezvređuje osnovne ljudske vrednosti: pristojnost, poštenje, toleranciju, individualni moral, ili čak umanjuje osnovne ljudske pretpostavke, kao što je koncept vremena (prošlost, sadašnjost, budućnost), osobni identitet ili jednostavno Deset zapovijedi (ljubi bližnjeg svog, ne ubij). U Srbiji smo mogli gledati kako sve ove vrijednosti nestaju i bivaju zamijenjene svojim suprotnostima – kao „realnim“ entitetima.

U bivšoj Jugoslaviji četiri su osnovna identiteta bila ekstremno uznemirujuća, pod nasilnom i (samo naoko) kaotičnom dekonstrukcijom/konstrukcijom: samoidentitet, spolni identitet, građansko/urbani identitet i identitet Drugosti. U sve ove četiri dimenzije javnog/privatnog identiteta sljedeće „sile“ su kružile i klaustrofobično iskrsnule: Nacije, Tradicija i Patrijarhat – delujući kroz ove instrumente ili „kanale“: zatvorenost, strah, isključivost, konflikt, nasilje, osveta, izumiranje, raseljavanje, bespomoćnost, brutalnost, nesigurnost, nepredvidivost, siromaštvo.

Govoreći o Srbiji, moglo bi se reći kako su spomenute četiri razine identiteta bile u neskladu ne s izvanjskim, već jedino s unutarnjim silama nacionalističke i patrijarhalne „agresije“. Iako (izvana) Miloševićev režim postojano sadrži u sebi čudnu mešavinu nacionalističkih i „socijalističkih“ ideja i vrijednosti, odlučan proces jednog samosvojnog povratka tradiciji, u njemu je čvrsto kombinirana dinamika fundamentalne građanske bespomoćnosti i državno/nacionalističko/patrijarhalna autoritarnost, koja bazira svoju moć na oživljavanju/opstanku već spomenutog ruralno/feudalno/kolektivnog identiteta što opet povjerava/prebacuje veliku

moć Voždu, dok Vožd (slučajno ili ne) u srpskoj drevnoj jezičnoj praksi doista ima trostruko značenje: Knjaz/Gospodar/Vođa.

Feministički slogan „osobno je političko“, u duboko ironičnom značenju, postaje dio službene, državno-nacionalne politike u Srbiji. Prije svega, tumačen je tako da „osobno *pripada* državnoj politici“, jer se u godinama prije rata politika Srbije identificirala s nacionalnim /nacionalističkim Ciljem, Sudbinom i Slavom, i to u preciznom značenju kao „osobno jest nacionalno/nacionalističko“. U svakom nacionalizmu, a osobito u ovom agresivno-etnofašističkog tipa, muškarci su oni koji grade „dušu“ i „motor“ vizije/interpretacije ekskluzivne, ratno orijentisane „esencije“ Nacije, a žene su sustavno gurane u sferu nevidljivosti, sve dok ne postanu visokotiražne žrtve neprijateljske nacije. Ova nevidljivost može se pokazati pogodnom jer žene barem nisu pod stalnom presijom nacionalističkih slogana, recepta i savjeta kako postati „prave“ srpske žene. Ali činjenica je kako je ova pozicija ženske „neprisutnosti“ u javnoj sferi sama po sebi znak snažne srpske patrijarhalne kulture i politike (Papić, 1994). O ženama se čak javno niti ne govori -- osim u „prirodnom“ kontekstu nacije.

Nacionalističko oživljavanje patrijarhalne tradicije, probuđeno, osnaženo i kombinirano s komunističkim patrijarhalnim nasljeđem, formiralo je „novi“ srpski nacionalistički patrijarhat, u velikoj mjeri određen obilježjima Miloševićeve vladavine. Čak bismo mogli reći kako je srpski nacionalistički patrijarhat, u nekoj mjeri, svoja vlastita kontradikcija, jer je On despotski podjarmio *sve* članove svoje „ženske“ Nacije. Preciznije rečeno, Milošević je od početka dosljedno politički oslabljivao sve političke institucije i stoga oslabio i sve muškarce (osim sebe), kako bi isključio svaku moguću konkurenciju „jednakih“.

U drugu ruku, nestabilne društvene okolnosti, ekstremno teški životni uvjeti u Srbiji (Bolčić, 1995), aktivirali su nevjerojatnu žensku energiju i njihovu veliku spremnost za opstanak (Milić, 1995): vrlo intenzivnu formu njihove podjarmljene osnaženosti u životnoj prilagodbi u vremenima krize, rata i nasilja. Aktiviranjem njihova „prirodnog“ potencijala opstanka, žene su faktički nosile najteži teret socijalnih i ekonomskih kriza u vrijeme sankcija UN-a i tako, željele to ili ne, doista odigrale ulogu Miloševićeva najvjernijeg „saveznika“. Činjenica kako je njegova despotska karizma od početka bila povezana s izvjesnim tipovima ženske vjernosti „obožavanja“ vođe, može se tumačiti iz sljedećeg očišta: glavnina žena u Srbiji bile su, u stvari, zavedene od Jednog Muškarca kao despotskog patrijarha. Pristale su na sudioništvo u očekivanoj, „monumentalnoj“ epici srpskih ženskih sudbina kao samožrtvovalačkih majki, požrtvovanih kćeri, nesebičnih punica, srdačnih tetaka, samoprijegornih rođakinja, pouzdanih susjeda, prijateljica i izdržavateljica.

Sveopći manjak civilne kulture bio je u skladu s tim punjen restriktivnom hegemonijom kolektivne nacionalističke homogenizacije, postojanom proizvodnjom krize, ratovima u susjedstvu, ekonomskim, političkim i pravnim uništenjem srpskog društva, autokratskom moći strukture jednog muškarca koji onemogućuje svaku drugu političku instituciju i moć, mitologiziranjem poslanja Velike Historije i Velike Žrtve. Ti su procesi u Srbiji rezultirali i specifičnom rodnom dinamikom, koja se ne može opisati kao jednodimenzionalno tlačenje žena od muškaraca, već je daleko kompleksnija. Njezina su obilježja kontradiktorna i znakovito različita upravo na javnom i privatnom planu; u praksama i teorijama. Na *javnom* planu, i u praksi i u dominantnim nacionalističkim diskurzima, žene su legalno, ekonomski i institucionalno skoro sasvim onemogućene. Ali, u kontradikciji s onim što bi sami mogli misliti i proglasiti, muškarcima samim time ne pripadaju

oba navedena plana. Pripada im tek manifestna ideologija nacionalističkog diskurza, prema kojoj su muškarci vladajući, militantni herojski spol. Međutim, Miloševićeva despotska des-trukcija i nestanak društveno-građanske institucionalno-političke građe na planu javne prakse muškarce su praktično učinili nemoćnima gotovo koliko i žene. Muškarci su uložili, delegirali i prenijeli sve aspekte svoje javne moći u misterioznu, nepredvidivu i nekontroliranu moć Jednog Muškarca.

Ovo složeno strukturalno slabljenje muške moći na javnom planu gradi spolnu nemoć muškaraca na privatnom planu. Muška javna nemoć čini ih i privatno nemoćnijima no ikad prije. Distribucija moći na privatnom – svakodnevnom – planu izgubila je dihotomijski karakter, zato što se muška struktura moći u svakodnevnom životu pogoršala, oduzevši im gotovo svu privatnu moć nad ženama; izuzev dominantnog ideološkog diskurza. Povećanje muškog nasilja nad ženama svakako je upozoravajući znak kako se muškarci nose, ili ne uspijevaju nositi, s ovom iznenadnom i očigledno neželjenom spolnom jednakošću. Nova spolna solidarnost u stvari je rezultat jedne druge jednakosti – jednakosti življenja pod despotskom nemoći.

Ako bismo usporedili sličan fenomen ženskog „bijega u privatnost“, fenomen svih postkomunističkih zemalja, ne bih mogla reći kako se u slučaju Srbije ženski „bijeg“ uopće dogodio, niti bih govorila o nostalgiji za jednostavnim privatnim povlačenjem nakon socijalističke javne preopterećenosti. Slučaj žena u Srbiji je drukčiji. U vrijeme krajnje egzistencijalne nesigurnosti, njima je bio ponuđen samo jedan izbor: tradicionalna *ženska snažna strategija sudioništvom* s najdubljim, „najprirodnijim“ patrijarhalnim očekivanjima od žena – njihova samoidentifikacija s ponovnim vraćanjem na tradiciju postala je težište patrijarhalne strukture moći. Kao

mного puta ranije, žene su prihvatile ono što im je bilo patetično ponuđeno – „spasiti naciju“ tako što će spasiti svoju „vlastitu“ obitelj. Privatno osnaženje žena u ovom je procesu, po sebi, jedno ekstremno „skupo“ ostvarenje, jer su njime žene platile opstanak despotskog nacionalističkog političkog sustava koji je i onako uzrokovao krizu s kojom su se pokušavale boriti.

*Medijska prezentacija stvarnosti u Srbiji i izabrani iskazi privsavanja:
integrativna moć fašizma*

Teror i represija u Srbiji bili su pažljivo planirani, ali sustavno su primijenjeni jedino u medijima. Zbog toga je opstao dio društvenog prostora u kojem naprosto niste bili zapaženi kao ozbiljan neprijatelj režima. Ratovi u bivšoj Jugoslaviji bili su planirani davno prije njihovih prvih TV prijenosa u lipnju 1991. godine. Ovi su prijenosi pokazali ostvarenje hegemonističke srbijanske politike artikulirane sredinom osamdesetih godina, kad je već bilo očigledno da je „jugoslavenska narodna armija“ na strani Miloševićeve genocidne ideologije. Rat je bio prezentiran srbijanskom narodu kao „jedina opcija“ još 1989. godine, kada je Milošević otišao u Gazimestan i tamo obnovio *Kosovski mit* i nagovijestio „mogući rat“ ispred milijuna sprskih muškaraca i žena. Poput Hitlera na sletu SS trupa, Milošević je *sišao s nebesa* (skeptici bi mogli reći da se spustio iz helikoptera) na *svetu zemlju* Gazimestan, voljan da nas informira kako je došlo vrijeme za nove herojske bitke – to jest rat.

Bio je to period fascinacije Miloševićem; Miloševića koji se pretvara u megafenomen, Miloševića na svim fotografijama, naroda koji prisvaja njegovu sliku kao novu srpsku ikonu. Narod Srbije – stanovnici, ne nužno Srbi – upravo je ušao u fazu apsolutne fascinacije Vođom, „Slobom“, tako učinivši mogućom daljnju fašizaciju i homogenizaciju kolektiva. Svi su mu se podvrgli: muškarci i žene,

stari i mladi, obrazovani i neobrazovani. Žene su ponavljale: „On je tako lijep“. Zašto je glavnina srbijanskih žena stala na stranu Miloševića? Zato što su one također prigrlile shizofrenu ulogu apsolutne odvojenosti svojeg privatnog i javnog identiteta. Željele su biti „majke velikih ratnika“, željele su se žrtvovati – a morate imati na umu da žene vrlo lako internaliziraju svoju tradicionalnu poziciju žrtve. U patrijarhalnim društvima one se uopće ne mogu zamisliti izvan uloge žrtve. Čak su i mnoge prominentne „demokratske“ ličnosti iz opozicije vremenom također internalizirale elemente fašizma: prihvatili su „srpsku svetu prirodu“ određenih teritorija, herojsku kosovsku prošlost, svete objekte Crkve ili stav iznenađenja „zašto nas je NATO najednom bombardirao *sasvim bez razloga*“. Drugim riječima, u vrijeme proteklih nekoliko godina nezavisni krugovi također su prihvatili srpskocentričnu *narcističku retoriku* koju su naučili od „nepogrešivog“ režima.

Ponovno otkrivanje srpskog patrijarhalnog društva odvijalo se, dakle, na epskim, političkim, literarnim, znanstvenim, sentimentalnim, kršćanskim i poganskim nivoima – narod je doista vjerovao kako će „sa Slobom“ konačno postići mitsko i sveopće srpsko jedinstvo. Ono što je ujedinilo narod nije bila u tolikoj mjeri mitska vizija budućeg Srpskog Raja, već nadomjestak za razumne načine koji su mogli pomoći narodu da se suprotstavi velikom iskazivanju STRAHA nakon 1989. godine. Bila je to skoro savršena politička instrumentalizacija osnovnih strahova: od pada Berlinskog zida, raspada Jugoslavije, „praznine“ koju je najavio kolaps hegemonizma jugoslavenskog naroda. Milošević je tu situaciju iskoristio u cijelosti. Poslao je poruku muškarcima da se bore za „herojsko“ očuvanje Jugoslavije, dok je ženama poslana jasna politička poruka da zašute.

*Fašizacija društvenog pamćenja, kolektivna trauma i isključenje
Drugosti*

Kao instrument stvaranja predratne erupcije emocija koja će dovesti do psihološke fašizacije ljudske svijesti, mnogo napora bilo je potrošeno u prizivanju i oživljavanju srpske traume iz Drugog svjetskog rata 1941–45. Mnogo je također bilo učinjeno na oživljavanju pravoslavne vjere među žiteljima Srbije, ali simbolička identifikacija s Drugim svjetskim ratom bila je vjerojatno najefektnija metoda homogenizacije: na primjer, davanje prostora kontinuirane vizualne prezentacije Drugog svjetskog rata na televiziji svaki dan – počevši od ekshumacija masovnih grobnica u Hercegovini. Namjera je bila iskoristiti medije tako da bi narod *ponovno internalizirao* traumu ustaških zločina. Ekshumacija kostiju u stvarnosti je funkcionirala kao priprema za nove masovne grobnice kopane od 1991. godine nadalje. Propaganda je tvrdila kako su „Srbi najveće žrtve“, koje stoga imaju „pravo“ na osvetu i „pravo“ da se upuste u nove ratove i zločine. Karadžić je, na primjer, izjavio da „Srbi u Bosni i Hercegovini imaju pravo preventivne obrane“. Drugim riječima, on je *unaprijed* amnestirao buduće zločine, iskoristivši traume nastale iskopavanjem kostiju iz 1941. godine.

Bila je to posebna *turneja traume* (Papić, 2000), baš kao što se i nacionalni identitet *pomicao unatrag* – povratkom u prošlost – a također se radilo i *prebacivanju odgovornosti* za ratne zločine isključivo na stranu ustaša iz Hrvatske, dok su zločini srpskih četnika bili metodično skriveni. Realnost je bila shizofreno podijeljena na virtualnu realnost medija i ordinarnu realnost rata, s tim da je medijska realnost za mnoge ljude bila mnogo snažnija od bilo čega što su vidjeli vlastitim očima. Ovo je sve dio *ponovnog* otkrivanja *odabranih trauma* na razini javnog političkog fenomena državnih medija: pažljivo planirana revizija historijske ravnoteže. Mediji su

obavili veliki posao kako bi pripremili narod da prihvati rat kao „prirodan“ i „historijski“ slijed događaja. Mediji su doslijedno poticali ravnodušnost Srba naspram Drugih, a trauma srpstva je postala toliko internalizirana da hrvatske i bosanske žrtve nisu nikad uspjevale dostići sveti status navodno „primarnih“ i „najvećih“ srpskih žrtava iz razdoblja 1941–42. godine.

Ovo bi se možda čak moglo opisati kao *fikcionalizacija odabrane traume*. Štoviše, to nije bila samo fikcionalizacija traume, nego također i *izmiještanje trauma – kako u vremenu, tako i u prostoru*. Bio je to vrlo sofisticirani transfer lokalne bosansko-hercegovačke drame iz 1941–42. godine, prenesene preko rijeke Drine, za žitelje u Srbiji koji nikad nisu doživjeli takvu traumu, ali su bili predodređeni „ponovno je oživjeti“ 1991. godine.

Slojevi odgovornosti: kosti i relikvije

Idući aspekt, zajedničko oživljavanje pravoslavlja nakon 1989. godine, također je u tijesnoj vezi sa procesima transfera traume. Srpska pravoslavna crkva ponovno je započela učiti narod kako postati „dobar“ srpski muškarac ili žena. Na primjer, priredivši dugi pravoslavni ritual procesije kroz Srbiju svetih relikvija Cara Lazara koji je poginuo u kosovskoj bitki 1389. godini. Mjesecima su te relikvije putovale kroz cijelu Srbiju, na taj način ceremonijalno povezujući godinu 1389. s godinom 1989. Tako ovdje više nemamo samo fikcionalizaciju i izmještanje traume, već mnogo jače političko sredstvo: kompresiju/dekompresiju vremena – vremena fuzije i konfuzije. Relikvije „potvrđuju“ kako je *biti* Srbin u stvari zvanje, poziv da se postane žrtva, jer Srbi su u stvari „nebeski narod“. Ono što je bilo ponovno ispisivano u tiskovnim medijima ili stalno prikazivano na televiziji ukazivalo je na narativni model „nedostatka razumevanja za nepravdu prema Srbima“; stoga, paralelno, i na

„pravo Srbina“ da odbije živjeti u miru s ostalim narodima koji „stoljećima“ čine zločine nad njima.

Zaključimo: godinama rata prethodile su godine u kojima smo prošli kroz čitavu zbirku priprema za rat: verbalnih i vizuelnih, emocionalnih i kognitivno psihičkih (ili čak mističkih), javnih, horizontalnih, vertikalnih, vremenskih i bezvremenskih, prostornih i izmještenih – svi ti aspekti bili su aktivno uključeni preko *fašizacije javnog i privatnog života* u Srbiji. Rat je zapravo stigao relativno kasno: ravnodušnost i „tolerancija“ budućeg genocida bili su u ljudskim umovima psihološki spremni za aktiviranje još od 1989. godine. Već tada je bilo prihvaćeno kako će čak i neki „manje dobri Srbi“ takođe biti žrtvovani: oni koji ne pripadaju *sasvim* Velikoj Srbiji. Bili su to dani i godine specifičnog fenomena u Srbiji, naoko naivni ili racionalni, koje slobodno mogu okarakterizirati kao turbofašizam.¹

Poznato je, naravno, kako je fašizam historijski termin: kako historija nacističke Njemačke nije isto što i Miloševićeva Srbija. U svakom slučaju, u postmodernističkoj i feminističkoj teoriji govori se o „prenosivim konceptima“ kada nova epoha nasljeđuje (s nekim dodacima) koncept one ranije, kao na primjer feministička oznaka *prenosivog patrijarhata*. S mojega gledišta ne bi se trebali bojati upotrebe velikih termina ako oni precizno opisuju izvjesne političke realnosti. Srpski fašizam ima svoje vlastite koncentracijske logore, svoje vlastite sustavne reprezentacije nasilja nad Drugima, svoj vlastiti kult obitelji i kult vođe, eksplicitnu patrijarhalnu strukturu, kulturu ravnodušnosti prema isključenju Drugosti, strukturu društva zatvorena u sebe i vlastitu prošlost; srpski fašizam ima tabu na suosjećanje i tabu protiv multikulturalnosti; ima moć medija kao

1. Za upotrebu ovog termina duboko sam zahvalna mom prijatelju i kolegi, Shkelzenu Maliqiju iz Prištine.

zagovornika genocida; nacionalističku ideologiju; epski mentalitet *slušanja* riječi i štovanja autoriteta.

Prefiks „turbo“ odnosi se na specifičnu mješavinu politike, kulture, „psihičke moći“ i pauperizacije života u Srbiji: mješavinu ruralnog i urbanog, predmodernog i postmodernog, pop kulture i heroja, realnog i virtualnog, mističnog i „normalnog“ itd. Ovaj prefiks, čak i u svojem naivnom ili nevinom značenju, još uvijek točno odgovara klasičnom fašizmu. Kao svi fašizmi, turbofašizam sadrži i veliča pogrdno preimenovanje, otuđenje i konačno uklanjanje Drugih: Hrvata, Bosanaca i Albanaca. Turbofašizam počiva na osnovnim relacijama ove *kulture koja normalizira fašizam* i koja je bila strukturno konstituirana prije svih ubijanja u započetim ratovima.

Evo jednog primjera: Srbija uvodi ekonomsku zabranu na slovensku robu, tj. na sve objekte koji simboliziraju Slovence i sve ostale s kojima su Srbi imali kontakte! Snaga fašizma ovdje je evidentna: naredba odozgo i naredba dana preko „populističke sentimentalnosti“ u medijima glasi kako Srbi više ne smiju konzumirati slovensko mlijeko. Ova strategija obeshrabruje narod od kupovanja jednog *objekta* jer bi to značilo da oni „vole“ taj *subjekt* – Slovence. Ova strategija vrlo je uspješna: Slovenci su iz pozicije susjeda ili zemljaka preobraženi u simboličnu poziciju „mlijeka“ koje ne smije biti *dodirnuto*. Ovaj proces objektiviziranja i odbacivanja Drugih *preko jednog objekta* simbolizira cijelu etničku grupu, brzo postaje dio „općih vrijednosti“, sankcioniran Zakonom Zdravog Razuma. Eto kako je narod u Srbiji (mnogo prije lipnja 1991. godine kad je rat započeo) učio mrziti „Slovensko tijelo“. Bez te političke konstruirane *averzije* prema tijelima Drugih, sve dok Tijelo Drugih ne postane *zazorno tijelo* – masakri i ubojstva tako velikog broja hrvatskih, bosanskih i albanskih tijela ne bili mogući.

U drugu ruku ovaj *specijalni prijenos* traume odigrao je znakovitu ulogu. Rijeka Drina, koja dijeli Srbiju od ostalih zapadnih dijelova bivše Jugoslavije, igrala je ogromnu simboličnu ulogu u dijeljenju dviju stvarnosti: rat i destrukcija zaustavljeni su upravo na zapadnoj obali rijeke Drine. Rat stoga nikada nije u Srbiju ušao u svoj svojoj monstruoznosti: rijeka Drina postala je simbolična granica preko koje suosjećanje više nije postojalo. Srbi iz Srbije nisu imali osjećaj odgovornosti za bilo što što se odnosi na rat tamo dalje, na zapadnoj strani Drine, preko koje ljudi više nisu predstavljali ljudska bića – oni su bili objektivizirani kao opaki i zazorni neprijatelji. To je činilo srpske zločine u Bosni i Hercegovini krajnjom konzekvencom uništenog razuma, uništenja svakog razuma: riječ je ne samo o ponavljanju, nego o *jačanju* i nastavku fašističkih zločina iz Drugog svjetskog rata. To je, po mojem viđenju, vrlo poguban *kontinuitet* „buđenja starih duhova“, koji sada više nisu duhovi, već nove žrtve, živi ljudi kojima je zadana bol, i to bol koja će trajati kroz buduće generacije.

Paradoksalno ili ne, od kasnih osamdesetih ova *normalizacija zla* protiv Drugih postala je *normalan svakodnevni život* u Srbiji. To je sasvim „normalna“ posljedica spomenutih procesa i promjena. Riječ je rezultatu sofisticirane politike kolektivne amnezije koja je učinila da se individualnu svijest osjeća „slobodno“ obustavljenom od kolektivnog superega. U ovom procesu sustavnog izdavanja „dozvola za ubijanje“ s državne televizije, privatnih i komercijalnih TV programa, nastala je forma političkog dominantnog diskurza i „sveta poruka“ Srpske pravoslavne crkve. Srpske institucije i individualnosti koje su bile iznikle u vrijeme osamdesetih neka su vrsta *supersvijesti* koje su dopuštale zaboravnost i odgodu suosjećanja, pamćenja i tolerancije prema Drugima. Mi smo i dalje daleko od razumijevanja da je tamo postojao cijeli niz *slojeva odgovornosti* za počinjene zločine: na primjer, odgovornost za pristanak na šutnju,

odgovornost za zaborav, za mržnju, za medijsku propagandu. Odgovornost za pristanak na šutnju je najkompliciranija, jer šutnja uključuje sporazum, ali također i *svjest o represiji* – i čak sjenu sumnje.

Muška i ženska tijela i njihovo predstavljanje u Srbiji devedesetih

Kao prvo, muško je tijelo pretrpjelo dekonstrukciju miroljubivog i razmjerno urbaniziranog identiteta koje je prije izgradilo vrijeme socijalizma. Drugo, muškarci pod Titovim režimom uvijek su predstavljali granicu između ruralnog i urbanog: prosječni je muškarac živio na selu i radio u tvornici. On bijaše podosta hibridno stvorenje – zadržao je mnoge epske i poganske elemente da bi ih kasnije transformirao u muški ideal ratnika pod Miloševićevim režimom. Milošević je vrlo pažljivo konstruirao „srpskog heroja“ i sve njegove *muške fantazije* – on je dopustio najviši heroizam *u riječima*, djelomično u svojim *vlastitim riječima* – u stvari, Milošević kao najveći nacionalni vođa nije nužno morao učiniti mnogo *u stvarnosti*. Njegova snažna pojava i postojanje bili su dovoljni. Također, Dobrica Ćosić, pisac i „Otac Nacije“, bio je onaj koji je odradio ozbiljan dvadesetogodišnji posao artikuliranja „srpske duše“, on je imao samo „danu riječ“ i njegove riječi bile su ispunjene genocidnim fantazijama kolektiva. Ponovno, shizofrenični „heroji“ bili su *civili* koji samo izručuju poruke rata – oni nisu rezali grla niti ubijali, ali izdavali su naređenja da se takvo što čini. Svi muškarci u Srbiji bili su podvrgnuti medijskom ispiranju mozga u posebnom programu koji ih je imao poistovjetiti s Vođom: muška populacija bila je opsjednuta i čak više fascinirana Vođom negoli ženska.

Miloševićev vojni režim dizajniran je za patrijarhalne muškarce, za društvo u kojem su, kao u svakom patrijarhalnom društvu, samo muškarci tretirani kao subjekti. Žene su objekti: ukrasi ili trofeji. Fundamentalna je antropološka studija Vere Erlich o patrijarhalnoj

obitelji na Balkanu prije Drugog svjetskog rata – društvo dinarske patrijarhalne *zadruga* – u kojem, na primjer, najstarija žena ima *ritualnu dužnost* ljubiti i prati stopala najmlađeg muškarca. Štoviše, tamo su se javljali opskurni znaci homoerotične strane Miloševićevog režima: Prisjećam se slike emitirane s televizije početkom devedesetih, kad je vođa otišao posjetiti Kosovo. U prvom selu koje je posjetio vidjeli smo ovaj ritual: najstariji seljak istupio je ispred linije ceremonijalno predstavljenog najvažnijeg čovjeka – tj. simbolični *mudrac*, čovjek koji tradicionalno otjelovljuje (muški) autoritet cijele zajednice – da bi poljubio Miloševićevu ruku. Ovo nije samo homoerotično, već također i infantilno, jer se na taj način cijela zajednica simbolično potčinjava „očinskom autoritetu“. Suočeni smo još jednom s izbjegavanjem svih individualnih odgovornosti: „otac nacije“ je odgovoran; mi „djeca“ ne znamo što radimo, mi smo sasvim poslušni „Tati“. Muško poistovjećivanje s Velikom Vođom također otvara vrata za maltretiranje žena: važno je samo što misle muškarci iz lokalne krčme; žene nisu uopće važne. Ali tu je paradoks: srpski ratnici bili su toliko ponizno poslušni Velikom Ocu Miloševiću, da su prihvatili *žensku* ulogu definiranu od klasičnih patrijarhalnih društava: bili su pasivni, nisu imali prava govoriti, bojali su se Očeva bijesa, ispunjavali su njegove želje. Ratnici-volonteri su *de facto* igrali ulogu frustriranih patrijarhalnih supruga svojih ideoloških vođa.

Tijelo Ratnika

Mi govorimo ovdje uglavnom o siromašnima, lumpenproletarijatu ili ruralnoj sirotinji, koja je iznjedrila Bokana i Arkana kao i ostale mnoge članove *Belih orlova*. Oni su djelovali preko Drine u „obranu srpstva“, dok je velika većina, koji nikad neće biti optuženi za počinjene zločine, sjedila kod kuće i uživala u *Arkanovim putovanjima* i „balkanskom kinu“. Specijalni sloj sadista išao je terorizirati, pljačkati

i ubijati, ali samo za vikende – u nekoj vrsti „kratke stanke“. Ostali su se pridružili raznim paravojnim jedinicama i tako postali dio „velikog tijela Armije“. Tijela za ubijanje, *sasvim stopljena u kolektiv*, sasvim su se odrekla svoje individualnosti. Nagrada za nasilje bio je put do *lokalne javne afirmacije*. Ne bismo trebali zaboraviti ulogu mistificiranog pravoslavlja i rusofilije koja je ratnicima osiguravala aspekt „misije“ – to jest ne bismo trebali zaboraviti mehanizme koji su *posvećivali* tijela ubojica. U suprotnosti s vladom koja se nije usuđivala *legalizirati* „heroizam“ ubojica, Crkva ih je nagradila simboličnim kapitalom.

Jedini „heroji“ koje je država legitimizirala bili su političari ili intelektualci u političkim službama. Arkanovi ljudi i ostali dobrovoljci za odrede smrti donedavno nisu dobijali ni novac ni privilegije od države: službeno su bili „autsajderi“, nevidljiva grupacija. Kroz drugačiji shizofrenični razdor, oni su bili središte velikosrpske fantazme: pripovjedači! Zato mnogi ljudi u Srbiji mogu iznijeti opravdanje u formi „Mi nismo sudjelovali u ratu“: ne samo zato što nisu bili *službeno* određeni za te „usluge“ etničkih čistača, već i stoga što su ratnici, lokalni heroji i ubojice bili sasvim malobrojni u usporedbi s većinom Srba koji su promatrali i podržavali rat iz naslonjača.

Žensko tijelo pod ruševinama Miloševićeve nacionalističke vladavine

Izlet u prošlost nikako ne može izbjeći žensko tijelo. Ono je imalo podnijeti povratak tradiciji i dubljem patrijarhalnom veličanju srpskog ratničkog „mentaliteta“ i muškog tijela. Žene su ostale ušutkane i autocenzorirane u strahu da ne bi izazvale nasilje. Ušutkanost postaje opća norma: sinovi i očevi ostaju nemušti pred vlastitim kćerima, braća pred sestarama, žene pred drugim ženama. Ostaci socijalističke emancipacije žena *ponovno* rade u Miloševićevu

slavu: njegova supruga Mira Marković eksploatira imidž sociologa i emancipirane žene. Pravâ žena u Srbiji bila su suspendirana, a da to nisu ni primjetile. U svakom slučaju, one su bile posve zaokupljene inflacijom i osnovnim preživljavanjem. Kad su sve ostale društvene institucije u sustavu propale, kada nije više bilo beneficija za djecu, kad su muškarci masovno gubili zaposlenja ili bili mobilizirani, sav je teret pao na obitelj i na žene. Žene su stale u red, osiguravale hranu (rođaci iz sela igrali su bitnu ulogu), kuhale, brinule o djeci i radile u sivoj ekonomiji. U obitelji, ali samo u toj *privatnoj zoni*, žene su postale jače nego ikad – tj. dobile su ulogu Velike Majke.

Što se dogodilo sa seksualnošću?

Ona je postojala jedino u srpskoj „neofolk“ glazbi, gdje je uglavnom pojačavana. Primjeri navodno „sretnog“ tijela srpske žene, punačkog tijela koje izvodi stalnu pokornost i radost seksualne pristupačnosti, podastire serija takozvanih „turbofolk kraljica“ (pjevačica). One interpretiraju mješavinu srpskih i orijentalnih melodija, prvo u orijentalnom i seoskom aranžmanu, s pokretima trbušnog plesa (kasnije će ih se *premjestiti* ekskluzivno u gradsku sredinu, ali neće ostaviti auru trbušne plesačice). Ova mješavina tradicionalne folk glazbe i orijentalnih utjecaja podatne pjevačice nije tu samo zato da uzbuđi *kavanske* emocije i opusti klijentelu, nego i zato da rasplamsava i reaffirmira profašističke osjećaje, šaljući jasne *seksualne poruke* da je, u suštini, život lijep, kao glazba koju izvode, kao i da su srpske žene, „naše žene“, bez ikakve dvojbe najljepše žene na svijetu, pa i da je seks super i da funkcionira i u ovim teškim vremenima u Srbiji.

Pjevačice su funkcionirale kao *reprezentacija izabranih hiperseksualiziranih Srpkinja* (isključivo se radilo o srpskim pjevačicama ili ženama koje bi sakrile svoje drukčije etničko podrijetlo); jedine

grupe žena koja ima pravo uz *glazbu* pozvati i uzbuđivati srpske muškarce – sve dok se ne ostvari muška fantazma seksualnosti. One su tu da „utješe“ muškarce u teškim vremenima, čak i silovatelje, i potvrde im kako su *još uvijek potentni*. Nasilje se iskazivalo jedino na tijelima žena *drugih* nacija. Srpske žene nisu silovane „sustavno“. U nacionalnoj propagandi one su predstavljale majke i sestre, dakle silovane su sporadično, tajno i u kući.

Postoji hijerarhija u srpskom nasilju nad ženama. Najveće je nasilje nad albanskim ženama, koje nije čak ni registrirano, jer one nemaju nikakva prava – one su „stvari“ (cijeli srpski ratni fašizam bio je obučavan u sustavu apartheida koji Miloševići Srbi uvode protiv albanskog naroda osamdesetih). Nasilje protiv hrvatskih i bošnjačkih žena stvar je ratničkog „prestiza“ i „pozitivnog“ samopotvrđivanja. Nasilje nad srpskim ženama obično se predstavljalo kao „eksces“ ili je skrivano. Što se tiče hiperseksualiziranosti tijela pop pjevačica, dodajem kako se pražnjenje srpske pop scene od nesrpskih pjevačica također pretvorilo u dozvolu za nasilje nad svim tijelima koja „nisu naša“, nad tijelima eliminiranih Drugih.

Važno je ukazati na to da je najveća simbolička i materijalna politika destrukcije Tijela Drugih otpočela *mnogo ranije* – krajem osamdesetih, na jugu bivše Jugoslavije, u trenutku kada je Kosovu suspendirano pravo na autonomiju, dok je stvarno ratno nasilje započelo početkom devedesetih na sjeveru, u Sloveniji. Kao u svim shizofrenijama, nastalo je vrijeme približavanja centru ove virtualne opsesije: kronološki gledano, Kosovo je bilo zadnje zahvaćeno ratom i velikosrpskom okupacijom koja se osnivala upravo na *mitu* o Kosovu.

U ovom sam tekstu pokušala dati analitički osvrt kulturne i političke produkcije medijskih reprezentacija Srbije prije i za vrijeme ratova u bivšoj Jugoslaviji. U stvari, namjera mi je bila ponešto šira:

istražiti profil onih društava u kojima se nevidljivi društveni ugovor oslanja na dominantni kod jezika politike s fenomenima „nevidljivog“, „mekanog“, „tolerantanog“, „našeg“, „malog“, „nevinog“ fašizma strukture stvarnosti i mašte. U slučaju studije Srbije, vjerujem kako se izvjesni zaključci mogu izvući upravo da bi nas učinili svjesnijima zaraze razmještenim *profašističkim tendencijama*. Ukazujem na ključne točke u široj mreži fašističkih procesa u Srbiji:

- Nacionalistički/fašistički diskurz i poredak Tijela u Srbiji ponovno se vraćaju na tradicionalne spolne uloge agresivne muškosti, što predstavlja osnovni simbolički preduvjet za ratove u bivšoj Jugoslaviji – za sve daljnje strategije destrukcije, čišćenja, razmještanja, torture, nasilja nad Tijelom Drugih.
- Proces dekonstrukcije prethodnog političkog tijela. Tijelo bivše Jugoslavije, kao ideološki miroljubivo komunističko Tijelo, valjalo je zamijeniti konstrukcijom naturaliziranog nacionalističkog Tijela. Ovaj je proces sustavno proveden u Srbiji.
- Medijsko isključivanje reprezentacije tijela Drugih (Nacija, Povijesti, Etnosa). Takve poruke i prikazivanja u srpskim medijima služili su kao priprema ratnog instrumentarija te sustavno ponovno izmišljanje vanjskog neprijatelja: kao preduvjet izmještenja Drugih, brisanja suživota, zabrane tolerancije itd.
- Depersonalizacija socijalnog života: Nasilje Kolektiva Nacije, nasilje kroz koncepte Teritorija, Porijekla, Tradicije, Kulture itd.
- Žene postaju u medijima neprezentirani Drugi vlastitog Naroda, te reprezentativni Drugi kao cilj nasilja nad neprijateljskom nacijom (tu je i pojačano seksualiziranje Drugih Naroda uz umanjenje muškosti „ratnikovog“ tijela kao Poslušnog Sluge).

- Stvaranje/predstavljanje narcisoidnog, samodovoljnog tijela Nacije: retorika „istinskog“ Muškog Srpstva, mitologizacija i ponovna uspostava historijskog srpskog (muškog) Tijela, itd.
- Spolna dihotomija nacije: medijska konstrukcija naturaliziranog spola: „muževno muško Tijelo“ i „sretno seksualizirano žensko Tijelo“.

„*Sretno srpsko tijelo*“: *folk kraljice, ratovi i nacionalni „mentalitet“*

Studija medijski dominantne masovne kulture fenomena tzv. turbofolk kraljica dokazuje i analitički osvjetljava značaj moći *nad reprezentacijom* u Srbiji. Pjevačice „novokomponirane narodne muzike“ ekstremno su popularne u selima, poluseosko-polugradskoj, ali i gradskoj populaciji. One su „megamedijski fenomen“, krat socijalnim, kulturnim i političkim strategijama i značenjima.

Njihova pop-folk glazba utjelovljuje centralni *topos* kulturne produkcije ideološkog i političkog poretka u Srbiji. Pjevačice korespondiraju s dominantnom kulturnom, političkom i ekonomskom situacijom. One su, nadalje, „dobile“ aktivnu ulogu u stvaranju „publike“ u bivšoj Jugoslaviji, odnosno specifične „nacije“ postjugoslavenske Srbije. Valja ih razumjeti kao ekstremno jaku simboličku „moć“ u kulturalnoj produkcije srpske realnosti. Zašto?

1. Zato što funkcioniraju kao homogenizacijske snage srpskog „mentaliteta“ kroz kulturnu produkciju „sretno seksualiziranog ženskog tijela“, te implicitnog „snažnog muškog seksualnog tijela“.

2. Zato što su najbolji predstavnici medijske konstrukcije „selektivne realnosti“ srpskih medija namjerno nesvjesnih kako ostatak bivše Jugoslavije gori.

3. Zato što su žarišne točke kroz koje možemo bolje čitati dominantni politički iskaz te profašističku moć nad reprezentacijom – preko iskazivanja nasilja, kulture zaborava, suglasnosti s isključenjem Drugih, amputacije suosjećanja, normalizacije fašizma itd.

Ova je studija uglavnom usredotočena na diskontinuitet između dva perioda: između „stare“ socijalističke Jugoslavije u vrijeme Tita, i „treće“ Jugoslavije (Srbija i Crna Gora). Rat, destrukcija, nacionalizam, etničko čišćenje, homogenizacija srpskog „mentaliteta“ bit će analizirani kroz kulturnu produkciju dviju folk kraljica, čija su estradna imena Lepa Brena i Ceca. One pripadaju/ pripadale su dvjema različitim društvenim realijama i različitim dominantnim političkim sferama; pače i *dvjema kozmologijama*.

Pokušavam započeti projekt šire feminističke etnografije popularne kulture i odnosa prema ženama u Srbiji: slijediti dinamiku predstavljanja žena i ženske samoprezentacije kao kompleksnog sociokulturnog i nesumnjivo izuzetno važnog političkog fenomena. Izabrala sam ove dvije žene, dvije *predstavnice* žena i žene koje *predstavljaju sebe*.

Lepa Brena postala je vrlo popularna u prvoj polovici i sredinom sedamdesetih. U to je vrijeme bila najveća pop-folk zvijezda, voljena od svih, Barbika Titove Jugoslavije. U tim je vremenima njezin fenomen u našoj popularnoj kulturi nazvan *novokomponirana narodna muzika*. To je doista postala vrlo profitabilna industrija, s velikim tržištem, jedna od rijetkih djelatnosti u kojoj se moglo obogatiti u socijalističko vrijeme. Pjevači „novokomponirane narodne muzike“ stoga obilježavaju početak poduzetničke aktivnosti (uz turizam) na prostoru bivše socijalističke Jugoslavije. Osim toga, iako su žene u bivšoj Jugoslaviji dostigle značajnu razinu emancipacije obrazovanjem i profesijama, novokomponirane pjevačice imale

su nešto više – one su bile bogate, premda su obično potjecale iz nižeg društvenog sloja i bile neobrazovane; djelomično seoskog, djelomičnog gradskog podrijetla.

Socijalističke kraljice folka vješto su govorile, reprezentirale i artikulirale dominantni politički jezik i kod političkog funkcioniranja tih vremena. Lepa Brena bila je značajan politički fenomen bivše Jugoslavije preko koje možemo razumjeti i političku realnost njezina vremena. Premda je etnički riječ o bosanskoj muslimanki, njezino je ime Fahreta Jakić, sama je pjevačica uzela srpsko estradno ime „Lepa Brena“. Nije to u Titovo vrijeme učinila kako bi sakrila svoj etnički identitet, nego zato što je igrala igru *identifikacija/ironizacija* sa stereotipom Lijepe Žene. U ta su vremena za lijepu ženu ljudi cijele bivše Jugoslavije ironično govorili „lijepa je kao Lepa Brena“. Ovakav je identitet Fahretu Jakić učinio poznatom, ali ironija, prisutnost samoironične geste (u melodijama i tekstovima) bili su također trajno prisutni. Tako je Lepa Brena igrala „reinkarnaciju“ mita lijepa srpske žene.

Čitava ideja ove „novokomponirane narodne muzike“ sastoji se u kombiniranju elemenata – u osnovi nespojivih – koji spajaju rock i pop glazbu s folkom. Takav je stil imao veliko tržište, zato što je ciljan na glavninu populacije u bivšoj Jugoslaviji koja je bila ubrzano modernizirana – djelomično seoska, djelomično gradska, često se radilo o prvim urbanim generacijama ili velikom dijelu populacije preseljenom u nove sredine. Dakle ljudima između dva identiteta, čak između dvije kulturne historije. Ovakav je stil etiketiran kao „kič“, ali to za nas nije važno. Lepa Brena željela je pomiješati pop i folk kulturu i to u komercijalnoj domeni, kako bi zavladała scenom pop kulture. Lepa Brena predstavlja fenomen fuzije i mješavine mnogih elemenata. Primjerice, svojom je punačkošću zaradila naklonost domaćeg ukusa te postigla puni *bricolage* kulturnih i modnih

tendencija. Ali ono što je opisuje kao ozbiljan politički fenomen tiče se drugačijih obilježja: Brena je bila netko tko je prošao kroz mnoge preobrazbe – modernizirao svoje vlastito tijelo, što znači da je ona slijedila također sve ostale kulturne i političke procese urbane kulture. Za mene osobno, ona je politički fenomen i zato što se udala za popularnog tenisača (dok je Ceca bila udana za Arkana, ratnog zločinca). Brena u svakom slučaju više nije bucmasta. Za mene, Lepa Brena je znakoviti politički fenomen bivše Jugoslavije, nešto kao miroljubivo komunističko tijelo s kojim ste mogli dosegnuti različite aspekte seoske i gradske kulture. Ona je bila *kao iz bajke*, princeza, bila je također i plavuša, sasvim dobroćudna kao fenomen. Politički je bila izrazito projugoslavenski sentimentalno orijentirana, nešto poput „jugoslavenskog sna“. Sna koji je također imao i mnoge tamne elemente, ali narod to nije htio, ili to nije mogao vidjeti. Mi svi smo dijelili nesvjesnu *letargiju povjerenja* u vječnost tadašnje države i narcisoidnu ideju da smo uspjeli opstati između Zapada i Istoka te da smo najbolji u svemu, u apsolutno svim aspektima.

Drugi, čak i veći megafenomen, jest pjevačica Svetlana Ražnatović, čije je estradno ime Ceca, a koja u cijelosti pripada novom političkom poretku nacionalizma, isključivosti, rata, zločina i nasilja. Fenomen Cece vrlo je važan u analizi privilegirane „karijere“ specifičnih medijskih poruka u predratnoj, ratnoj i poslijeratnoj Srbiji: fenomene redefinicije i homogenizacije nacionalnog identiteta, srpskog nijekanja traume (probleme pamćenja i amnezije) u ostalim dijelovima bivše Jugoslavije, kao i jačanja fašističkih tendencija u Srbiji.

Ceca je stasala u sasvim drukčijoj političkoj atmosferi od Lepe Brene; proslavila se u osamdesetima, ali je postala velika zvijezda bivše Jugoslavije naročito kad su započeli ratovi u Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini, te na Kosovu. Na izvjestan način, Ceca je

bogat politički fenomen jer obuhvaća mnoge inače razdvojene dimenzije kulture i politike: ona je žarište iz koga se mogu očitati mnoge političke i simboličke poruke. Jedna od prvih poruka jest da sva turbofolk glazba donosi *poruku normalnosti*. Dok je ostatak bivše Jugoslavije gorio, Bosna bila žestoko napadana, a Sarajevo pod opsadom – Hrvatska zgarišta tinjaju još od ranije – mi smo u Srbiji imali masovnu produkciju lijepih, više ili manje okruglastih, svakako „sretno seksualiziranih“ srpskih žena. One kasnije postaju vrlo često preseksualizirane, svojim ponašanjem prezentiraju glazbu na skoro pornografski način. Zanimljivo je, međutim, da nikada nisu okarakterizirane kao pornografija.

Njihova preseksualnost prihvaćena je vrlo toplo, zbog čega bismo mogli ući i u neku vrstu psihoanalitičkih objašnjenja. Kad su svi ratovi bivše Jugoslavije započeli, sa svim tim srpskim nacionalizmom u maksimalnoj brzini, žene kao kraljice folka u Srbiji postaju neizbježno *političkim Srpkinjama*. Predstavljajući srpsku naciju, one postaju naše sestre. To je razlog zašto nikada, nikada nisu bile u javnom ni u privatnom životu okarakterisane u pornografskom ključu. Za srpski patrijarhalni mačofašistički narcizam, one su bile vlastite rođakinje – njihove sestre, kojima su dopustili da budu preseksualizirane, na poseban, incestuozan način. Budući da su te žene naše „sestre“, one mogu činiti šta god žele, ali i istovremeno stvaraju i kontroverzu: preseksualiziranost ženskih tijela, otvoreni seksepil i stalno provociranje muške erekcije, u suštini su funkcionirali kao konstantni incestuozni poziv na seksualno uzbuđenje „vlastite braće“. Nadalje, dodatno objašnjenje za ove „sestrinske“ pozive na „bratsku“ erekciju važna je *politička poruka*: poruka kako je sve OK sa srpskom muškom (hetero)seksualnošću. Ove su žene imale političku ulogu reći muškarcima kako postojano funkcioniraju na prihvatljiv seksualni način.

U slučaju Cece postoje još neki elementi koji zaslužuju posebnu pozornost. Godine 1995. Ceca je imala veliki koncert u Beogradu koji nije započeo kao svi ostali koncerti, s velikim dimom i eksplozijom svjetla. Ceca je započela nastup u potpunoj tami sa svjetlima koja su se postepeno palila, tako da je publika mogla vidjeti dvije stvari – Cecu i veliki križ visoko iznad i iza nje. Vidite ogromni križ i taj vas simbol podsjeća na uvječani križ Kazimira Maljeviča. Drugim riječima, postalo je očito kako je Ceca bila okružena vrlo kompetentnim medijskim profesionalcima, te ljudima koji su poznavali kulturnu politiku.

Ona se poigravala modernističkim, postmodernističkim, artistskim i političkim dimenzijama, a s preuzetim križom Kazimira Maljeviča nije asocijala samo na pravoslavlje, ne samo na tu religiju, već i na historiju moderne umjetnosti i svoje vlastito mjesto u njoj! Zatim, kada su je svjetla konačno obasjala, ona je bila odjevena u svoje upravo savršeno tijelo, ni milimetar celulita, tek minimalan bikini sa tigrastim uzorkom. Razlog odijevanja u tigrasti bikini nije bio jasan sve do samog završetka koncerta. Tada je Ceca okončala nastup otvorivši zastor iza scene iza kojeg se ukazao kavez sa tigrom. Bila je to vrlo lijepa beba tigar. Slatka beba tigar u sigurnom kavezu, zbog čega nam je svima bio jako simpatičan. Mogli bismo tumačiti njezino ponašanje kao nešto nevino, naivnu igru sa životinjama, prirodom i kulturom, priču o tome kako ženstvenost može biti zatvorena u zvijeri i sl., ali ono što je bitno jest interpretacija konteksta. A interpretacija konteksta glasi: to je lijepo mladunče tigra bilo ratna maskota u Hrvatskoj, točnije u Krajini, gdje je ratni zločinac Arkan 1991. i 1992. godine ubijao Hrvate. Riječ je o paravojnim postrojbama ubojica (usp. Monroe) koje su bile vrlo, vrlo disciplinirane; čak i u tome da sa sobom uvijek nose takvog malenog tigra. Tako je Ceca postavila tigra na kraj koncerta i politička poruka bila je više nego jasna – ovo je Srbija naše „braće“ i „sestara“.

Ceca je vrlo dobar primjer fuzije kulture i politike, spajanja mnogih kulturno ideoloških elemenata. Ona je mogla uzeti sve što je tada bilo popularno, poput rapa, rock and rolla, čak i punka, da bi spojila sve te aspekte u svom tijelu, i tako sebe predstavila kao vizualnu, kulturnu, naposljetku i svakidašnju političku poruku. Glavna Cecina politička poruka, kao i poruka svih ostalih turbofolk pjevačica, ticala se sugestije kako je *dobro zaboraviti*, kako je sve OK, jer naša su tijela prekrasno sazdana i mi smo najljepše žene na svijetu.

U početku je Ceca postala fenomen zbog svoje popularnosti; omiljenosti kod publike koja ju je pretvorila u istinsku megazvijezdu i model cijele srpske ženske populacije. Djevojčice od 12 ili 14 godina nisu imitirale Madonnu, nego Cecu. To nije samo politička činjenica, nego činjenica o globalizaciji koncepta imitacije. Kasnije je, u razdoblju 1991–2000, opet u čisto političkom smislu, Ceca krenula u radikalnu preobrazbu svoga tijela i izgleda. Ono što je političko oko nje jest pristanak na sve moguće preobrazbe tijela, te pristanak uz sve globalizirane, modernizirane procese pre/oblikovanja ženskog tijela. U početku je bila debeljuškasta, ali na kasnijim videosnimkama njezino je tijelo bilo kompletno mišićavo. Bez celulita, ništa, ni grama viška. Bila je savršeno dizajnirana i promovirala je modernizirano zapadnjačko tijelo. U isto vrijeme, srpsko stanovništvo tone u veliku ekonomsku krizu: inflacija, sankcije, embargo Ujedinjenih naroda, nisu mogli putovati, nisu si mogli priuštiti čak ni novine na svom vlastitom jeziku, da ne spominjemo svjetske magazine kao što su *Cosmopolitan*, *Vogue*, *Elle* itd. Ono što je Ceca doista činila bila je bitna stvar – kontakt s izvanjskim svijetom. Ona je Srbima slala poruku kako izgleda „svijet izvan granica domovine“ time što se stalno transformirala i tako što je bila jedina koja je imala dovoljno novaca slijediti modu. Kad je Armani kreirao svoju novu kolekciju, s novim frizurama, sljedeći videospot bila je Ceca s Armanijevom

frizuram. Lijepa i do kraja dizajnirana. Tako je građanima Srbije bila doista pružena mogućnost djelomičnog praćenja globalnih kulturnih procesa isključivo preko jednog velikog transformera – Cece.

Tu je na kraju i Ceca udana za Arkana, ratnog zločinca, nacionalnog heroja, ubojicu, sadista, tajnog poslušnika režima itd, čovjeka s mnogo maski odjednom; sve zavisi od vašeg političkog ukusa. Oni su bili „seksualno aktivni par“ i realizacija *srpske bajke*: od trnja do zvijezda (osjećam se slobodna dodati: „i ponovno natrag“). Vjenčali su se u skladu s epskom tradicijom: masa uzvanika na vjenčanju, Ceca odjevena u srpsku narodnu nošnju za mladenku, Arkan u kopiji uniforme Vojvode Mišića (znameniti general iz srpskih Balkanskih ratova i Prvog svjetskog rata). Cecin zadatak bio je roditi najmanje troje djece, jer je radila i kao predsjednica Arkanove fondacije „Treće dijete“. Ceca je bila „sestra“ koja je postala „supruga“, kojoj je njezin muž dopustio da bude seksualno provokativna na estradi i u medijima, zato što je to „za dobro naroda“. Kada bi koncert bio završen, Kraljica se vraćala u svoju ružnu utvrdu/vilu na Dedinju i nije pokazivala ni najmanje primisli da želi ikog drugog do Arkana.

Arkan je bio ubijen iz potaje i njegov pokop, kao i njegovo vjenčanje, bio je glavni politički događaj. Arkanovi ljudi držali su discipliniranu vojnu „kraljevsku“ pozu nakon Kraljeve smrti. Ceca je bila hladna i elegantna, a njen je nastup, s frizuram i decentnom haljinom, u suštini prezentirao igranje znamenite uloge udovice Jacqueline Kennedy. Jedino što joj je nedostajalo bio je sinčić sa strane. Osim svega rečenog, Ceca se ponašala sasvim u skladu s pravoslavnim običajima: ostala je enigmatično šutljiva, nije plakala, povukla se iz javnog života. Ali činilo mi se da je je njeno lice pokazivalo trag olakšanja.

Prevod s engleskog: Ksenija Premur i Nataša Govedić

LITERATURA

- Bolčić, Silvano (ur.), (1995), *Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih*, Beograd: ISIFF.
- Eisenstein, Zillah, (1996), *Hatreds: Sexualized and Racialized Conflicts in 21st Century*, New York: Routledge.
- Erlich, Vera Stein, (1971), *Jugoslovenska porodica u transformaciji*, Zagreb: Liber.
- Enloe, Cynthia, (1993), *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*, Berkeley: University of California Press.
- Milić, Anđelka, (1995), „Social Disintegration and Families under Stress: Serbia 1991-1995“, *Sociologija*, Vol. 37, no. 4.
- Monroe, Alexei, (2000), „Balkan Hardcore: Pop Culture and Paramilitarism“, *Central Europe Review*, Vol. 2, No. 24.
- Muel-Dreyfuss, Francine, (1996), *Vichy et l'éternel féminin. Contribution a une sociologie politique de l'ordre des corps*, Paris: Ed. Du Seuil.
- Papić, Žarana, (1994a), „Nationalismus, Patriarcat und Krieg“, u Uremovic, Olga and Gundula Oerter (eds.), *Frauen zwischen Grenzen: Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion*, Frankfurt: Campus Verlag.
- Papić, Žarana, (1994b), „From State Socialism to State Nationalism: the Case of Serbia in Gender Perspective“, *Refuge: Canada's Periodical on Refugees*, Vol. 14, No. 3.
- Papić, Žarana, (2000), „Kako se kalila shizofrenija?“, intervju koji je vodila Nataša Govedić, *Zarez*, No. 31, 11. svibanj.



Kako se kalila shizofrenija? *

Na skupu *Opodijeljenim društvima* razgovarali smo s beogradskom politologinjom Žaranom Papić, koja je zamolila da je predstavimo kao analitičarku diskurza odgovornosti i učenicu političke filozofije Emmanuela Levinasa i Hannah Arendt.

Razgovarala: Nataša Govedić

Počet ću od pitanja koje, čini mi se, muči hrvatske intelektualce: zašto se tijekom devedesetih tako mali broj srpskih intelektualaca javno deklarirao kao opozicija Miloševiću; zašto nije bilo njihova jačeg angažmana u nezavisnim medijima unutar i/ili izvan Srbije?

To je trostruko pitanje. Prvo brojčano stanje: broj intelektualaca koji su bili i ostali protivnici Miloševićeva režima u Srbiji je prilično malen. Drugo, praktične prepreke: retko su nas kada pozivali na intervju u Sloveniju, Hrvatsku ili Bosnu i Hercegovinu. Treće, mi smo bili odveć deprimirani čitavom ratnom situacijom, a da se samoinicijativno javimo Feral Tribuneu ili nekom sličnom listu. Ja sam, recimo, imala osećaj da je kanal komunikacije srpske antiratne opozicije prema Hrvatskoj otvoren jedino preko Borisa Budena i njegova Bastarda. Ne volim govoriti o intelektualcima „općenito“ ni o nekakvoj „misiji intelektualaca“ (jer se baš ta „misija“ najgore u povesti i zloupotrebljavala), ali čini mi se da problem srpskih

* „Kako se kalila shizofrenija?“, *Zarez*, II/31, 11. svibnja 2000, str. 24–25.

disidenata zapravo nije ni u neinformisanosti o nezavisnim medijima izvan Srbije ni u stidljivosti kontaktiranja nepoznatih nam redakcija; problem je u samozatvaranju i samoizolaciji srbijanske nezavisne scene. Čak i među nezavisnim intelektualcima Srbije postoji čitav niz slojeva rezervisanosti i podozrivosti. Imate „protivnike režima“ koji su gori fašisti od onih na vlasti. Na žalost, prihvaćanje genocida sve se više proširuje i na one intelektualce koji su dugo odolevali napasti da postanu nacionalisti.

Biti disident Miloševićeva režima očito nije laka pozicija. Zašto ste odabrali ostati u Srbiji i podnijeti njezinu cijenu: izolaciju?

Srbijanski teror i represija bili su pomno planirani, ali nikada nisu bili sistematizovani (izuzev u medijima), zbog čega su praktično postojali socijalni prostori u kojima vas naprosto nitko nije ni primećivao kao protivnika režima. Grozno je to reći, ali ja sam vlastima bila kameleonski nevidljiva: imam „korektno“ prezime (ono zvuči srpski) pa me Šešeljevci nisu pronašli preko telefonskog imenika i nisu mi pretili, samo zato jer nosim hrvatsko ili muslimansko prezime. Odgovorit ću vam najosobnije: moji razlozi za ostanak u prvom su redu bili obiteljski. Osim toga, kao aktivistica feminizma i pacifizma nisam im delovala opasno: nitko nije slušao moju kritiku nacionalizma, dakle mogla sam govoriti što god sam želela. Morate shvatiti da su građanske inicijative u Srbiji zbilja vrlo slabe pa ih se vlast nema zašto bojati ili ih gušiti. I pre ratova sam bila vrlo osamljena i pre ratova sam pripadala alternativnoj beogradskoj sceni; tako je ostalo i za vreme devedesetih. Ostanak u Beogradu za mene je značio da moram svakodnevno potrošiti ogromnu količinu energije da uopšte preživim kolektivnu presiju homogenizacije; da ne interiorizujem psihološke elemente fašizma i da čak ni na najosobnijoj razini ne pređem na stigmatiziranje ili čak mržnju prema brojnim „drugostima“ režima.

Integriranje fašizma

Mnogi su moji kolege opozicionari malo po malo u sebe ipak integrirali po neki od elemenata fašizma: ili srpstvo teritorija ili herojsku kosovsku prošlost ili crkvene svetinje ili stav čuđenja oko toga „zašto nas sad odjednom NATO ni zbog čega bombarduje“. Ako me pitate kako sam se nosila sa shizofrenijom jednog društva, mogu vam odgovoriti kako je to izuzetno iscrpljujuća stvar, koja s vremenom postaje sve teža, a ne sve lakša, jer u ovom je trenutku NGO-scena u Srbiji gotovo nepostojeća. Osim toga, srbijanska nezavisna scena u poslednje vreme nastupa pod maskom „umorne uvređenosti“. Kao, mi smo toliko mnogo protestirali protiv Miloševića, a nitko to izvana ne prepoznaje, čak „nas“ i bombarduju. Dakle i nezavisna scena je zadnjih godina prešla na narcisoidnu retoriku koju je naučila od „nepogrešivog“ režima. Za vreme bombardovanja građanski su aktivisti u Beogradu tražili „još malo vremena“ da sruše Miloševića iznutra, bez vanjske intervencije, ali to je samo jedan od dokaza da uopšte nisu svesni kako su odavno potrošili sve kredite historije.

Kako ste reagirali na slike rata koje su stizale iz Vukovara, Sarajeva...

Znala sam što se sprema mnogo pre no što su počele stizati TV slike. Slike su bile realizacija srpske hegemonističke politike koja je formulirana sredinom osamdesetih. Znala sam da će JNA stati na stranu genocidne ideologije Miloševića. Ono što se događalo mogu opisati kao najmučnije učestvovanje u kolektivnom zločinu. U prvom redu zločinu prema Slovencima, Hrvatima, Bosancima i Albancima, ali i zločinu prema srpskom narodu koji nije imao nikakve šanse da se na demokratski način razide od ostalih republika bivše Jugoslavije. Rat nam je prikazivan kao „jedina opcija“ još od 1989. godine kada je Milošević otišao na Gazimestan i onde obnovio kosovski mit pred milion Srba i Srpkinja. Poput Hitlera na sletu SS jedinica Milošević je na sveto tlo Gazimestana sišao s nebesa (skeptici bi rekli: sletio iz

helikoptera) da bi nam priopštio kako je došlo vreme novih herojskih bitaka (čitaj: rata).

Kako objašnjavate fascinaciju Miloševićem u tzv. narodu?

Narod ili stanovnici Srbije doista jesu prošli kroz jednu fazu apsolutne fascinacije vođom i kroz fašističku homogenizaciju vođom, u kojoj su sudelovali svi: i muškarci i žene, i stari i mladi, i obrazovani i neobrazovani. Ponovni izum srbijanskog patrijarhata odvijao se na epskim, političkim, književnim, znanstvenim, religioznim i paganskim nivoima; dakle gotovo je dostigao mitsku sveobuhvatnost. Ljudi se nisu toliko homogenizirali na budućim srpskim „podvizima“, koliko na strahu. Na strahu od pada Berlinskog zida, od raspada Jugoslavije, od „praznine“ koju je najavljivao krah hegemonističke jugoslavenske nacije. Milošević je to do kraja iskoristio: poručio je muškarcima da ima da se „herojski“ bore za očuvanje Jugoslavije; poruka ženama glasila je da ima da ćute. Radilo se jako puno i na evokaciji te na ponovnom oživljavanju traume srpskog naroda za vreme Drugog svetskog rata. Radilo se i na repravoslavizaciji stanovnika Srbije, ali simbolička reidentifikacija s Drugim svetskim ratom bila je verovatno najvažnija: kontinuirano smo prolazili kroz vizualno prezentiranje otkopavanja jama u Hercegovini (30–60 minuta na dan).

Kosti & mošti

Zadatak je bio da ljudi kroz medije ponovno interiorizuju traumu ustaških zločina. Vađenje kostiju iz jama zapravo je značilo otvaranje jama za neke nove grobove. Stvarala se propaganda „Srbina kao najveće žrtve“ i Srbina koji stoga ima „pravo“ na osvetu i ima „pravo“ na sve sledeće ratove i zločine. Karadžić je, primerice, rekao da su „Srbi u Bosni i Hercegovini imali pravo da se brane preventivno.“ Shvaćate, Karadžić je unapred podelio amnestiju za

zločine koji su predstojali, i to služeći se traumom iskopanih kostiju iz 1941. godine. Dogodilo se, dakle, posebno vremensko „putovanje traume“, kao što se dogodilo i pomeranje nacionalnog identiteta u vremenu (prema prošlosti), kao i pomeranje krivnje za ratne zločine isključivo na stranu ustaša, s metodskim zanemarivanjem četničkih zločina. Stvarnost se shizofreno podelila na virtualnu stvarnost medija i ordinarnu stvarnost rata, pri čemu je stvarnost medija za mnoge ljude bila mnogo jača od bilo čega što su videli svojim očima. To sve spada u ponovni izum traume na državnoj razini i kroz državne medije; u pomno planiranu reviziju knjigovodstva povesti. Ali za rat nisu krivi mediji; mediji su tek slušali politički vrh. Mediji su, međutim, kreirali *ravnodušnost* Srba: trauma je postala toliko interiorizovana da ni hrvatske ni bosanske žrtve nikada ne mogu doseći sveti status tobože „prvobitne“ i „najveće“ srbijanske žrtve.

Meni to izgleda kao fikcionalizacija traume...

Da, ali ne samo fikcionalizacija, nego i transfer regionalne bosanskohercegovačke traume preko Drine, na onu populaciju u Srbiji koja tu traumu nikada i nije doživela. Pazite, Šumadija (za razliku od Hercegovine) uopšte nikada nije imala ni multietničko iskustvo ni iskustvo rata. Za Šumadijce su Muslimani oduvek bili Turci, a zahvaljujući vojnoj propagandi u devedesetima, Muslimani su naprosto postali smrtni neprijatelji. Drugi momenat koji ne treba zaboraviti je opšta repravoslavizacija srpskog društva. Crkva je ponovno učila ljude kako biti dobar Srbin i Srpkinja, primerice kroz turneju tzv. mošti cara Lazara, koje su ceremonijalno nošene od sela do sela kroz celu Srbiju, stapajući 1389. godinu s 1989. godinom. Mošti su „potvrdile“ da je biti Srbin ili Srpkinja u stvari „vokacija“, poziv na žrtvovanje, jer smo mi Srbi u stvari „nebeski narod“. Ono što je stalno bilo u rečima tiskovnih medija i na TV slikama ticalo se narativnog obrasca „neshvaćenosti nepravdi nanošenih Srbima“

te, paralelno, „srpskog prava“ da odbiju živeti u miru s drugim narodima koji su im „stolećima“ nanosili zlo. Imali smo dakle i verbalnu i vizualnu, i horizontalnu i vertikalnu, pripremu za rat. Rat je, dapače, kasnio: ravnodušnost i genocidnost psihološki su bili spremni za aktiviranje još 1989. godine. Već tada se znalo da će doći i do žrtvovanja čak i onih „lošijih“ Srba; onih koji ne pripadaju do kraja velikoj Srbiji.

Rekli ste da je utjecaj feminizma i antiratnih grupa tipa Žene u crnomu Beogradu bio minimalan. Kako to da su žene mahom stale uz Vožda?

Kao i druge civilne inicijative, i feministička se scena u Srbiji vremenom sve više „sužavala“; i ona je imala nacionalističke frakcije; ali Žene u crnom su zbilja dosledan primer i fizičkog i simboličkog protestiranja i protiv rata i protiv nacionalizma i protiv svih etničkih čišćenja i protiv raznih vrsta nasilja patrijarhata. One su mi davale snagu. No feministkinje su manjina u srpskoj populaciji. Zašto su žene u Srbiji većinom stale uz Miloševića: zato jer je i njih dopala shizofrena uloga, apsolutno razdvajanje privatnog i javnog identiteta. Htele su da budu „majke velikih ratnika“, htele su da se žrtvuju, pa znate da žene strahovito lako internaliziraju poziciju žrtve. U patrijarhalnim društvima one sebe ni ne mogu zamisliti izvan uloge žrtve.

Turbofašizam

Na skupu ste govorili o turbofašizmu Miloševićeva režima. Možete li pojasniti sam taj pojam?

Znam jako dobro da je fašizam historijski termin; znam da povest nacističke Nemačke i povest Miloševićeve Srbije nisu dve iste povesti. Ipak, u postmodernističkoj i feminističkoj teoriji imamo

znanje o tzv. „klizajućim pojmovima“ kada mlađa epoha (s malim dopunama) nasleđuje koncept starije epohe. Mislim da se ne treba plašiti upotrebe „velikih pojmova“ ako oni točno opisuju određenu političku stvarnost. Srbijanski fašizam ima svoje konclogore, svoje sistematske reprezentacije nasilja nad Drugima, ima kult obitelji i kult vožda, izrazito patrijarhalnu strukturu, kulturu ravnodušnosti prema isključenju drugog, zatvaranje jedne sredine u sebe i svoju prošlost; tabu prema empatiji i tabu prema multikulturalnosti; ima medijski vrlo moćne propagandiste genocida; ima nacionalističku ideologiju; ima epski mentalitet slušanja reči i poslušnosti prema autoritetu. Prefiks turbo odnosi se na mešavinu urbanog i ruralnog, predmodernog i postmodernog, na jačanje pop-kulture i heroína poput Arkanove supruge i pevačice Cece Veličković. Govorim o turbofašizmu jer on, kao i svaki fašizam, uključuje i sistematsko pežorativno „preimenovanje“, otuđivanje i na kraju „odstranjivanje“ Drugih: Hrvata, Bosanaca, Albanaca. I pre svih ratnih ubijanja, Srbi su imali tzv. „embargo slovenačke robe“, dakle „zabranu predmeta“ ili svih objekata koji simbolizuju slovenačku Drugost. Tako se provodi fašizacija: zabranite narodu „konzumiranje“ slovenačkog mleka, uvedete objektivizaciju drugog kroz predmet koji simbolizuje čitavu etničku grupu. Usput zabranite i negovanje bilo kakvog „odnosa“ s drugima: naredba je glasila da se ne sme ni dodirnuti, ni pogledati, ni kupiti slovenačko mleko. Svakoga tko bi ga kupio prodavačice su, ili drugi kupci, prijavili policiji. Tako se učilo mrziti „slovenačko telo“. Bez te averzije prema telu Drugoga ne bi bila moguća masakriranja i ubijanja tolikih hrvatskih, bosanskih i albanskih tela.

Dakle Drina je funkcionirala kao simbolička granica nakon koje empatija ne postoji?

Da. Za sve što se dogodilo s one strane Drine kod Srba ne postoji nikakvo osećanje odgovornosti, jer tamo nisu „ljudi“; tamo su

objektificirani neprijatelji. Morate znati da „preko Drine“, dakle u ratovanje i ubijanje, nisu putovali Šumadinci, nego najprimitivniji Srbi i dobrovoljci. Možda ćete reći da to ima veze s time što sam rođena i odrasla u Sarajevu, možda ćete reći i da sam zbog svog porekla ponešto „rezistentnija“ prema srpskom režimu (premda mislim da u ovom slučaju osobno i političko nisu ista stvar: mnogi koji su rođeni u Sarajevu postali su militantniji srpski fašisti od samih Srba), ali srpski zločini u Bosni i Hercegovini na mene su delovali kao pucanje svih granica prisebnosti; ne samo kao ponavljanje, nego i kao pojačavanje zločina fašističke povesti.

Kako biste opisali fenomen „ukidanja savjesti“ onih ratnika koji su vršili zločine?

Pre ukidanja osobne savesti mora da postoji neka nad-savest koja daje dozvolu za ukidanje osobne savesti; mora da postoji politika kolektivne amnestije za zločine. Vojska je, primerice, tip organizacije koja vas, po definiciji, uverava da je kolektivno apsolutno iznad individualnog i time vas „pere“ od osobne odgovornosti. Ako počinite zločin unutar militarne ili paramilitarne postrojbe, to znači da je vaš mozak već sasvim ispran: ubijate jer je to misija; sveti zadatak.

Slojevi odgovornosti

Postoje li „buđenja“ iz kolektivne psihoze?

Čak i kad netko iskonstruira i prihvati tu kolektivnu „nad-savest“, kao da ipak negde u njemu ili njoj ostaje sačuvana i ona bivša, realna i rudimentarna osobna savest koja će se pojaviti kad zatreba. Na primer, kad se promeni režim. Ja očekujem da posle pada Miloševića nacija kolektivno izvrne kaput i proglasi kako je oduvek poštovala građanska prava i susedske etnicitete (znate

srpsku narodnu: glasaću za tebe kad pobediš na izborima; gde ćete naći bolji primer oportunitizma). To je kao rak iznutra koji ne može rešiti nikakva promena izvana, pa čak ni promena vlasti. Ne bih bila optimist oko buđenja odgovornosti stanovnika Srbije. Mislim da smo vrlo daleko od svesti da je legitimno imati vlastitu savest i da je ona merilo civilnog društva; daleko smo i od svesti da postoji čitav niz slojeva odgovornosti za počinjene zločine, kao naprimer odgovornost za ćutanje, za zaborav, za mržnju, za medijsku propagandu. Odgovornost za ćutanje je najkompliciranija, jer ćutanje uključuje i slaganje, ali i svijest o represiji, pa čak i senku sumnje.

Jeste li pobornik simetrije ili asimetrije hrvatskog i srpskog nacionalizma?

Asimetrije. Srpski i hrvatski nacionalizam sasvim su drugačiji. Neki fakti su neporecivi: na strani srpskog nacionalizma bila je JNA; JNA je krenula u osvajачki, a ne obrambeni rat.

Recite nam više o maskulinom i femininom tijelu, te njihovim reprezentacijama u Srbiji tijekom devedesetih?

Maskulino telo je ponajpre prošlo kroz dekonstrukciju mirnodopskog i relativno urbanizovanog identiteta koji je steklo u socijalizmu. Drugo, muškarac Titova režima uvek je bio na granici ruralno/urbano (kuća na selu – rad u fabrici); bio je u dovoljnoj meri polutanski da zadrži mnoge epske i paganske elemente koji će se zatim preneti i u maskulini ideal ratnika Miloševićeva režima. Milošević je vrlo pažljivo iskonstruirao „srpskog heroja“ i njegove muške fantazije: dozvolio je najviše herojstvo na rečima, posebice na vlastitim rečima, pri čemu najveći nacionalni heroj ne mora baš puno da uradi i u stvarnosti. On, poput Dobrice Ćosića, samo „daje reč“ i rečima ispunjava genocidne fantazije. Opet shizofreno, heroji su bili

civili koji su donosili ratne poruke; oni nisu ni klali ni ubijali – davali su uputstva za klanje i ubijanje. Svi su muškarci Srbije prošli kroz medijsko pranje mozga tijekom kojega su se morali identifikovati s Vođom, dakle muška populacija je prošla kroz fascinaciju Vođom još jače od ženske fascinacije. Miloševićev je ratni režim insceniran za patrijarhalne muškarce koji jedino muškarce smatraju subjektima; žene su objekti (ukrasi ili trofeji).

Muška ljubav

U tome ima i podosta homoerotičnosti...

Kao i u svakom patrijarhatu. Setite se studije Vere Erlich o dinarskom patrijarhatu, gde najstarija žena ima ritualnu dužnost ljubiti i prati noge najmlađeg muškarca u zadrugama. A što se tiče homoerotičnosti Miloševićeva vremena, sećam se scene koju je prenela televizija početkom devedesetih, kada je Vožd otputovao u preliminarni poset Kosovu. U prvom selu koje je posetio, iz redova svečano postrojenih ljudi izašao je najstariji seljanin (dakle simbolički „mudrac“ čitave zajednice i osoba u kojoj tradicionalno opstajava muški autoritet čitave zajednice) da bi Miloševiću poljubio ruku. Osim što je to homoerotično, to je još i infantilno, jer se čitava zajednica simbolički investira u „očinski autoritet“. Što je ponovno način izbegavanja bilo kakve osobne odgovornosti: kriv je „otac nacije“; mi dečica „nismo znali“ šta radimo, mi smo „slušali tatu“. Identifikacija muškaraca sa Velikim Vođom otvara i prostor izživljavanja nad ženama: važno je šta o vama misle muškarci iz kafane; žene uopšte nisu bitne. Ali pazite paradoks: srpski ratnici toliko pokorno slušaju Velikog Oca Miloševića, toliko su mu poslušni, da u stvari preuzimaju femininu ulogu kako je definira klasični patrijarhat: pasivni su, nemaju pravo glasa, plaše se Očeve srdžbe, podastiru se njegovim željama. Ratnici su *de facto* igrali ulogu frustriranih patrijarhalnih supruga političkih ideologa.

Kako biste opisali tijelo ratnika, dakle tijelo koje nije samo promatralo, nego i vršilo etnička nasilja?

Radi se uglavnom o siromašnim slojevima, o lumpenproletarijatu ili ruralnoj sirotinji, iz kojih potječu i Bokan i Arkan, kao i mnogi pripadnici „Orlova“. Oni su jedini koji su stvarno otputovali preko Drine da „brane srpstvo“. Velika većina, koja nikada neće biti okrivljena za počinjene zločine, sedela je doma i uživala u Arkanovim putovanjima i „kinu Balkan“. Jedan poseban sloj sadista odlazio je na haračenje, pljačkanje i ubijanje, samo vikendom: kao nekakav „mali odušak“. Treći su se pridruživali raznim paravojnim jedinicama; postajali bi deo „velikog tela armije“. Telo koje je ubijalo je, dakle, telo koje se posve stopilo s kolektivitetom; telo koje je do kraja ukinulo svoju pojedinačnost. Njegova je „nagrada“ bila javna afirmacija kroz počinjeno nasilje (Bokan je dao najviše intervjua pa ga se može najbolje analizovati; Arkan je bio ćutljiviji). Ne sme se zaboraviti uloga mistifikacijskog pravoslavlja i rusofilstva, koja je ratnicima poklanjala „misije“, koja je dakle i posvećivala telo koje ubija. Za razliku od vlasti, koja nije smela legalizirati „herojstvo“ svojih ubica, Crkva ih je nagradila simboličkim kapitalom. Od države legitimisani „heroji“ bili su jedino političari ili intelektualci u službi politike. Arkanovci i slični dobrovoljci odreda za ubijanje nisu donedavno s državne razine dobivali nikakve pare ni privilegije; zakonski im je pripala pozicija „autsajdera“. A ipak su, opet shizofrenom diobom, bili „centar“ velikosrpske fantazije. I zato su mnogi ljudi u Srbiji i mogli da izmišljaju opravdanja o tome kako „nisu učestvovali u ratu“: em službeno nije bilo priznavanja „zasluga“ etničkih čistača, em su ubice bili malobrojniji u odnosu na Srbe koji su rat promatrali i podržavali iz naslonjača.

Žensko tijelo

A žensko tijelo?

Vremeplov nije izmakao ni ženskom telu. Ono je prošlo kroz retraditionalizaciju i dublju patrijarhalnu glorifikaciju srpskog ratničkog „mentaliteta“ i muškog tela. Žene su ćutale, cenzurirale se da ne bi bile izvrgnute nasilju. Ćutanje je postalo opšta norma: sinovi i očevi ćutali su pred kćerkama, braća pred sestrama, žene pred drugim ženama. Talog socijalističke emancipacije žena ponovno je radio za Miloševića: Mira Marković koristila je, doduše samo u početku, svoj image sociologinje i emancipovane žene. Pošto nikada nije predložila ukidanje abortusa ili neku sličnu zakonsku meru koja ženu izravno lišava kontrole nad vlastitim telom, žene u Srbiji nisu smatrale da ih se „neposredno“ ugrožava. Prava žena u Srbiji tako su bila ukinuta, a da one to nisu ni primetile (nije im bilo direktno rečeno). Osim toga, bile su odveć zauzete inflacijom i elementarnim preživljavanjem. Kad se raspadne sistem svih ostalih društvenih institucija, kad nema dečijih doplataka, kada muškarci masovno gube posao ili su mobilisani, sav teret pada na porodicu i na žene. Žene su stajale u redovima, nabavljale hranu (rodbina sa sela igrala je ključnu ulogu), kuhale, brinule za decu i starce, radile. Unutar obitelji, ali samo u toj zoni privatnog, žene su bile jače no ikada – dakle preuzele su ulogu Velike Majke. Istodobno su prošle i kroz novu ruralizaciju prisilno „proširene“ porodice (koja je počela uključivati i dnevnu brigu za širok radijus rođaka, budući da je to bio jedan od načina snabdevanja hranom). I u tome možda leži deo odgovora na pitanje zašto Milošević ne dobiva jači otpor od žena: preče je preživeti nego buniti se.

Što rade srpski muškarci koji su izgubili posao i još k tome ne snose teret brige za obitelj?

Ili ne rade ništa (jer su deprimirani, ipak su izgubili javnu moć), ili se bave švercom, ili se prijavljuju u ratne dobrovoljce. U svakom su slučaju izgubljeni i zbunjeni. Za razliku od žena, njih nitko nikada nije učio kako preživeti s minimalnim sredstvima.

Što je sa seksualiziranim srpskim tijelom?

Ono postoji jedino kroz novokomponovanu srpsku muziku, ali tamo je pojačano seksualizovano. Primere tobože „srećnog“ srpskog tela, punačkog tela koje glumi beskrajnu podatnost i veselje oko te svoje seksualne pristupačnosti stvara čitav niz tzv. „turbo-folk kraljica“ (pevačica). One igraju na orijentalni melos, orijentalni obim i pokret. Ali ne samo na kafanske emocije i na razgaljivanje gostiju, nego upravo i na potpirivanje profašističkih emocija (u tekstovima pesama).

Je li se tijelom žene prikazanim kao „uvijek dostupni objekt“ dugoročno poticalo i na silovanja „preko Drine“?

Pevačice su Odabrane Srpkinje (isključivo Srpkinje; Lepa Brena je ostala u Srbiji, ali posve nestala s folk-scene; nezamislivo je da bi Srbin slušao Hanku Paldum), koje jedine imaju pravo da bez nasilja i bez silovanja pozivaju muškarce na seksualni čin. One su tu da „teše“ silovatelje u tom smislu što im dokazuju kako su još uvek potentni. Nasilje se vršilo isključivo prema telima žena drugih etničkih pripadnosti. Srpkinje se „ne siluje“ sistemski; u nacionalnoj su propagandi one prikazane kao Majke i Sestre. Dakle njih se siluje sporadično, potajno i kod kuće. Podaci SOS telefona pokazuju da se nasilje nad ženama u pravilu povećavalo posle večernjeg TV dnevnika. Postoji hijerarhija srpskog nasilja prema ženama: najveće je nasilje prema Albankama, koje se ni ne beleži, jer one nemaju apsolutno nikakvih prava; one su „stvari“ (a trening čitavog srpskog ratnog fašizma bio je odnos Srba prema albanskom etnicitetu u osamdesetima). Nasilje prema Hrvaticama i muslimankama je stvar ratničkog „prestiza“ i „pozitivnog“ dokazivanja. Nasilje nad Srpkinjama se nastoji prikazati kao „eksces“ ili ga se skriva. Što se tiče seksualizacije tela pop-pevačica, dodala bih kako već i sama činjenica

ispražnjenog mesta onih etniciteta koji nisu srpski na srbijanskoj folk-sceni također predstavlja svojevrsnu dozvolu za nasilje nad telima tih kojih „nema“, tih odstranjenih drugih. Zanimljivo je da je najveće poništenje simboličkog i materijalnog tela drugoga izvršeno osamdesetih godina na krajnjem jugu bivše Jugoslavije, ukidanjem prava Kosova, dok je stvarno ratno nasilje počelo devedesetih na krajnjem severu: u Sloveniji. Kao u svim shizofrenijama, stvarnost je sporo putovala do centra svoje virtualne opsesije: kronološki gledano, Kosovo je ispalo poslednje zahvaćeno ratom i velikosrpskom okupacijom, koja se upravo i bazira na mitu o Kosovu.

Psihopatologija para

Kako biste antropološki opisali tijelo Mire Marković?

To je sada jedno bolesno, naduto i podbulo telo; telo koje se nikada ne pojavljuje samostalno; uvek je u paru s telom Slobodana Miloševića. Radi se o despotskoj psihodinamici jednog para (Macbeth i Lady Macbeth) koji je sam sebi dovoljan. Telo Slobodana Miloševića posve je skamenjeno i ukočeno: utelovljena rigidnost i grčevitost. Poslednjih godina Markovićeva se pak u medijima pretvorila u jedno tobože „slabo i drhtavo“ telo, telo „male ženice“ i „krhke i stidljive“ službenice patrijarhata, kojoj, eto, kao „zbunjenom mišiću“ drhte ruke dok ubacuje listić u glasačku kutiju. A istovremeno je ona ta Aleksandra Velika koja sanja o Kini i Indiji i kojoj Sloba ispunjava fantazije o velikoj Srbiji.

Dakle predsjednički par je de facto aseksualan?

Apsolutno. To su asketska, ukočena tela; tela prepuna vode...

Kao tijela mrtvaca koje je izbacila rijeka....

I beli su. Onako mrtvački sivo-beli.

Arkan i Ceca, naprotiv, predstavljali su obilato narumenjen i seksualiziran „kraljevski par“ Srbije?

Da. Oni su „seksualno aktivni par“ i ostvarenje srpske bajke: od ničega do zvezda (slobodna sam primetiti: i natrag). Oženili su se prema epskoj tradiciji: gomila svatova, ona u folklornoj odeći srpske snahe, on u kopiji uniforme vojvode Mišića. Zadatak Cece bio je da rodi najmanje tri deteta, budući da je predsednica fondacije Treće dete. Ceca je „sestra“ koja je postala „supruga“ i kojoj muž „dozvoljava“ da bude seksualno provokativna jer je to „dobro za narod“. Ali odmah posle koncerta Kraljica se vraća u svoju ružnu, blindiranu tvrđavu na Dedinju i ni ne pomišlja da poželi ikoga osim Arkana. A što se tiče „kraljevske“ poze Arkanovaca i nakon Kraljeve smrti, Ceca je na Arkanovu pogrebu i držanjem i frizurom i odećom citirala Jacqueline Kennedy. Samo joj je falio sinčić sa strane. Osim toga, ponašala se posve po pravilima pravoslavnih običaja: enigmatično je ćutala, nije plakala, povukla se iz javnosti. Meni se, usput budi rečeno, činilo da sam na njenom licu videla i trag olakšanja. Tako i ostatak nacije očekuje da im netko izvana „sredi“ Miloševića; da ih „spasi“. Ali to se neće dogoditi. Ništa se neće promeniti, sve dok Srbi ne preuzmu odgovornost za vlastiti fašizam.

Žarana Papić: Deset godina života za 15 dana

Intervju – Radio Slobodna Evropa,
razgovor vodila: Branka Mihajlović;
Portret gosta, Isidora Sekulić, 16. jun 2002.
Žarana Papić, sociološkinja, feministkinja

PORTRET GOSTA

Postoje ljudi koji veoma retko, gotovo nikako, ne govore o sebi. Ljudi koji svoje, najčešće veliko obrazovanje usmeravaju na misli o drugim ljudima, o pojavama, o društvenim zbivanjima. To su ljudi koji oslušuju, tumače, to su ljudi koji tragaju za uzrocima, bave se suštinom i zato tuguju kad je zlo oko njih, i s radošću dočekuju svaki tračak dobra. Takav čovek je naša gošća, doktorica Žarana Papić, sociološkinja, feministkinja. Žena koja je svojom teorijom feminizma hrabro zakoračila u politiku kao oštra kritičarka aktuelnih društvenih devijacija, naročito nacionalizma.

Žarana je rođena u Sarajevu u porodici poznatih revolucionara. Njen otac Radovan, rodom iz Bileće, bio je pokretač ustanka u Hercegovini 1941. godine, posle rata predsednik Oblasnog odbora Mostara i regije, a majka Milena partizanska ilegalka. Žarana ima šest godina kada sa porodicom dolazi u Beograd, završava osnovnu školu, gimnaziju i 1968. godine, neposredno posle studentskih gibanja, upisuje Filozofski fakultet, na grupi za sociologiju. Nije imala želju da se odmah posle studija zaposli za stalno. Nije joj odgovarala nijedna vrsta institucionalizacije, a dodaje još i ovo: „Moj otac je bio

srednje visoki komunistički funkcioner, strepela sam od optužbi da sam zbog njega dobila posao“.

Sredinom sedamdesetih Žarana radi za Studentski kulturni centar, u to vreme kultno mesto mladih, obrazovanih ljudi koji su razbijali kulturne tabue, unoseći u ondašnji Beograd alternativne vetrove i koji su bili odgovorni za stvaranje modernog, evropskog imidža balkanske prestonice. Beograd je brujaao, sećam se, te 1978. godine o prvoj konferenciji feministkinja koja je bila prekretnica i na kojoj su začete mnoge organizacije žena u čitavoj Jugoslaviji. Za našu gošću, koja je bila jedna od organizatorki ovog skupa, biće to definitivno opredeljenje za feminizam, za borbu sa predrasudama, licemerjem i nepravdom. Radila je na mnogim projektima u zlatno doba Studentskog kulturnog centra. Tribine, umetnički projekti, prevođenje. A onda je 1978. godine prihvatila posao urednice Studentskog izdavačkog centra. „Tamo smo stvarali autore, izdavali prve knjige onih koje niko drugi nije želeo da štampa. Imali smo velike tiraže. *Marks u stripu* je, na primer, u to vreme preplavio ulice. Drugovi iz Gradskog komiteta su bdeli nad nama, ali su nas ipak puštali da radimo šta hoćemo“, seća se Žarana danas.

Kraj osamdesetih, populizam u Srbiji, mitinzi, brade, vođine slike, novo prostaštvo. Jedna izdavačka kuća mundijalističkog opredeljenja, priznaćete, potpuno je suvišna. Konačno dobija mesto predavačice socijalne antropologije na Filozofskom fakultetu, gde doktorira sa tezom „Polnost i kultura“ i gde je i danas docentkinja. Svih ovih godina živela je paralelni život feministkinje. Veze, ustanovljene još mnogo pre ratova na tlu Jugoslavije, postale su snažnije, dublje i pomogle joj da shvati koliko je pitanje feminizma u stvari prvorazredno političko pitanje, jer te žene nisu podloga nacionalizmu. Uporno su dizale svoj glas protiv diktature, rata, fašizma. Mnogo je Žarana putovala i bez problema uspostavljala komunikaciju na svim meridijanima. Napisala je tri knjige i nikada nije pristajala da bude u centru pažnje. Povučena,

u senci svoje ideje, temeljno je radila na sprezi teorije feminizma i prakse feminizma kao načina života. Žarana ne priča o sebi, čak i kad se to od nje traži. Ona priča o nenasilju, o istinskoj slobodi, o pravednosti i, naravno, o ženama. Pre samo nekoliko dana vratila se sa puta po Vukovaru, Sarajevu, Tuzli, Mostaru. Umesto granata, donosila je toplinu, prijateljstvo, razumevanje. Zauzvrat i sama je dobila svoj delić dobrog, onog za sva vremena.

RADIO FREE EUROPE (RFE)

Da li su sređeni utisci sa turneje po gradovima u nekoliko država?

PAPIĆ

Pa, prilično jesu, iako se još uvek sređuju. Oni su izvanredni. Ja bih samo nekoliko reči uopšte da kažem o toj mreži koja postoji još od 1994. godine. To je mreža koju vodi jedna francuska nevladina organizacija, ovaj projekat je dobio podršku Evropske zajednice i Ministarstva inostranih poslova Francuske. A od 1994. godine to je bila, zapravo, mreža koja je omogućavala ljudima da izađu iz svojih lokalnih sredina. Ona je, pre svega, posvećena Balkanu, gde su se pravili (u Istanbulu, Strazburu i Ohridu) letnji univerziteti i raznorazne konferencije i radionice, gde bi uvek kao učesnici dolazili pojedinci i pojedinke, studenti i studentkinje, profesori i profesorke iz ovih ratom zahvaćenih područja. To je za njih bilo prvo prelaženje granica i granica predrasude, jer smo svi, zapravo, u ovih deset godina živeli u lokalnim zatvorenim sredinama i nismo znali šta se događa preko.

Drugi razlog, ovaj projekat se zove „Aktivistkinje prelaze granice“, i nastao je kao rezultat jedne konferencije aktivistkinja u decembru 1999. godine koju je *Transeuropeen* inicirao. Znači, nekoliko meseci posle NATO intervencije sakupile su se aktivistkinje iz Hrvatske, Bosne, Srbije i sa Kosova. I tu smo, zapravo, imale jedan početak pravog političkog dijaloga, feminističkog dijaloga, gde smo se trudile da upotrebimo nekoliko bazičnih principa koje bi naši političari,

takođe, trebalo da znaju. A to je da svako ima pravo da govori, da svakom treba dopustiti da kaže šta misli, da se ne presuđuje odmah o tuđem mišljenju i da se istovremeno pokuša saučestvovati sa tuđim bolom, jer bola ima previše u ovim krajevima i previše političkih pokušaja da se hijerarhizuje bol. Bol se ne može hijerarhizovati, hijerarhizovati se može samo zločin.

RFE

Ja bih htela da malo popričamo o toj poslednjoj turneji sa koje si došla tek pre nekoliko dana.

PAPIĆ

To je turneja iza koje, zapravo, stoje dva velika radna sastanka, gde smo mi odabrale petnaestak gradova, iz različitih razloga. Ja ću početi sa opisom tih gradova, pa ćete znati o čemu se radi. Krenule smo iz Beograda za Vukovar. Vukovar je grad smrti, grad nasilja, grad totalne agresije i grad koji nije oživeo. Posle toga smo otišle u Tuzlu kao grad koji je uspeo da se održi na međunacionalnoj toleranciji. Pa onda u Srebrenicu kao mesto masakra. I tu je zaista bilo teško. Sa nama su takođe bile žene „Majke Srebrenice“ i one su sa nama prešle reku Drinu, prvi put su otišle u Srbiju, a mislile su da nikada neće preći preko. Ali su zahvaljujući atmosferi koja je bila, pre svega, atmosfera poštovanja, „teškim nogama“ prešle reku Drinu, koja je za njih predstavljala reku koja ih deli od neprijatelja.

RFE

Da li je do toga došlo spontano, ili ste vi planirale da pokušate žene iz Srebrenice da nagovorite da dođu u Srbiju?

PAPIĆ

Čim su one pristale, one su znale šta treba, znale su cilj, ali nisu bile same sigurne da će biti u stanju da pređu; i to je velika dobit za nas zato što su, zapravo, shvatile da i druge strane pate, shvatile su da su druge strane takođe izgubile i na kraju su se smejele sa nama,

ali sa nekom setom. Posle toga smo išle u Niš i Kraljevo da vidimo koje su to građanske inicijative koje su se desile u Srbiji. Onda smo otišle u Kumanovo i Tetovo kao mesta međunacionalnih tenzija. Bile smo u Prištini kao mestu u kojem je KFOR i u kojem su se događale strašne stvari za vreme NATO intervencije. I bili smo u Prekazu, gde se nalazi spomenik pobijenoj porodici Jašari. I posle toga smo otišle u Kosovsku Mitrovicu. Svako ovo prelaženje granice bilo je praćeno nekom simboličkom akcijom i svaki put smo gledale da peške pređemo tu granicu, zato što je telesni prelazak granice zapravo bio osnovni politički zadatak.

RFE

Znači, išle ste uglavnom peške preko granica?

PAPIĆ

Da, uglavnom peške, ali od jednog policijskog čekpointa do drugog policijskog čekpointa. Pokušale smo takođe da pređemo granicu u Kosovskoj Mitrovici, onaj most između južnog i severnog dela grada, međutim nije nam bilo dopušteno, zato što smo bile suviše nekako obeležene da dolazimo sa južne strane i okupila se jedna gomila koja nije htela da nam dopusti ulazak. Međutim, nama je bilo važno da smo prešle most.

RFE

Šta znači „došle sa južne strane“?

PAPIĆ

Sa albanske strane Kosovske Mitrovice.

RFE

To je jedina granica koju niste uspele da pređete?

PAPIĆ

Mi smo nju prešle, samo nismo bile u mogućnosti da se prošetamo tom severnom stranom. Tamo nas je čekala jedna NGO, organizacija

koja se zove „Mikrona“. Ali svaki izraženi nacionalizam ne da neke stvari. Tu su se zaista okupili ljudi koji nisu reprezentativni, niti su to bili neki ljudi iz politike, nego su se prosto okupili neki besni ljudi koji nam nisu dozvolili da prođemo. Mi to ne smatramo porazom, nego smo zapravo obavile sve što smo htele, prešle smo granicu i to je ta realnost tadašnjeg trenutka, zato što je sve ovo sa Kosovom i Kosovskom Mitrovicom strašno sveže. Mnogo je bilo lakše prelaziti granicu ratne zone u Mostaru, jer se tu dosta smirilo. Bile smo u Petrovcu na moru, pa smo bile u Škodri ili Skadru, mestu u kojem je krvna osveta najizraženija. Uvek smo uključivali u ove naše projekte Albaniju. Onda smo bile u Mostaru, mestu u kojem sam provela prvih godinu dana života, i to je za mene bilo strašno emotivno zato što sam tamo svojevremeno provodila po dva meseca kod bake. Videla sam bakinu kuću. Tu smo prešle bez ikakvih problema, zato što ljudi inače prelaze s jedne na drugu stranu. Bile smo prihvaćene od jedne ženske organizacije koja se zove „Koraci nade“ i zaista smo se lepo osećale. Posle toga smo krenule u Knin. Zapravo smo za 15 dana prešle 10 godina života.

RFE

Iz iskustva Mostara, kakva bi se poruka mogla poslati Kosovskoj Mitrovici?

PAPIĆ

Zapravo, šta god da se radilo, koliko god da se cepalo i delilo, nemoguće je pocepati i podeliti. Mostar je zaista najbolji primer da ljudi ipak saraduju, viđaju se... To što je srušen Stari most, to je najgori mogući znak na šta je sve nacionalizam spreman. Mislim da je potreban politički rad, politički rad na umanjivanju granica i na stišavanju tih nacionalističkih emocija koje zapravo stalno traže vođu.

RFE

Kako izgleda Tetovo?

PAPIĆ

Tetovo je napeto. Tu ima napetosti čak i između makedonskih i albanskih aktivistkinja. Međutim, to je ipak nešto što se može smatrati mirnijim nego Kosovska Mitrovica.

RFE

A kakav efekat mogu imati ovakve akcije, moram reći, marginalnih ženskih grupa?

PAPIĆ

Prvi efekat je to da su naši domaćini i domaćice bili prosto ozareni činjenicom da je došlo toliko žena iz toliko različitih perioda. I svaka dobrodošlica je, zapravo, bila malo iznenađenje šta im je to došlo. Onda su bili zadovoljni što im je došlo 45 žena, da ih poseti. Ali kad bi počele diskusiju, tih 45 žena je postavljalo jako ozbiljna pitanja i mnogi su se znojili. Znači, to je istovremeno bio jedan politički kolektiv, kao i jedan individualni projekat.

RFE

Gde je bilo najzbuđljivije?

PAPIĆ

Moram da priznam da je meni bilo najzbuđljivije u Vukovaru, zato što je to bila prva stanica i zato što se videla ta gomila uništenja, video se taj prazni grad, tu posle osam sati nema žive duše. Nas tri smo se prošetale malo po gradu i odmah su počela da nas prate policijska kola, jer nisu znali hoćemo li praviti neki eksces ili nećemo, ili čak da nas čuvaju. I to je za mene bilo zaista suočenje sa početkom svih ovih ratova. Mostar je za mene bio posebno emotivan, videla sam maminu gimnaziju, videla sam bakinu kuću, rodbina me je dočekala kao da sam kraljica, svi su me sačekali na stanici kad je stigao autobus, jer tu imam rođake i mamine i bakine, i ujake i stričeve i, što ovde kažu, braću od tetke. To je bilo jako dirljivo. I videlo se da se leva strana, znači ta dominantno muslimanska strana, ipak reorganizuje i

izgrađuje. Jer jedno vreme je leva strana bila potpuno u ruševinama, dok je desna strana bila potpuno osvetljena svetlima iz kafića, i to je bilo bolno. Međutim, sad se i ta leva strana gradi, kujundžiluk je opravljen, taj turistički početak je već tu, što je dobar znak. Čim ima turizma, to znači da više nema rata.

RFE

Kada se grupa žena, pretpostavljam modernih, avangardnih feministkinja, pojavi u nekoj sredini u kojoj još vlada patrijarhalni model života, kako to izgleda? Nije li prostor Balkana, mislim na prostor novih država, otišao korak ili više koraka unazad i kad se radi o položaju žena?

PAPIĆ

Svaki put smo im postavljale pitanje kakvo učešće imaju žene u vlasti, da li su u njoj žene prisutne, i to ih je svaki put zbunjivalo. Velika većina njih nije znala odgovor. Ali naš cilj je bio da, zapravo, na neki način pošaljemo tu poruku mira, a da ne budemo prevashodno feministkinje. Mi smo prevashodno aktivistkinje. Tu su aktivistkinje u kulturi kao što je Borka Pavićević, sa nama je trebalo da krene Nataša Kandić, išla je Svetlana Slapšak, Lepa Mladenović, planirana je, ali sa nama nije uspela da bude Staša Zajović iz „Žena u crnom“. Tako da je to, pre svega, bila jedna mirovna i aktivistička akcija i namerno nismo isticale feminizam u prvi plan, jer ni naš sastav nije bio prevashodno feministički. Znači, ne možemo zvati feministkinjama žene iz Tuzle koje su preživele i rade aktivistički, niti žene „Majke Srebrenice“. Trebalo je poštovati druga iskustva. A feminizam je zapravo bio deo neke unutrašnje dinamike. Gde je bilo mesta, tu bismo postavljale pitanja o patrijarhatu. Ali kao što znate, što se tiče patrijarhata, svi se na rečima slažu, a realnost je drugačija. Tako da se to nije desilo i nije bilo nekog otvoreno feminističkog stava.

RFE

Da li je negde bilo iznenađenja?

PAPIĆ

Iznenađenja su, zapravo, sve te nevladine organizacije koje zaista nešto rade. Iznenađenje je, takođe, Knin u kome više nema te neprijateljske atmosfere. Iznenađenje je bilo jedno malo mesto, selo, koje se zove Biskupija, nedaleko od Knina, u kome je predsednik Hrvat, a dopredsednik Srbin i gde se videlo da se može zajedno živeti, čak i po biografijama koje su ta dvojica imali. Jedan je učestvovao u srpskoj vojsci Krajine, a drugi je bio prilično veliki hrvatski nacionalista u početku. Međutim, obojica su jednostavno rasčistili sa tom prošlošću i odlučili da rade zajedno. I to je najlepše iskustvo. To je bilo iznenađenje da usred Kninske Krajine vidimo jedno selo u kojem su oni odlučili da ne zavise ni od kakve međunarodne organizacije i donacija, nego da zajednički grade život.

RFE

Sve u svemu, kakva je dijagnoza? Dakle, sem ove lepe priče iz Kninske Krajine, gde se otišlo najdalje od rata i najdalje od mržnje, a gde je to još uvek sveže?

PAPIĆ

Za mene je, u stvari, Mostar najbolji znak da je moguće nešto uraditi. I čini mi se da je krug zatvoren i da u Makedoniji neće biti rata. Čini mi se da su i svi politički akteri prestali da se ponašaju ratno. Iznenađenje je bila i Priština u kojoj smo bili u Grand hotelu i rečeno nam je da ne govorimo srpski, ali se meni omaklo kad sam kupovala žvakaće gume i ništa se nije desilo. Vidi se da ovaj region izlazi iz tog začaranog kruga pakla. Vidi se da su se ljudi okrenuli prema drugoj strani i da se sami trude da se bolje ponašaju. A kažem, iako je sve to još malo, nije dovoljno, za mene je to da ti ljudi prelaze sa leve na desnu stranu Mostara bez ikakvih vojnika i policajaca, najbolji znak.

RFE

Da se malo vratimo u te sedamdesete i osamdesete godine kada si ti radila u Studentskom kulturnom centru i kada je u Beogradu zaista cvetala alternativa. Beograd je tada važio za najnapredniju sredinu.

PAPIĆ

Jeste. On je meni ličio na Berlin tih godina, zato što je jako mnogo različitih uticaja prolazilo kroz njega. Ja nikad nisam radila u Studentskom kulturnom centru, nego sam uvek bila volonterka, prevodila, organizovala konferencije... To je zapravo bila moja dobra volja i moja zahvalnost, jer sam imala prilike da vidim sve moguće umetnike i intelektualce od Latinske Amerike do Bona i Berlina. To je bio razlog što se nas 200-300 ljudi na neki način lično vezalo za SKC. To je bila jedna kulturna institucija koja nam je jako mnogo dala. To je bio način života. Umesto da se ide uveče u kafanu, išlo se u SKC zato što je bila neka zanimljiva diskusija.

RFE

A izdavačka delatnost?

PAPIĆ

Izdavačka delatnost je vezana za Studentski izdavački centar koji nije pripadao SKC-u, nego Univerzitetskoj konferenciji Omladine Beograda. On je bio tamo gde je bila redakcija „Studenta“ i redakcija „Vidika“. Znači, mi smo postali mala izdavačka kuća, pored lista, novina i časopisa. To je bilo 1979. godine. Tada je atmosfera bila ideološki dosta olabavljena i mi smo imali potpunu slobodu, pre svega Karel Turza kao glavni urednik, ja kao urednica i Gordana Lončar kao sekretarica. Mi smo imali odrešene ruke, što se tiče kulturne politike.

RFE

Koji su autori tada bili zanimljivi?

PAPIĆ

Objavljivali smo, pre svega, da bismo na neki način i zaradili pare,

Marksa u stripu, Frojda u stripu, Ajnštajna u stripu. Pokušali smo da objavljujemo one autore koji nisu dovoljno predstavljeni kod nas, kao što je Suzan Zontag, kao što je Slavoj Žižek. I radili smo zbornike gde su nam pojedini entuzijasti pomogli, gde smo im, u stvari, omogućili da naprave prvi put vlastitu knjigu, kao što je Slobodan Mijušković koji je napravio prvu knjigu o Kazimiru Maljeviču u Istočnoj Evropi, to je već kulturna knjiga. Mihajlo Ristić je sastavio jedan ogroman izbor tekstova o video kulturi, koji se zove *Video sfera*. Arhitekta Selinkić veliki zbornik o Paolu Portogeziju. Onda smo objavili feminističke autorke, zagrebačke filozofe, sociologe, Branku Marić... Tako da smo imali negde oko 46 izdanja.

Godina 1989. je bila kraj mog mandata i zato sam ja rekla da sam zapravo pokušavala da rešim taj svoj egzistencijalni problem odlazeći drugim izdavačima. Međutim, očigledno smo mi bili previše alternativni za njih, tako da sam shvatila da tu nema nikakve šanse. I potpuno slučajno, mislim slučajno za mene, zato što to nisam očekivala, Anđelka Milić, profesorka sociologije porodice, obavestila me je o jednom slobodnom mestu na Odeljenju za filozofiju i sociologiju.

RFE

Vraćićemo se ipak na period Studentskog kulturnog centra i izdavačke delatnosti. Da li je to o čemu si ti sada pričala, zapravo bio kontrapunkt, neka vrsta kontrapunkta Francuskoj sedam (Udruženje književnika) i SANU?

PAPIĆ

Da, apsolutno. Samo što to nije bilo dovoljno osvešćeno. Jer Francuska sedam je nekako stajala sa strane. I nije nama bilo dovoljno jasno koliko smo alternativni. To je zapravo trebalo da bude naš politički zadatak, da nam bude jasno da jesmo alternativni. Međutim, kada su došle sve ove promene, čak su i osobe koje su radile u SKC-u utihnule. To je ta tragedija koja se nama dogodila,

da je onaj liberalni deo inteligencije, onaj deo populacije koji nije spreman na nacionalizam, odjednom učtao.

RFE

Da li možeš da se setiš, na primer, iz tog perioda nekih paralelnih akcija? Dok ste vi, dakle, izdavali i dovodili takve ličnosti, šta se događalo u Akademiji, u Francuskoj sedam? Da se malo prisetimo te duhovne klime.

PAPIĆ

Događala se „Golubnjača“, koliko se ja sećam. Milorad Vučelić, sadašnji veliki, penzionisani rukovodilac je tada bio sekretar Studentskog kulturnog centra i on je doneo te neke nacionalne primese u SKC. Ja se više ne sećam šta je radila Francuska sedam, pošto nas to uopšte nije interesovalo. Druga stvar je to da je tribina SKC-a stalno organizovala diskusije na pojedine teme, pozivala razne autore iz čitave bivše Jugoslavije i napravila dve velike konferencije, pre svega latinoameričku. Kada je Aljende ubijen, oni su napravili veliku konferenciju posvećenu Čileu i Latinskoj Americi. I nakon što je Franko umro, Milo Petrović je napravio veliku konferenciju posvećenu Španiji. U tradiciji tih konferencija je, u stvari, došlo i do te ženske, feminističke konferencije 1978. godine.

RFE

Da li se tada činilo da su i oko Akademije i oko Udruženja književnika zapravo disidentski krugovi, da su to centri nekakvog slobodarskog duha u Beogradu? Da li je to tako izgledalo osamdesetih godina?

PAPIĆ

Pa u to vreme je izgledalo. Međutim, ipak je postojala u tim institucijama neka primesa konzervativnog. Da li zato što je to bila epska poezija i proza? Znamo da su tada bile književne polemike između književnika koji su urbani i književnika koji su ruralni i znam

da se tu već odigravala izvesna vrsta rascepa. Ali to nije bilo dovoljno dominantno u medijima da bi nas zabrinjavalo, nego se više činilo kao da je to stvar književnika. Takođe, unutar tih sesija Francuske sedam nastupali su mnogi bivši i sadašnji disidenti. Pokazalo se da je jedan broj njih kasnije iskazivao nacionalistička opredeljenja.

RFE

Kažu da je jedna od tvojih karakteristika distanca koju si sačuvala u odnosu na beogradsku čaršiju.

PAPIĆ

To znači s jedne strane da je moja velika želja bila da posle diplomiranja izgradim sebe na neki način kao individuu naspram nekog kolektiva. Ja sam oduvek imala problem sa kolektivima, tako da neko kolektivističko razmišljanje i pripadanje kolektivu meni od prvih dana nije prijalo. A beogradska čaršija ima stalno neke zloće u sebi, to se vidi iz tračeva. Tako da sam ja samu sebe štitila. Istovremeno sam se štitila i od feminističkog kolektiva, zato što svaki kolektiv zahteva neko unisono mišljenje. Dok su se feministkinje organizovale 1979. godine u SKC-u, ja sam sedela, pisala i čitala knjige.

RFE

Šta je mogla da bude intelektualna brana srpsko-hrvatskom nacionalizmu, koja literatura, koji filmovi, pozorišne predstave, koja politika?

PAPIĆ

Politički gledano, mislim da je brana mogao da bude, ali nažalost nije, taj liberalni deo Saveza komunista Srbije koji se posle Slobine pobede potpuno povukao. Tu, pre svega, mislim na političare. A brana nacionalizmu je bio rokenrol, brana je bila ta jedna želja za poznavanjem drugih. Nacionalizam misli samo na sebe i želi sve druge da isključi. I tu se, zapravo, pokazalo koliko su neki ljudi

otporni. A takođe se pokazalo da neki ljudi nisu otporni, jer nema leka za nacionalizam, nema vakcine. Nacionalizam može da se pojavi u svakoj individualnoj istoriji, a bila žrtva ili ne bila žrtva, nacionalizam je nešto čime se popunjava neka praznina. I u tom smislu, recimo, ona serija tekstova u Politici „Odjeci i reagovanja“ nije bila samo propaganda. Ona je učila ljude kako da misle. Ona je, zapravo, predstavljala pouku. Oni koji su to čitali, učili su iznova srpsku istoriju koja je bila izmanipulisana.

RFE

Zašto je ta rok generacija, o kojoj govoriš kao o najvećoj brani, bila tako slaba kad nije uspela ništa da uradi?

PAPIĆ

Nas je to sve zateklo iznenada. Ono što je specifično za bivšu Jugoslaviju, to je da smo mi imali mekani autoritarni sistem. I zapravo disidentske i te ostale alternativne grupe nikada nisu mogle da pomisle da će se dogoditi nešto ovakvo. One su se povlačile pred tim talasom nacionalizma. To je bila zamka i to je bio osnovni razlog našeg poraza, to što smo se svi povukli i onda su zavladaali oni koji ne misle, koji vole turbo-folk pesme i koji vole vođu.

RFE

Šta je značila svojevremena pojava, krajem šezdesetih godina, Konstantinovićeve *Filozofije palanke*, jedna značajna analiza palanačkog duha kao izvora srpskog nacizma o kojem je govorio Konstantinović? Da li se na tu knjigu i na tu priču vraćalo u tim godinama, u drugoj polovini osamdesetih?

PAPIĆ

Da, vraćalo se, s tim što su i ta knjiga i Radomir Konstantinović unutar tog opozicionog bloka bili takođe marginalizovani. Mi smo u opozicionom bloku imali mnoge koji su, u stvari, bili prosrpski nastrojani, ali su bili protiv Miloševića. Tu se kod nas pobrkao

antikomunizam sa nacionalizmom i ta knjiga je zapravo kulturna knjiga koju smo svi pročitali, ali nije izazvala jak, snažniji odjek. Ni Beogradski krug, ni Centar za kulturnu dekontaminaciju nisu imali dovoljno snage da utiču i na druge, nego su se zapravo sveli na jednu brojku od 200-300 ljudi koji su se okupljali i koji su radili šta su mogli, ali zapravo nije bilo edukacije naroda, da se tako izrazim.

RFE

Ti si jednom prilikom rekla da ima protivnika Miloševićevom režimu koji su gori fašisti od onih na vlasti.

PAPIĆ

Jeste, koji su gori nacionalisti, jer kako je otišao Milošević, tako je na neki način nacionalizam dobio pravo da postoji, zato što je ostao bez komunističkog diktatora. Ta vrsta nacionalizma se recimo vidi kod Koštunice, koji misli samo na srpski narod i koji u stvari na neki način koristi tu svoju poziciju da postane neka psihološka i emotivna tačka srbijanskog nacionalizma. On se ponaša kao princ od Srbije. I on je zapravo jednom rekao „Volja naroda je...“. Time je on zapravo preuzeo ulogu glasnogovornika čitave nacije i mislim da se to mnogima dopada.

RFE

Naravno, ne možemo preskočiti priču o feminističkom pokretu. Dakle, kako je on ukorenjen u Srbiji?

PAPIĆ

Kratko rečeno, do početka ovih ratova, feminizam je bio nešto kao fenomen pod staklenim zvonom. Slavenka Drakulić je imala polemiku sa Igorom Mandićem. Organizovale smo diskusije i tako dalje. Međutim, mi nismo shvatale da možemo i politički da delujemo, jer smo bile pod staklenim zvonom Titovog socijalizma koji je potpuno omekšao. Tek su ratovi, pre svega u Hrvatskoj, pa posle toga u Bosni i Hercegovini, učinili da se, posebno na ovoj

srbijskoj strani, feministkinje politički angažuju protiv etničkog čišćenja, protiv militarizma i protiv nacionalizma. Tu su pre svega *Žene u crnom*, zatim Autonomni ženski centar, i čak smo 1992. godine osnovale Centar za ženske studije. Kada smo pitale devojke – zašto ste došle u Centar za ženske studije, odgovarale su – hoćemo da mislimo.

RFE

Otkud to da su se baš ženske grupe našle na čvrstim antifašističkim i antinacionalističkim pozicijama?

PAPIĆ

Jedan razlog postoji, on je očigledan, a to je feminističko obrazovanje i feministička teorija koja zapravo ima, ukratko rečeno, osnovni cilj, a to je da se bori protiv patrijarhata. Mi smo za vreme Tita znali šta je socijalistički patrijarhat, čitajući knjige koje smo slobodno mogli da kupimo po Beogradu. Videle smo šta znači marksistički feminizam i na koji način feministkinje kritikuju kapitalističko društvo. Patrijarhat ima vertikalnu strukturu u kojoj su žene podređene. Nama je bilo jasno da u socijalizmu postoji politbiro, da postoji šef politbiroa i odlučuje se vertikalno. I kad je Sloba došao na vlast, to nas nije iznenadilo, videle smo dakle u skladu sa vertikalnom hijerarhijom jednog vođu koji apsorbuje sve emocije jednog naroda. I bilo je toliko očigledno da to nema veze sa nekim našim načelima i zato je jedan veliki broj srbijskih feministkinja bio otporan. Znači, nas nacionalizam nije zaveo kao što je zaveo neke muške predstavnike.

RFE

Zašto su ženske grupe insistirale na terminu „fašizam“?

PAPIĆ

Pa nisu sve. Na tome je najviše insistirala Lepa Mladenović iz Autonomnog ženskog centra, koja je smatrala da mi živimo

svakodnevicu koja je fašistička, znači da u svakom ponašanju postoji isključenje drugog. Znači kad se mi kroz svakodnevicu i svakodnevno ponašanje naviknemo, kroz medije, da je sasvim u redu ako drugoga nema, onda je to politički pripremljen teren za nešto što bi se adekvatnije moglo nazvati malim fašizmom.

RFE

Da li bi mogla da nam kažeš kako se to prepoznaje fašizam u svakodnevici?

PAPIĆ

Ono što bih ja lično definisala kao početak fašizma u Srbiji, to je ono famozno slovenačko „Mleko z' bregov“. Kada su u radnjama i u samoposlugama ljudi prestali da kupuju „Mleko z' bregov“, to je za mene bio početak isključenja drugog. Kad se isključi jedan industrijski proizvod, onda se vrši ta zamena, to znači kao da svi Slovenci treba da nestanu, jer mi nećemo to mleko da pijemo. Ista stvar se sada događa sa Crnom Gorom, nemate nigde crnogorski „Vranac“. Znači, onog časa kad se započne jedan politički projekat, to mora da prođe kroz svakodnevni život. I zato sam ja rekla da „Odjeci i reagovanja“ nisu propaganda, nego su ljudi učili iz toga i pogrešno su učili, ali su učili da je srpski narod najveća žrtva, da druge žrtve ne treba tolerisati, da mi imamo pravo na sve, i ono što je Radovan Karadžić rekao, da imamo pravo na preventivnu odbranu, što znači da imamo pravo na preventivno nasilje. I tako je, zapravo, bilo omogućeno da je drugog moguće uništiti, a da se naš život ne promeni.

RFE

Sa druge strane, kako je biti stalno u manjini i to u izrazitoj manjini? Žene su svih ovih ratnih godina organizovale manifestacije, na primer u centru Beograda, i tu se obično okupljala jedna šačica žena. Doživljavali ste i razne napade. Kako je bilo biti u tako velikoj manjini?

PAPIĆ

Bilo je jako teško, pogotovo „Ženama u crnom“, jer su one svake srede stajale na Trgu republike i primale su sve moguće agresivne ispade. Žene su organizovale Centar za antiratnu akciju, Centar za kulturnu dekontaminaciju, kod žena postoji veliki deo političke energije koji je alternativan. Recimo „Crni flor“ su organizovali Građanski savez i Centar za antiratnu akciju, ako se ne varam. I tu su oduvek bile žene, aktivistkinje koje su na to uticale. Objašnjenje ne treba da bude tradicionalno, da su žene tradicionalno fine, da su tradicionalno neagresivne i tako dalje, nego činjenica da nisu dovoljno bile prisutne u javnoj političkoj sferi, tako da čim su osetile da postoji mogućnost, one su se organizovale u toj marginalnoj sferi. I to je vezano za neki istorijski mentalitet žena, da zapravo čak ni to marginalno nije loše. Teško bi se u marginalnoj poziciji osećao, recimo, Dobrica Ćosić, ali žene se nisu osećale toliko teško u marginalnoj poziciji, zato što zapravo nisu ni znale da mogu da uzmu još. Neke su uzimale još, ali je to prosto istorijski problem, da žene treba što više da rade za sebe.

RFE

Koliko su ratovi uticali na to da se promene koncepcije tih ženskih grupa?

PAPIĆ

Nisu mnogo, zato što se u Srbiji radilo na proširenju mreža. Sada skoro svaki grad ima neke ženske organizacije, postoje organizacije psihološki orijentisane, organizacije za edukaciju žena, postoje ženske studije u Nišu, Novom Sadu, Kraljevu i tako dalje. I tu se nije mnogo promenilo, nego se nastavljala ta feministička akcija, jer je nezavisno od svih političkih događaja, ona dobra. Znači nije zavisila od toga. I s druge strane te nevladine organizacije, čak i mi kao feministkinje, nismo doživljavale veliki otpor od režima, zato što je režim smatrao da su žene neozbiljne i nije nas dirao. Tako da smo

mi koristile taj slobodni prostor, tu rupu u političkoj klimi, da se organizujemo regionalno.

RFE

Ti si 1992. godine napisala jedno cirkularno pismo prijateljima. Šta si u tom pismu napisala?

PAPIĆ

Negde u maju–junu 1992. godine, kada je buknuo rat protiv Sarajeva, ako tako mogu da kažem, ja sam osetila jako veliku potrebu da svojim poznanicima i prijateljima javim da se neću promeniti. Već su krenula ratna dejstva i ja sam osećala tu potrebu da obavestim ljude iz vana koji su sa mnom sarađivali, pre svega sociologe, sociološkinje i feministkinje, i to mi je na neki način omogućilo da s njima ostanem u kontaktu sve ovo vreme i da imam njihovo poverenje kao što oni imaju poverenje u mene.

RFE

Da li je devedesetih srpsko društvo bilo šizofreno? Da li je to dijagnoza sa kojom bi ti mogla da se složiš?

PAPIĆ

Prvo i pre svega teško je upotrebljavati tako teške psihijatrijske reči. Na neki način jeste bilo šizofreno, zato što su postojale dve ili tri realnosti. Trebalo je pokopati onu Titovu realnost i trebalo je zapravo izgraditi neku novu realnost koja prihvata ratove. Mnogi ljudi su se osećali nelagodno zbog svega toga, pre svega moje komšije koje sam posmatrala. Ali su videli da je to dominantna realnost i nekako su se prilagođavali, počeli su da pričaju neke priče, pa im je recimo kralj Aleksandar bio za sve kriv što je uopšte napravio Jugoslaviju. Tu je došlo do nekog brkanja lončića i do toga u stvari da to srpsko nacionalno pitanje niko drugi nije uzeo, osim nacionalista. Tako da su ljudi, s jedne strane, znali da im je bilo dobro za vreme socijalizma, ali nisu znali kako da iz toga izađu, nego su odmah bili suočeni sa

jednom novom realnošću kojoj je trebalo da budu prilagođeni. To, u stvari, govori koliko je srbijanski mentalitet zapravo podložan vođi i koliko je ideja vođe nešto sa čim srbijanski intelektualci moraju da se pozabave. Vođa je taj vertikalni papa. Ja se sećam jedne slike na televiziji kada je Sloba Milošević negde pre tri-četiri godine u toku izbora, valjda za predsednika Srbije, više se ne sećam, obilazio Srbiju, to je valjda bilo njegovo poslednje obilaženje Srbije, i otišao na jedno mesto na Kosovu koje je bilo naravno mesto u kome su Srbi bili većina. Na dočeku su se svi ti funkcioneri i raznorazne domaće vlasti poređali i prva osoba koja je njemu prišla je bio verovatno najstariji član tog sela, jedan stari čovek sa šapkom na glavi, koji je poljubio Slobi ruku. To govori o tome koliko je patrijarhat prisutan. Jer osnovno načelo patrijarhata je da postoje dve hijerarhije, dobna i polna. Znači, generacijska i polna. I taj stari čovek je bio vrhunac klasičnog patrijarhata i on je u stvari simbolički predao svu vlast Slobi. I to je nešto što je pogodovalo. Da je bilo više individua, da je bilo više individualizma među nama i da je građanska svest bila malo više razvijena, ne verujem da bi Sloba mogao da uradi to što je uradio.

RFE

Njemu su, kako ti kažeš, svojevremeno dosta pomogli oni koje si ti nazivala turbo-fašistima, a kao njihove junake pominjala si Arkana.

PAPIĆ

Da. Ukratko rečeno, Slobodan Milošević je koristio sve što je bilo potencijalno upotrebljivo i on je jedan od najvećih oportunistata, staljinista u ovom veku i njemu se nije gadilo da saraduje sa raznoraznima. Ja Arkana, među mojima, nazivam jednim od članova politbira. On je bio na tom istaknutom mestu i on je radio stvari za koje je Slobodan Milošević znao. A Arkan je zapravo preko Cece i turbo-folka na neki način demilitarizovao svoju spodobu, pojavljivao se na tim koncertima kao civilno lice i na taj način postigao to da ljudi u stvari imaju amneziju prema tome šta je on radio u Krajini.

Gde ta muzika govori da smo svi srećni, gde ceo Balkan gori, a mi pevamo pesme, Ceca se razvija u mega zvezdu. To je zapravo jedan od znakova fašizma, zato što sebi dozvoljava zadovoljstvo. Znači, da bi se poništila moguća svest o tome koji su zločini napravljeni i da bi se pokazalo da su Srbijanci i dalje seksualno potentni, počela je masovna produkcija pornografskih ženskih figura bez ikakvog sadržaja, ali je poruka bila – sve je u redu, muškarci, vi ste na mestu, evo nas da vas zabavimo. I to je u stvari bio jedan strašan udarac za sve žene koje nisu htele da se pretvore u pornografske zvezde.

RFE

Ceca Ražnatović danas ponovo osvaja Srbiju. Šta ona danas oličava?

PAPIĆ

Ona se vratila svojoj ulozi da bude mega zvezda narodne muzike.

RFE

Da li je sad ta muzička scena odvojena od politike?

PAPIĆ

Odvaja se sve više. A sada pod političkim razlozima zapravo dobijamo povratak rokenrola, jer ova nova RTS daje prostor rokerima i ostalim muzičarima koji se mogu nazvati kvalitetnim, a mnogo manje prostora toj folk tradiciji, za razliku od svih godina ranije, kad su Ceca, Dragana i tako dalje imale pristup na glavni državni program i takođe na satelitskim TV Pink koji je jedna zanimljiva institucija, a koju su mogli da gledaju od Australije do Sarajeva.

RFE

Da li to znači da rok generacija ponovo osvaja Srbiju?

PAPIĆ

Događa se to da ponovo oživljava neka individualna građanska svest, a kad postoji individualna građanska svest, onda imamo i

pravo na rokenrol. Postoje grupe kao što su „Deca loših muzičara“, postoje „Direktori“, postoji „Obojeni program“. Neke su se potpuno umirile, neke će ponovo nastati. Tako da se tek ubuduće očekuje neka rok produkcija.

RFE

I pri kraju, kakva je tvoja dijagnoza srpskog društva danas, skoro dve godine posle 5. oktobra?

PAPIĆ

To je teško pitanje, odnosno trebalo bi mnogo više vremena da se na to odgovori. Ja to vidim kao novu emancipaciju nacionalizma. Znači, sada je dozvoljeno biti nacionalista, zato što nema Slobe, promene jako sporo idu, ljudi su i dalje u jednom pasivnom položaju, očekuju samo donacije. Istovremeno jako spremno reaguju na svaku činjenicu siromaštva i otpuštanja, sa velikom energijom i besom, a potpuno zaboravljaju da su to isto, oduzimanje posla i tako dalje, imali 10 godina. Sad su odjednom svi demokrate i svi su jako nestrpljivi da ih ta demokratija uvede u 21. vek. To nestrpljenje govori o nezrelosti. Mi se samo bolje osećamo zato što slobodnije hodamo, međutim i u opozicionim grupama, marginalnim grupama, nestala je ta zajednička nit, a to je borba protiv Slobe Miloševića, tako da dolazi do još veće marginalizacije ženskih grupa, jer one naravno ovim srpskim nacionalistima ništa ne znače. Ali bez obzira na to, mi se sve više samoorganizujemo i iznenadićemo ih kad tad.

Bibliografija Žarane Papić

Knjige

1. *Antropologija žene*, (ur. s Lydiom Sklevicky), Beograd: Prosveta, 1983.
2. *Sociologija i feminizam. Savremeni pokret i misao o oslobođenju žena i njegov uticaj na sociologiju*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1989.
3. *Polnost i kultura: telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, Beograd: Edicija XX vek, 1997.
4. *Feminists Under Fire: Exchanges Across War Zones* (eds.) Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva, M. Korać, Đ. Knežević, Žarana Papić), Toronto: Between the Lines, 2003.

Poglavlja u knjigama

5. (s Lydiom Sklevicky), „Predgovor: Antropologija žene – novi horizonti analize polnosti u društvu“, u Papić i Sklevicky (ur.), *Antropologija žene*, Beograd: Prosveta, 1983.
6. (s Lydiom Sklevicky), „Antropologija žene – odabrana bibliografija“, u Papić i Sklevicky (ur.), *Antropologija žene*, Beograd: Prosveta, 1983.
7. „Ženska perspektiva u sociologiji“, u Lydia Sklevicky (ur.), *Kultura dijaloza – žena i društvo*, Zagreb: Biblioteka Revije sa sociologiju, 1987.
8. „Predgovor: Položaj žene v novoj demokraciji“, u A. Ferligoj, M. Ule, T. Rener, *Ženska, zasebno, politično*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1990.

9. „The Feminist Critique Of Patriarchy Between Universalism And Relativism“, u Maja Pellikaan-Engel (ed.), *Against Patriarchal Thinking – A Future Without Discrimination?*, Amsterdam, Vrije Universiteit Press, 1992.
10. „Women as Ex-Citizens in Ex-Yugoslavia“, u M. Pellikaan-Engel (ed.), *Against Patriarchal Thinking – A Future Without Discrimination?*, Amsterdam: Vrije Universiteit Press, 1992.
11. „Rediscovering The Mediterranean Anthropology Of Gender In The Work Of Vera Stein Erlich“, u *La Mujer, Creadora y Transmisora de Culturas en el Area Mediterránea: el Mediterráneo como Agora de Encuentro*, Valencia: Ed. Institut Valencia de la Dona & Generalitat Valenciana, 1992.
12. „The Possibility of Socialist Feminism in Eastern Europe“, u Ward, Anna, Jeanne Gregory & Nira Yuval-Davis (ur.), *Women and Citizenship in Europe*, London: Trentham Books & European Forum Of Socialist Feminists, 1992.
13. „Nationalismus, Patriarcat und Krieg“, u Uremovic, Olga & Gundula Oerter (Hg.) *Frauen zwischen Grenzen: Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion*, Frankfurt & New York: Campus Verlag, 1994.
14. „Women’s Movement in Former Yugoslavia: 1970s And 1980s“, u *What Can We Do For Ourselves*, Belgrade: Center for Women’s Studies, Research and Communication, 1995.
15. „From State Socialism to State Nationalism: The Case of Serbia in Gender Perspective“, u *What Can We Do For Ourselves*, Belgrade: Center for Women’s Studies, Research and Communication, 1995.
16. „Serbia: Feminist Political And Academic Activities“, *A Feminist View Of A Multicultural And Multiethnic Europe: Alliances And Networking*, Athens: European Forum Of Left Feminists, 1996.
17. „From State Socialism to State Nationalism: The Case Of Serbia In Gender Perspective“, u Rada Ivekovic i Neda Pagon (ur.), *Otherhood*

And Nation, Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis & Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1998.

18. „Women In Serbia: Post-Communism, War And Nationalist Mutations“, u Sabrina Ramet (ed.), *Women, Society and Politics in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States*, Penn State University Press, 1998.
19. „Rat na Kosovu, feministička politika i fašizam u Srbiji“, *Žene za mir*, 1998: 341-348.
20. „Lufta ne Kosove, politikat feministe dhe fashizmi ne Serbi“, *Gruaja – ura paqeje e mirëkuptimi*, NDGS, 2000.
21. „Europe after 1989: Ethnic Wars, The Fascisation of Social Life and Body Politics in Serbia“, u Marina Gržinić Mauhler (ur.), *Filozofski vestnik*, special number The Body, Ljubljana: Institute of Philosophy ZRC SAZU, 2002.
22. „Europe after 1989: The Ethnic Wars, Fascitization of Civil Society and Body Politics in Serbia“, u Gabriele Griffin and Rosi Braidotti (eds.), *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*, London & New York: Zed Books, 2002.
23. ‚Bosnian, Albanian, and Roma Women Are Our Sisters’: Feminist Politics in Serbia“, in Wenona Giles, Malathi de Alwis, Edith Klein, Neluka Silva (co-eds.) with M. Korač, Đ. Knežević, Žarana Papić (advisory eds.), *Feminists Under Fire: Exchanges Across War Zones*, Tornado: Between the Lines, 2003: 45-54.

Odrednice u enciklopedijama

24. „Socijalizacija ličnosti“, „Socijalna interakcija“, „Masovno društvo“, „Specijalizacija u društvu“, „Vuko Pavićević“, u R. Lukić i M. Pečujlić (ur.), *Sociološki leksikon*, Beograd: Savremena administracija, 1982.
25. „Patrijarhat“, u *Enciklopedija političke kulture*, Beograd: Savremena administracija, 1993.

26. „Violence: Eastern Europe“, u Cheris Kramarae and Dale Spender (eds.), *Routledge International Encyclopedia of Women's Studies*, New York & London: Routledge, 2000.

Članci:

27. „Klasna teorija i pokušaj konstituisanja nove teorije sukoba“, *Ideje*, br. 1/2, god. 3, 1972: 42-52.

28. „Individualna i klasna svest“, *Vidici*, br. 162, 1974.

29. „Žena je čovek“ (Uvodni tekst u tematski blok posvećen položaju žene), *Student*, br. 9, 24. mart 1976.

30. „Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema“, *Žena*, br. 3, 1977: 106-116.

31. „Odnos polova – zanemarena protivurečnost“, *Pitanja*, br. 7/8, 1978: 5-10.

32. „Iskustvo Simone de Beauvoir“, *Vidici*, br. 5/6, 1978.

33. „Ogled o ponašanju mladih“, *Pitanja*, br. 8/9, 1979: 4-18.

34. „Aleksandra Kolontaj“, *Književna reč*, br. 124, 1979.

35. „Svet deteta – plav ili ružičast (o društvenim mehanizmima socijalizacije polova)“, *Vidici*, br. 6, 1979.

36. „Emancipacija žene u granicama tradicionalne svesti“, *Žena*, br. 4/5, 1980.

37. (s L. Sklevicky), „K antropologiji žene“, *Revija za sociologiju*, br. 1/2, 1980: 9-46.

38. „Socijalizam i tradicionalno stanovište o odnosu polova“, *Marksistička misao*, br. 4, 1981: 29-32.

39. „Žena u savremenom društvu – novija inostrana literatura“, *Marksistička misao*, br. 4, 1981: 267-274.

40. „Pol i rod – kategorije socijalne organizacije polnosti“, *Revija za sociologiju*, br. 3/4, 1984: 327-331.
41. „Sociologija i pokret za oslobođenje žena“, *Revija* (Osijek), br. 6/7, 1988: 597-606.
42. „Seksizam kao instrument u analizi ideologije polnih uloga“, *Kultura*, br. 80/81, 1988: 40-58.
43. „The Reception of Feminism in Yugoslav Social Theory“, *Frauen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft*, Die Fridrih Ebert Stiftung, 1989.
44. „Dvostruka prisutnost žena – snaga i slabost žena u masovnim medijima“, *Gledišta*, br. 1-2, 1990: 143-147.
45. „Slovenske žene danas“, *Žena*, br. 5-6, 1990.
46. „Telo kao ‘proces u toku’“, *Sociologija*, br. 2, 1992: 259-270.
47. „Bivša muškost i bivša ženskost bivših građanin biviše Jugoslavije“, *Sociološki pregled*, br. 1-4, 1992.
48. „Ex-citoyennes dans le ex-Yugoslavie“, *Peuples Méditerranéens, Yougoslavie: logiques de l’exclusion*, No. 61, octobre-décembre 1992.
49. „Intellectuelen hebben een mythische Servische identiteit gecrèerd“, *Filosofie Magazine*, No. 1, Jaargang 1, October 1992.
50. „Nacionalizam, patrijarhat i rat“, *Republika*, br. 65, 1-15 April, 1993: 26-28.
51. „Nationalism, War and Gender“, *SCRIPT*, Frau Literatur Wissenschaft im alpen\adriatischen Raum, No. 3, mai 1993.
52. „Novija feministicka kritika patrijarhata: relativizacija univerzalizma“, *Sociologija*, br. 1, 1993: 107-122.
53. „Ex-citoyennes dans le ex-Yugoslavie“, *Chronique féministe, Numero Special: Viols et violences en ex-Yougoslavie*, Université des femmes, juin/ juillet 1993.
54. „Nationalism, Patriarchy And War In Ex-Yugoslavia“, *Women’s History*, 3.1, 1994: 115-117.

55. „From State Socialism to State Nationalism: The Case of Serbia in Gender Perspective“, *Refuge – Canada’s Periodical on Refugees*, Vol. 14, No. 3, June-July 1994.
56. „Nasjonalisme, Patriarkat og Krig: essay fra Bosnia“, *Utflukt*, No. 1, 1994.
57. „Ex-citoyennes dans l’ex-Yugoslavie“, *Transitions en Europe de l’Est: main-d’oeuvre et citoyennes de seconde zone*, *Cahiers du GEDISST*, Institut de recherche sur les sociétés contemporaines & Centre national de la recherche scientifique, No. 12, 1995.
58. „Opozicija priroda/kultura kao ‘prirodna’ definicija i interpretacija polne razlike – Lévi-Straussova projekcija iskona kulture kao društveni ugovor između muškaraca“, *Ženske studije*, br. 1. Vol. 1, 1995: 155-194.
59. „L(ydia) S(klevicky)“, *Kruh i ruže*, br. 3, zima/proleće 1995.
60. „How to Become a ‘Real’ Serbian Woman“, *War Report*, No. 36, September 1995.
61. „Problem odnosa priroda/kultura i mogućnost zasnivanja antropologije (epistemološke) prošlosti“, *Sociologija*, Vol. XXXVII, br. 3, 1995: 277-300.
62. „Lydia Sklevicky ili mape alternativnih strategija“, *Ženske studije*, br. 8-9, 1997:
63. „Psychanalyza a feminizmus: Razhovor s Juliet Mitchell“, *Aspekt*, No. 2, 1997.
64. „Spisateljica i njena sjena“, *Erasmus: Časopis za kulturu demokracije*, br. 20, travanj 1997.
65. Biljana Kašić i Žarana Papić, „Rodove Stereotypy v predvojnovoj, vojnovoj a povojnovoj realite byvalej Juhoslavie“, *Aspekt*, No. 2, 1998.
66. „Komunizam, nacionalizam i tijelo drugog“, *Revija slobodne misli*, br. 19-20, 1999: 5-7.
67. „Kosovo War, Feminists and Fascism in Serbia“, *Dossier WLUML (Women Living Under the Muslim Laws)*, No. 23/24, 2001: 144-152

68. „Kosovostrid, femínistar og fasisimi í Serbíu“, *Afkimar*, 2001. https://afkimar.hi.is/05_kreakjur/greinar/brennid_papic_kosovostrid.htm
69. „Europa nakon 1989: etnički ratovi, fašizacija života i politika tijela u Srbiji“, *Treća*, br. 1-2, vol. III, 2001.
70. „Çfarë janë studimet gjinore?“, *Sfinga*, Nr. 7, 2004: 105-116.
71. „Nacionalizmi, patriarkalizmi dhe lufta në ish – Jugosllavi“, *Sfinga*, Nr. 7, 2004: 117-120.
72. Жарана Папик, „Опозицијата природа/култура како „природна” дефиниција и интерпретација на половата разлика – Леви-Стросовата проекција на исконот на културата како општествен договор меѓу мажите“, *Идентитети/Identities*, elektronski broj 2007.
73. „Ethnic wars and fascisation of social life in Serbia“, *Transeuropeennes*, No. 23, 2009.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.7 Папић Ж.
141.72
305-055.2(497.11)

ПАПИЋ, Жарана, 1949-2002

Žarana Papić : tekstovi 1977-2002 /
Žarana Papić ; [uredile Adriana Zaharijević,
Zorica Ivanović i Daša Duhaček]. - Beograd :
Fakultet političkih nauka, Centar za studije
roda i politike : Rekonstrukcija Ženski fond
: Žene u crnom, 2012 (Novi Sad : Artprint). -
419 str. : slike Ž. Papić ; 20 cm

Tiraž 1.000. - Str. 9-28: Feministička
kritička misao Žarane Papić / Adriana
Zaharijević, Daša Duhaček i Zorica Ivanović.
- Napomene i bibliografske reference uz
tekst. - Bibliografija Žarane Papić: str.
413-419.

ISBN 978-86-84031-54-1

а) Папић, Жарана (1949-2002) б)
Феминизам с) Родна равноправност - Србија
COBISS.SR-ID 193034252