

# Mali kompendij mažuranićologije. Uz knjigu Ivane Brlić-Mažuranić, Moji zapisci: dnevnici, memoari, molitve, putni i drugi zapisi, Sabrana djela Ivane Brlić-Mažuranić, svezak 6. Priredio Mato A ...

---

Zima, Dubravka

Source / Izvornik: **Treća : časopis Centra za ženske studije, 2018, XX, 47 - 53**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:019843>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-22**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)



# TREĆA

TREĆA, BR. 1-2, VOL. XX, 2018.



# SADRŽAJ

**Nataša Govedić: TRAJANJE ČASOPISA I DRAGOVOLJNI RAD FEMINISTKINJA U KULTURI**

## ESEJI

**Suzana Marjanić, Goran Đurđević i Marijeta Bradić: EKOFEM-RETROVIZOR O/U TREĆOJ: ESEJISTIČKI**

**Dorotea Šušak: TIJELA TREĆE I OPRESIVNOST STVARNOSNO-IZVEDBENE RETORIKE U ARTIKULACIJI ŽENSKJE TJELESNOSTI I REPRODUKCIJE**

**Marijana Hameršak: POST-GLOSA O POLITIKAMA MAJČINSTVA**

**Maja Profaca: ASPEKTI STRUKTURALNOG NASILJA U RETROSPEKTIVI**

**Nataša Govedić: POLITIKA TRANS/SESTRINSTVA ILI SRODNOSTI, DRUGARSTVA I FEMINISTIČKE SOLIDARNOSTI (UMJESTO RETROSPEKCIJE)**

## RECENZIJE

**Dubravka Zima: MALI KOMPENDIJ MAŽURANIĆOLOGIJE**

**Marija Geiger Zeman: ŽENSKO MAPIRANJE BALKANA: PRILOG „PORODNJAVANJU BALKANIZMA“**

**Arijana Herceg Mićanović: TEKST KAO ŽIVOT, ŽIVOT KAO TEKST**

**Jana Hodžić: DVANAEST STUDIJA SLUČAJA ANTIRODNIH KAMPANJA U EUROPI**

**Biljana Kašić: O ETNOGRAFIJI SVEUČILIŠTA ILI FEMINISTIČKA PROIZVODNJA ZNANJA S OBZIROM NA ODNOS MOĆI**

**Ervina Dabižinović: ISTRAŽIVANJE ŠEZDESET GODINA AKTIVNOG ŽENSKOG SVEŠTENSTVA U VOJVODINI**

**Leopold Rupnik: O KULTURNOJ TRAUMI (NE)REPREZENTACIJE ŽENA I RADIKALNOM (SAMO) REPREZENTIRANJU**



---

## TRAJANJE ČASOPISA I DRAGOVOLJNI RAD FEMINISTKINJA U KULTURI

---

**Nataša Govedić**

---

*Colo, colere, colui, cultum, lat. = poštovati, njegovati, nastanjivati, poticati rast, kultivirati, stvarati kulturu.*

*Treća* nije dobila financijsku potporu Ministarstva kulture, niti Gradskog ureda za kulturu za 2018. godinu. Nisu je dobili ni mnogi drugi kolegice i kolege u izdavačkoj djelatnosti, a među „zatrtime“ kontinuitetima iz 2018. godine naročito se isticao iznimno kvalitetan časopis *Gordogan*, koji je ubrzo pokrenuo vlastitu kampanju za *crowdfunding* i uspio se pomoću donacija čitatelja održati na životu. No mnoge umjetnice i umjetnici, znanstvenice i znanstvenici, čiji su projekti godinama činili demokratsku osovinu hrvatske kulture, odbijeni su po kratkom postupku i nisu se brzo osovili na noge. Ionako potplaćeni autorski rad za mnoge je prerastao u potpunu autorsku tišinu.

K tome, naša sredina pamti zatiranje *Ferala* i *Zareza*, kao i goleme bitke za preživljavanje nezavisnih portala i nezavisnih medija, što znači da rješenja za emancipatorske časopise ne mogu biti ni kratkoročna ni vezana za strategije prikupljanja novca za kulturu iz privatnih građanskih fondova. U svim sredinama koje stvaraju demokratske kriterije javnih medija, feministički časopis je već odavno *izborena bitka* od koje se ne odustaje. U našoj sredini, to je bitka koju stalno iznova treba ponovno vojevati, obzirom da prioriteti Ministarstva kulture po pitanju financiranja nigdje nisu javno deklarirani, ali zato su njihove političke odluke neobično vezane za zatiranje kritičkih medija.

*Treća* je stoga izabrala radnu kritiku hrvatske politike financiranja javnih medija: raditi dragovoljno na novom broju i na njegovu online izdanju; objaviti broj na matičnim stranicama Centra za ženske studije (unatoč manjku sredstava); odbiti gestu političkog ušutkavanja i zadržati pravo na javnu riječ feminističke analitičke orijentacije.

Štoviše, odlučile smo da će taj „nepodržani“ broj biti prilika za različite oblike refleksija i samorefleksija na temu što znači biti feministkinja i sudjelovati u radu ovog feminističkog časopisa, što znači raditi potplaćeno i unatoč tome upravo slaviti dvadesetogodišnjicu trajanja na domaćoj javnoj sceni i što znači boriti se za časopis koji *nije samo* znanstven (samim time i diskurzivno specijaliziran, samim time i zatvoren širem krugu čitateljstva), nego inzistira i na inkluzivnosti tema i jezika, odnosno ostaje otvoren širem krugu građanskih i aktivističkih čitateljica i čitatelja, jer mu je namjera i stalna vrsta kulturalne edukcije.

Osim toga, nastavak rada vidjele smo i kao priliku za restrukturiranje same redakcije. *Treća* je časopis Centra za ženske studije koji ima i edukacijski program, dakle njezino postojanje otvara mogućnost pisanja mladim polaznicama i polaznicima, otvarajući kritičku javnu platformu mladim kolegicama i kolegama.

Ne čini nam se poštenim od toga odustati.

Pred sam završetak našeg broja, kolegice iz BLOK-a pokrenule su inicijativu DOSTA JE REZOVA! čiji su ciljevi vezani upravo za zahtjev da se kultura ne financira samo kao komercijalna djelatnost i da se samim time prestane forsirati logika „komercijalne konkurentnosti“ među umjetnicima i udrugama, koja stalno dovodi do toga da svi ispadaju iz igre, jer nitko nije plaćen toliko malo, koliko malo Ministarstvo može izdvojiti za kulturu. Drugo, inicijativa koja je u međuvremenu prerasla u zajedničku platformu pod nazivom DOSTA JE REZOVA! traži i porast izdvajanja novca iz državnog proračuna za kulturu sa sadašnjih jedan, na tri posto. Za takvu inicijativu ima mnogo razloga, među kojima je najznačajnije uspostavljanje održivosti profesionalnosti radnica i radnika u kulturi, koja se podcjenjuje u korist obilato financiranog turističkog kvazikulturnog zabavljaštva. Na kulturnom planu, Hrvatska postaje zemlja najjeftinije kulturne ponude: turističkog spektakla i zabavljaštva, „uvijek istih priča“ ili Avenue Mall kinematografije, ljetnih gaža na terasama, propalih knjižara i knjižnica, propale nezavisne kazališne i plesne scene, propalih muzeja i izložbenih prostora, zamrle kvartovske kulture. Drugim riječima, Hrvatska postaje zemlja kulturnog vakuuma. Zbog toga je važno što je platforma DOSTA JE REZOVA! tražila i nove uvjete rada, u kojima umjetnici i umjetnice (kao i sve radnice i radnici u kulturi) mogu doista živjeti od svog rada, primati *adekvatnu* plaću, kao i imati socijalnu i sindikalnu zaštitu umjesto kratkoročnog, projektnog financiranja. Opet, u mnogim zemljama Europske unije, ovaj je pristup zagaraniran. Četvrto, zatražili su obnovu postojeće hrvatske kulturne infrastrukture (od kvartovskih kulturnih centara do zapuštenih megainstitucija). I peto: javno financiranje neprofitnih medija u svrhu obnove i održavanja demokratske javnosti. Ovih pet zahtjeva je temelj održive kulture bilo koje zemlje, dakle mogli bi poslužiti i kao platforma osviještene političke stranke.

Časopis *Treća* podržava inicijativu DOSTA JE REZOVA! u cijelosti njihovih zahtjeva. Štoviše, neke bismo željeli i pridodati:

Ministarstvo kulture, kao dio mreže europskih inicijativa za promicanje ženskih prava, ima političku obavezu osigurati kontinuitet feminističkim časopisima kao jamcu zagovaranja rodne ravnopravnosti u regiji.

Sva tijela financiranja kulture u Hrvatskoj moraju razviti posebnu osjetljivost prema manjinskim pravima, glasilima i potrebama marginaliziranih društvenih skupina.

Financiranje mora postati rezultat proklamiranih kriterija, dok odluke profesionalnih vijeća i njihova pisana, transparentna javna objašnjenja moraju postati svima dostupna.

Ako mi ne budemo ustrajali na jeziku profesionalizacije rada u kulturi, profesionalizacije neće biti. Vječito ćemo slušati o tome kako „nikome ne treba“ umjetnost, svima „treba“ samo zabava. Pritom nisam primijetila da zabava stvara išta osim zarade, koja se isto onoliko lako zaboravlja, koliko se lako i troši. Kultura, tome nasuprot, nije potrošna roba. Časopisi nisu potrošna roba. Knjige, predstave, izložbe i koncerti nisu potrošna roba. Njihova radikalna *vrijednost promišljanja* treba ne samo današnjim trgovcima, nego i generacijama koje će tek stupiti na javnu scenu.

Zbog toga i biramo trajanje časopisa.

Kao feminističkog javnog foruma.

S naglaskom na otvorenim vratima i otvorenim mogućnostima rasta, a ne zamiranja.

---

# ESEJI

---





### Suzana Marjanić, Goran Đurđević i Marijeta Bradić

---

Prvi broj časopisa *Treća* objavljen je pred sam kraj 1998. godine. U vrijeme nastanka časopisa u našem kulturokrugu nije bilo interdisciplinarnog časopisa za feminističku teoriju i istraživanja spolnih/rodnih identiteta kao ni istraživanja ženskog likovnog, teorijskog i aktivističkog angažmana. Časopis je u svojim počecima posebnu pažnju, kako je to prvotno uredništvo (članice uredništva prvoga broja: Rada Borić, Nadežda Čaćinović, Ina Nerina Gattin, Sanja Iveković, Biljana Kašić, Ljiljana Kolešnik, Nela Pamuković, Maja Uzelac; urednica prvoga broja: Željka Jelavić) kreiralo, poklanjao upravo ženskom umjetničkom stvaralaštvu kao kritičkom mjestu propitivanja ženskog mjesta u društvu i ženskog identiteta. U časopisu su tekst i vizualni prilozi bili jednako angažirani; likovno nije bilo tek puka ilustracija, dodatak, možemo reći da je vladao svojevrsni hermeneutički krug slike i riječi. Usprkos svemu, časopis je 2018. godine ukinut, bez dotacija; dakle, dvadeset godina nakon pokretanja.

U naslovu *Treća* krije se potraga za onim trećim subjektom, za prekoračivanjem binarne opozicije muškog i ženskog i pomicanja granica identiteta, također i za iskorakom u premošćivanju krutih disciplinarnih granica, težnja prema multi-/inter-/transdisciplinarnim pristupima. Osobno me to razmatranje o multi-/inter-/transdisciplinarnom pristupu/pristupima nekako usmjeravalo prema knjizi *Pomirenje: jedinstvo znanja* (*Consilience: The Unity of Knowledge*, 1988.) Edwarda O. Wilsona, američkoga biologa i prirodoslovca, koji već podnaslovno upućuje na apsolutnu unifikaciju znanja, o najvećem pothvatu uma koji čini sjedinjenje prirodnih i humanističkih znanosti te tzv. *Jonske čarolije*.

Pored toga, ideja je časopisa bila u tome da se čitateljima/čitateljicama ponudi i raznolikost pristupa. U jednom od brojnih razgovora članica redakcije očitivalo se i to da se *Treća* može čitati, kako se to prisjeća Tea Škokić, jedna od članica prvoga uredništva časopisa *Treća*, i kao akronim:

T – eorija

R – azgovori

E – seji

Ć – akule

A – analize,

što je i odgovaralo prvotnoj ideji časopisa – željelo se da časopis bude angažiran, kritičan, analitičan, ali nikako akademski krut i uštogljen, dakle, svakako, da ponovo prizovem i osobnu neku priču – s Wilsonovom *Jonskom čarolijom*.

I nadalje prisjećanjem Tea Škokić: „Kako je u to vrijeme bila pokrenuta biblioteka *Druga* kod još jednog specijaliziranog izdavača Ženske infoteke, to nam se baš učinilo i zgodnom dosjetkom da nastavljamo novim izdanjem ženski niz.“

I promocija prvoga broja *Treće* bila je 1999. godine u podrumskim prostorijama Dječjeg odjela Gradske knjižnice na Starčevićevom trgu u Zagrebu (promotorice: Andrea Zlatar, Nadežda Čačinović i Tea Škokić), gdje je uvodno Tea Škokić kao urednica drugoga broja na temu *Feministička teologija i kultura nenasilja* istaknula:<sup>1</sup> „Danas, ako niste prisutni u javnosti, u medijima, kao da ne postojite. Prisutni možete biti na dva načina: da vas intervjuiraju, traže za mišljenje ili da objavljujete i komentirate u novinama i časopisima. Drugi je način da pokrenete vlastiti časopis. Nakon četiri godine Ženski studiji postoje i na taj drugi način. Imamo *Treću*.“

U kontekstu navedene *Jonske čarolije* zajedno s Goranom Đurđevićem, polaznikom Obrazovnoga programa Centra za ženske studije u Zagrebu, i Marijetom Bradić, poslijediplomantice na poslijediplomskome doktorskom studiju Znanosti o književnosti, dramaturgije i teatrologije, filmologije, muzikologije i studija kulture na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, kojoj su upravo dva ekofem. broja *Treće* pripomogla u oblikovanju klimatološke teme, prisjećam se začetaka ekofeminizma u našem kulturokrugu, a za što je upravo zaslužan časopis *Treća* i njegova začetnica Karmen Ratković kojoj pripada inicijalna uloga u predavačkoj praksi ekofeminizma u Centru za ženske studije u Zagrebu, gdje kao jedna od suosnivačica spomenutoga Centra od njegova osnivanja vodi kolegij o ekofeminizmu i dubinskoj ekologiji. U početku je Karmen Ratković, točnije – 1995. godine u okviru eksperimentalnoga programa, spomenuti kolegij pod nazivom „Ekofeminizam i dubinska ekologija“ vodila zajedno s Vesnom Teršelič.

Naime, u većim razmjerima ekofeminizam u naše kulturne prostore ušao je tek tematskim brojem *Treće* o ekofeminizmu iz 2000. godine, što ga je uredila Karmen Ratković, a brojem posvećenom animalističkom, odnosno vegetarijanskom ekofeminizmu iz 2008. godine urednice *Treće* nastojale su propitati ulogu prava životinja u eko/feminističkim smjernicama te pokušati odgovoriti na pitanje zbog čega bi feminizam trebao biti angažiran u pokretu za prava životinja, za pripadnike eksploatirane grupe koji ne mogu sami organizirano prosvjedovati protiv načina na koji se postupa s njima. Osim toga, taj je animalističko-ekofeministički broj *Treće* pokazao da iako se ekofeminizam, među ostalim, odredio i kao pokret za prava, odnosno oslobođenje životinja, koji odbija prihvatiti patrijarhalnu dogmu o navodnoj prirodnoj dominaciji ljudi nad *drugim* životinjama, etika zagovora prava životinja u pojedinih se ekofeminističkih teoretičarki i teoretičara znatno razlikuje. Pritom su uslijedile i prve knjige o ekofeminizmu na hrvatskom bibliotečnom tržištu. Riječ je o knjizi *Kulturalni ekofeminizam: simboličke i spiritualne veze žene i prirode* Marije Geiger, objavljene 2006. godine, i knjizi *Mitski aspekti ekofeminizma* Mirele Holy, objavljene godinu dana kasnije.

U tome smislu kao našu prvu teoretičarku i predavačicu ekofeminizma možemo odrediti sada već i u enciklopedijskim formatima Karmen Ratković, koja je već u navedenom broju *Treće* iz 2000. godine, posvećenom ekofeminizmu, ponudila preglednu definiciju ekofeminizma, odnosno ekološkoga feminizma kao društvenoga i političkoga pokreta koji svoj nastanak duguje feminizmu i ekologizmu. Odnosno, kao što je nadalje naglasila Karmen Ratković da ekofeminizam nije puki spoj feminizma i ekologije, već da je riječ o svojevrsnom meta-feminizmu. Odnosno, njezinim određenjem: *Pod utjecajem pokreta za zaštitu okoliša ekofeminizam proglašava duboku manjkavost dotadašnjih feminističkih*

<sup>1</sup> Osobno navodim sjećanje iz tih davnih dana da upravo zahvaljujući kolegici Tei Škokić i ulazim svojim prvim tekstom u *Treću*. Riječ je o tekstu „Zaštitna sredstva protiv more kao žensko-niktomorfnog demona“ u okviru kojega sam analizirala hrvatska pučka vjerovanja o mori, a kojim sam otvorila, a kasnije i nastavila (isto tako na stranicama *Treće*), što se tiče vila i vještica, iščitavanja navedene mitske ili nadnaravne feminine trijade, i to u ekofeminističkoj niši.

*analiza: odnosno, razotkriva da feminizam posvećuje malo ili nimalo teorijske ili aktivističke pažnje problemu okoliša i brizi za prirodu.*

Naime, tim tematskim brojem *Treće*, nakon tematskoga broja o ekofeminizmu iz 2000. godine (ur. Karmen Ratković, *Treća*, 2/2), nastojale smo, kao što sam već naglasila, a možda nije loše ponoviti, propitati ulogu prava životinja u eko/feminističkim smjernicama te pokušale odgovoriti na pitanje zbog čega bi feminizam trebao biti angažiran u pokretu za prava životinja, za pripadnike eksploatirane grupe koji ne mogu sami organizirano prosvjedovati protiv načina na koji se postupa s njima. Svakako ponavljam kako je *Treća* i prije u svojim tematskim blokovima objavljivala priloge (npr. Klopotan, 2004) i prijevode (npr. Birke, 2004) s područja animalističkoga ekofeminizma. Tako smo u broju *Treće* posvećenom animalističkom ekofeminizmu dokumentirale kako se kontekst veganskoga ekofeminizma može usložniti, kao npr. u slučaju Carol J. Adams, koja sebe ne određuje ekofeministkinjom, već feminističko-vegetarijanskom teoretičarkom jer ističe kako se u novije doba pojavljuju feministički pristupi animalističkoj etici koji ne pripadaju etici skrbi, a uključuju postmodernistički pristup kao što je to npr. pristup Donne Haraway, i nadalje kao što je to i ekofeministički pristup Karen J. Warren i Val Plumwood. Tako za razliku od Carol J. Adams, koja je usmjerena i aktivistički prema životinjama, odnosno neljudima, kako ih određuje feministička teoretičarka i aktivistica za prava životinja Joan Dunayer, koja izražava sumnju u postmodernističku animalističku antropologiju Donne Haraway, predstavnici viševrne etnografije upravo polaze od istraživanja Donne Haraway i ističu da njezine knjige daju ključno polazište za *species turn* (vrsni obrat) u antropologiji, i pritom se pozivaju na njezino određenje iz knjige *When Species Meet* gdje zapisuje da je *postajanje/becoming* (u smislu Deleuzeova i Guattarijeva *postajanja životinjom*) uvijek *postajanje s/sa (becoming with)*. Pritom Haraway kritizira njihovu koncepciju *postajanja (životinjom)*, i to upravo zbog njihove mizoginije, straha od starenja i neradoznalosti prema stvarnim životinjama.<sup>2</sup>

Naime, ekofeminizam razotkriva dubinske paralele između podčinjenosti žena u društvu, kao i degradacije prirode s obzirom na dominantni dualizam između razuma i osjećaja, kao i ideologijske hijerarhije npr. muškoga spola nad ženskim, kulture nad prirodom, tzv. bijelih pripadnika ove Zemlje nad tzv. crnim, tzv. Drugim pripadnicima. Jedan od brojnih primjera isključivanja žena i životinja iz patrijarhalnoga društva možemo tako osvijetliti, točnije zamračiti školskim primjerom, koji se, istina, u školskim udžbenicima i ne ističe: tako je Aristotel u *Nikomahovoj etici* isključio žene i životinje iz sudjelovanja u moralnom životu, kao što je, uostalom, smatrao da vlast ljudi nad životinjama treba proširiti na robove i žene. Ukratko: ekofeminizam istražuje tri velika dominantna hijerarhijska -izma: seksizam, rasizam i specizam, pri čemu posljednje navedeni -izam označava, u određenju američke teoretičarke prava životinja i feministkinje Joan Dunayer, *diskriminaciju na osnovi vrste*. Odnosno, ekofeminizam tvrdi da su kapitalistički i patrijarhalni sustavi koji dominiraju svijetom utemeljeni na trostrukoj dominaciji – na dominaciji nad zemljama Trećega svijeta, nad ženama i nad prirodom. Pritom spomenimo da se ekofeministička ideja o srži dominacije i eksploatacije razlikuje od ideja dubinske ekologije tvrdnjom da uzrok degradacije okoliša nije u antropocentrizmu, vladavini ljudske vrste, već u patrijarhalnom androcentризmu te iako je zbog navedene tvrdnje ekofeminizam često proglašavan androfob(ič)nim pokretom, njegovo je razotkrivanje potlačivanja onih koji nemaju pravo na vlastitu istinu, a naročito Trećega svijeta ipak uključilo u svoje redove i brojne pripadnike drugoga spola.

Završno ističem ulogu Nikole Viskovića oko poticanja i ekofeminizma u našem kulturokrugu s obzirom na poglavlje „Žene su s vama“ zooetičke knjige *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji* (1996), gdje ističe kako povezanost ženskog i životinjskog pitanja nije slučajna te stoga

<sup>2</sup> U ovome dijelu koristila sam svoja istraživanja s obzirom na naslovnu odrednicu tekstualnoga retrovizora iz svoga teksta (Marjanić 2017).

dosljedno postavljeno pitanje ravnopravnosti žena povlači svakako za sobom i postavljanje pitanja o pravima životinja. Naime, svi se ekofeminizmi koji se protežu na toj tapiseriji pokreta od spiritualnoga do političkoga ekofeminizma slažu da je svim oblicima opresije zajedničko to što počivaju na patrijarhatu, odnosno, androcentričnom trojstvu opresije koje čine rasizam, seksizam i specizam (vrsni rasizam).<sup>3</sup> Kao svojevrsnu posvetu tim dvama ekofeminističkim nastojanjima *Treće* podsjetila bih (fragmentarno) na antologije koje su etički spajale nišu ekofeminizma i animalizma. Tako je 1993. godine zbornik radova *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, što ga je uredila Greta Gaard, objavljen kao prva animalističko-ekofeministička antologija. Naime, u vrlo kratkom uvodu tome zborniku spomenuta ekofeministkinja ističe kako je zbornik nastao kao odjek nastojanja započetog 1989. godine na godišnjoj konvenciji NWSA (National Women's Studies Association) te kako u to doba nije bilo teorijske literature koja bi omogućila osvještavanje poveznica za žene koje djeluju u pokretima za zaštitu okoliša, za oslobođenje životinja i feminističkom aktivizmu, i upravo je navedeni zbornik oblikovala kao pokušaj da se sagradi moguća poveznica između ekofeminističke teorije i prakse (Gaard 1993, vii).

Kao noviji zbornik radova koji spaja ekofeminizam i animalizam navodim zbornik *Sister Species: Women, Animals and Social Justice* iz 2011. godine, gdje urednica Lisa Kemmerer u uvodniku navodi kako je u područje ekofeminizma *kročila* s knjigom Karen Warren, no ostala je zgrožena, shvativši da je autorica iz svojega razmatranja u potpunosti isključila neljudske životinje (Kemmerer 2011). Svi ti zbornici radova dokumentirali su zašto su prava životinja i feminističko pitanje. Dobro je poznato da industrijsko stočarstvo, čak i ono koje se naziva „sretnim farmama“, provode institucionalizirani prisilni seks i nasilje. Naime, ženske životinje žive živote kontinuiranog silovanja i stalnih trudnoća, a kada su *istrošene*, završavaju u klaonicama. *Stalci za silovanje (rape racks)* stvarni su industrijski termin za spravu kojom se obuzdavaju životinje prilikom oplodavanja; koriste se da bi se omogućile konstantne trudnoće kod životinja kao što su krave ili svinje i da bi kokoši proizvodile ogromne količine jaja.<sup>4</sup> „Ako smo feministice, ne možemo koristiti tijela silovanih i mučenih neljudskih životinja dok se istovremeno borimo protiv kulture silovanja,“ aktivistički je poklič animalistica/feministica.

Trenutno, nalazimo se u epicentru globalnoga užasa, koji npr. sociolog Dražen Šimleša određuje kao stanje *Četvrtoga svjetskog rata*,<sup>5</sup> kojemu svjedočimo u općoj politici i kulturi straha, da uporabim sintagme sociologa Franka Furedija, kada nam se medijski neprestano prijeti novim globalnim, apokaliptičkim uništenjima, koja su uostalom davno započela – riječ je samo o transformaciji Drugog svjetskog rata na niz lokalnih ratova koji globalno čine mrežu rata samoprozvanoga svjetskoga policajca protiv tzv. terorizma. Riječ je, kao što godinama, desetljećima svjedočimo, o nizu lokalnih i regionalnih ratova koji se svode na osvajanje novih tržišta i prisvajanje tuđih zaliha nafte i plina.

3 Naime, tvorac je pojma *speciesism* – u analogiji s pojmovima kao što su rasizam i seksizam – Richard D. Ryder, britanski psiholog i jedan od pionira suvremenoga oslobođenja životinja i pokreta za prava životinja, godine 1970. u letku istoga naziva.

4 „Is Your Food a Product of Rape?“ (<https://www.peta.org/features/rape-milk-pork-turkey/>)

5 Termin „Četvrti svjetski rat“ je naziv koji su primijenili zapatisti, a definicija savršeno opisuje stanje suvremenosti nekropolitika i kulture straha. Naime, Treći svjetski rat vodi se za prisvajanje zaliha energije, a Četvrti svjetski rat bit će rat za vodu i za osnovne biološke resurse, kao što je to demonstrirala, primjerice, u svojoj knjizi o ratovima za vodu Vandana Shiva.

## LITERATURA

- Birke, Lynda. 2004. „Feminizam, životinje i znanost.“ *Treća* 6, br. 2: 128-161.
- Gaard, Greta. 1993. „Preface.“ U: *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- Kemmerer, Lisa. 2011. „Introduction.“ U: *Sister Species. Women, Animals and Social Justice*. Urbana – Chicago – Springfield: University of Illinois Press.
- Klopotan, Snježana. 2004. „Identiteti feministkinje i aktivistice za prava životinja.“ *Treća* 6, br. 2: 282-291
- Marjanić, Suzana. 2017. „‘Na čemu si ti?’ Primjer viševrsne etnografije/antropologije životinja i veganskoga ekofeminizma/feminističko-vegetarijanske teorije.“ *Narodna umjetnost* 54, br. 2.

## TREĆA SREĆA: KAKO JE TREĆA OBLIKOVALA MOJ POGLED NA ZELENE POLITIKE I EKOPEMINIZAM

Goran Đurđević

Postmoderna je uvela značajne promjene u akademski, znanstveni i umjetnički život i stvaralaštvo u svijetu. Jedna od najznačajnijih promjena je otvaranje prema novim granama, disciplinama i područjima što je dovelo do reforme humanističkih i društvenih znanosti. Pristupi dekonstrukcije, analize sadržaja i diskursa zasigurno su omogućile velike misaone obrate koji su udahnuili novi život brojnim znanostima. Na novoj su se mapi prikazala nepoznata i egzotična područja kao što su feminizam, mirotvorstvo, ekologija (u vidu zelenih politika, ekološke humanistike itd.). Sa sigurnošću mogu reći da sam pravo dijete postmoderne budući da sam najviše zainteresiran za navedene pravce i različite teorijske koncepte kao što je ekofeminizam, o čemu sam aktivno pisao, istraživao, držao predavanja i radionice, suuredio zbornik o ekofeminizmu i radio na doktorskom istraživanju i budućoj disertaciji.

Moj rad na ovim temama nedvojbeno ne bi bio moguć bez časopisa *Treća*, jednog od rijetkih časopisa koji je na hrvatskom jeziku objavljivao domaće i strane ekofeminističke autorice i autore. Pamtim prvi ekofeministički broj *Treće* iz 2000. godine koji je uredila Karmen Ratković sa sjajnim priložima i prijevodima ključnih ekofeministica i ekofeminista poput Vandane Shive, Marti Kheel, Val Plumwood i mnogih drugih. Nekoliko godina kasnije (2008.) uslijedio je „domaći“ ekofeministički broj pod uredništvom Suzane Marjanić i Nataše Govedić u kojemu su svoje tekstove objavile Ivanka Buzov, Marija Geiger Zeman, Mirela Holy, Hrvoje Jurić i drugi. Između ta dva broja ekofeminizam je povremeno bio zastupljen u *Trećoj* (npr. kroz tekstove Suzane Marjanić, Karmen Ratković, Mirele Holy). Time je *Treća* postala (i ostala) izdavačko mjesto gdje je moguće kontinuirano pronaći i pročitati ekofeminističke tekstove. Svoj sam ekofeminizam mogao izgrađivati kroz teorijsku i praktičnu razinu (organizacijom pojedinih događanja, studentskim radom na Ženskim studijima, posjetom ekofeminističkim grupama *Gea Viva* i *Zemlja za nas*).

Osim ekofeminističkih tema, u *Trećoj* sam nalazio poticajne radove za široko područje zelenih politika. Otvorio sam svoja promišljanja prema medijima i ekološkim te feminističkim temama (radovi Nenada Hrgetića, Mirele Holy, Suzane Marjanić), etičkim i filozofskim problemima pristupa zelenim politikama (Hrvoje Jurić, Karmen Ratković), biopolitici (Marina Gržinić), životinjama i povezanošću s feminizmom (Lynda Birke, Suzana Marjanić). Korišteni radovi iz *Treće* pomogli su mi u oblikovanju mojih istraživačkih interesa, učvršćivanju promišljanja i razvoju metodologije znanstvenih i popularnih radova. Nedvojbeno su mi radovi u *Trećoj* pomogli u kreiranju vlastita puta istraživanja zelenih politika i otvorili mi široka vrata prema subdisciplinama zelenih politika. Ovo je samo kratki pregled dijela radova u časopisu *Treća* o zelenim politikama i ekofeminizmu.

Za malu zemlju poput Hrvatske koja nema usustavljena feministička niti ekofeministička istraživanja časopis *Treća* koji okuplja ključna regionalna imena uz dodatak prijevoda autorica i autora iz cijelog svijeta veliko je blago i značajan izdavački pothvat. Podcrtavam da je izdavač neprofitna udruga Centar za ženske studije što zaslužuje dodatnu pažnju i pohvalu. Za nas, mlađu generaciju znanstvenica i znanstvenika, studentica i studenata, istraživačica i istraživača te

čitateljica i čitatelja koji se bavimo ekofeminizmom, *Treća* je početno mjesto na kojemu su objavljeni ključni radovi najvažnijih autorica i autora. Želio bih da *Treća* ostane takvo mjesto gdje ćemo i mi (aktualni istraživači i istraživačice te buduće i budući koji tek dolaze) dobiti šansu u budućnosti objavljivati u *Trećoj*. **NAKON DVA EKO-FEMINISTIČKA BROJA, OD KOJIH ZADNJI DATIRA PRIJE VIŠE OD DESET GODINA, VRIJEME JE ZA TREĆI EKO-FEMINISTIČKI BROJ TREĆE. NADAM SE TREĆOJ SREĆI.**



## TREĆA O KLIMATSKIM PROMJENAMA I EKOLOŠKOJ KRIZI

**Marijeta Bradić**

Složeni okolišni problemi, među kojima klimatske promjene zasigurno zauzimaju najveći dio, zahtijevaju interdisciplinarna rješenja. Odcjepljivanje znanstvenih činjenica od političkih, društvenih, kulturnih i drugih formi koje klimatski problemi poprimaju u različitim zajednicama, pokazalo se politički neučinkovitim. Prepoznavanje toga problema očitovalo se i u vidu formiranja pojedinih pluralističkih i multidisciplinarnih inicijativa i pokreta kao što su ekokritika, ekofeminizam i kulturna animalistika koje polaze od pretpostavke da suradnja prirodnih i humanističkih znanosti može doprinijeti boljem razumijevanju zamršenih odnosa čovjeka i okoliša.

Moji su interesi izrasli upravo iz navedene klime i, u okviru poslijediplomskoga doktorskog studija Znanosti o književnosti, dramaturgije i teatrologije, filmologije, muzikologije i studija kulture na zagrebačkome Filozofskom fakultetu koji pohađam, usmjereni su na proučavanje prikaza klimatskih promjena i ekološke krize u suvremenoj književnosti, filmu i popularnoj kulturi u kontekstu diskursa o antropocenu. Pritom su logični teorijski okviri za ovu vrstu istraživanja ekokritika, kulturna i književna animalistika i posthumanizam.

U procesu formiranja vlastitih znanstvenih interesa, dva su broja časopisa *Treća* imala vrlo važnu ulogu, a to su tematski broj o ekofeminizmu iz 2000. godine i broj posvećen animalističko-ekofeminističkoj problematici objavljen 2008. godine. Riječ je o tekstovima koji ne samo da su onovremeno ispunili praznine u domaćoj znanstvenoj i stručnoj produkciji po pitanju kritičkoga čitanja okolišnih, ekoloških i klimatoloških tema, nego su i danas važni za svako istraživanje ekofeminističkih i animalističkih teorija i praksi. Mnogi od njih su mi ponudili osnovne smjernice za daljnja istraživanja i proširili uvid u već poznata područja. Počevši od prijevoda ključnih tekstova autorica poput Vandane Shive i Carol J. Adams, koje ističem kao posebno relevantne za moje područje, do vrijednih znanstvenih doprinosa domaćem terenu, *Treća* je obuhvatila probleme koji su ujedno lokalne i globalne vrijednosti. Osim toga, sudeći prema političkoj inertnosti po pitanju ublažavanja problema klimatskih promjena, kao i njihovu organiziranom negiranju od strane različitih interesnih skupina i konzervativnih medija koji posljednjih godina sve više uzimaju maha, ovi su tekstovi s vremenom dobili na većoj važnosti. Zahvaljujući navedenim tematicama koji okupljaju malobrojne domaće znanstvenike i znanstvenice od kojih su se mnogi/e u međuvremenu profilirali/e upravo u ovim područjima, imala sam priliku upoznati se s njihovim imenima i radom, što mi je, u konačnici, pomoglo i pri izboru za mentorstvo disertacije i time trajno obilježilo moj istraživački rad.

Goran Đurđević

\*

Pingvin cvokoće

Maj dv'je tisuće stote

Na Palagruži<sup>6</sup>



Foto: Marš za životinje, Zagreb, 8. prosinca 2018. Arhiv udruge Prijatelji životinja

Aktivisti/ice pozivaju građane da se pridruže povorci i pritom podsjećaju kako se ranije marširalo protiv rasizma i za prava žena, a danas se sve glasnije i jače maršira i za prava životinja.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Iz knjige Homo climaticum. Natječaj Zelene akcije i Bookse za klimatsku fikciju 2017. godine. Dostupno na: <http://www.booksa.hr/kolumne/zacitavanje/besplatni-homo-climaticum>

<sup>7</sup> Usp. <https://www.24sata.hr/news/drugi-mars-za-zivotinje-oni-imaju-pravo-na-zivot-bez-boli-603622>

---

## TIJELA TREĆE I OPRESIVNOST STVARNOSNO-IZVEDBENE RETORIKE U ARTIKULACIJI ŽENSKJE TJELESNOSTI I REPRODUKCIJE

---

Dorotea Šušak

---

„Svezali su mi ruke i noge i započeli proces kiretaže na živo. To je bilo...30 najmučnijih minuta u mom životu.“ Riječi saborske zastupnice Ninčević Lesandrić odzvanjale su sabornicom 11.10.2018., ali i danima poslije u vidu različitih medijsko-novinskih napisa, reportažno-televizijskih priloga i *prime-time* emisija. Vijest sam popratila neoprezno, prelistavajući virtualne stranice društvenih mreža na svom navodno pametnom telefonu u pauzama između predavanja. Kasnije navečer, ista me je vijest dočekala kada sam iscrpljeno, ali i posve besciljno sjedila u blizini TV-a. Vijest je daleko više začudila mene, negoli moju mamu koja je sjedila na suprotnoj strani dnevnog boravka. I dok sam ja pokušavala shvatiti kako je uopće moguće da netko nekoga (i to u 2018. godini) podvrgava i izlaže invanzivnom postupku bez odgovarajuće analgezije ili anestezije, ona je već prokomentirala kako je riječ o više-manje javnoj tajni i kako je vrlo poznato da je za anesteziju prilikom kiretaže nerijetko potrebno imati odgovarajuću vezu na bolničkom odjelu ili se očekivano revanširati liječniku u smislu novčane kompenzacije. Iako upoznata s mnogim sistemskim malverzacijama, nastavila sam se čuditi. Nastavila sam tako i nekoliko narednih dana.

Izvor moga čuđenja ili okidača napuštanja privatne naivnosti nije bio rezultat svjedočenja jednoj nepravilnosti ili propustu sustava pa čak niti refleksijama odgovornih – kao što je recimo ministrovo izražavanje sućuti zastupnici zbog gubitka, iako esenciju problematike uopće ne čini pitanje spontanog pobačaja ili docirajuće i eksplicitno šovinistički obojeno sudjelovanje ravnatelja KBC-a Zagreb u emisiji Otvoreno na HRT-u ili pak izjava splitskog ginekologa koji zastupničin iskaz procjenjuje lažnim i bezvrijednim. Trojica institucionalnih predstavnika, trojica u poziciji moći, trojica muškaraca, čak i refleksivno osiljenih na pacijentice, aktivistice, žene. Osiljenih na preko 400 svjedočanstava patnji pacijentica prikupljenih u ponovljenoj akciji Roda pod nazivom *#PrekinimoŠutnju*. Svjedočanstava koja ne svjedoče samo o patnjama i poniženju proživljenom tijekom stotina i stotina kiretaža, već i tijekom neanesteziranih biopsija, pobačaja ili šivanih postvaginalnih poroda. No, izvor okidača napuštanja moje naivnosti nije bilo čak niti to. Čuđenje je izazvala sistemska vulgarnost i ono što mi je uvijek daleko teže shvatljivo – vulgarnost osiljenog pojedinca. Vulgarnost se čini izvedbenom značajkom mnogih praksi društvenog nasilja, a poglavito onih rodno uvjetovanih u medicinskom i izvan medicinskog konteksta. U ljudskim zamišljajima i postupcima misaone alokacije i puta označitelja prema onome što je označeno, mnoge životne situacije poprimaju neke izvedbeno-tipske vizure. Slika reproduktivnog zdravlja žene tako je označena misaonom slikom na ginekološkom stolu svezane pacijentice čiji liječnik laže o tome

kako joj je dao anesteziju, „samo to ona zapravo nije osjetila“, a koja potom prerasta u sliku užasa i usklipa boli koji završavaju stišavanjima od strane medicinske sestre koja joj potom pomaže ustati i izaći iz ordinacije, sale ili boksa. Postoji nešto što bih mogla prozvati „kolektivnim situacijskim vokabularom“ specifičnim za različite tipove životnih situacija ili događaja. Situacijski je vokabular stvar kolektivne svijesti i nečega što bi moglo biti usporedivo s onim što Fischer Lichte naziva objektnim, odnosno intersubjektivnim dijelom značenja. Baš kao što postoje intersubjektivni dijelovi značenja, tako postoje i intersubjektivni situacijski vokabulari i pripadajuće atmosfere (većini nas zajednički), odnosno afektivnosti koje situacije prizivaju. Mnoge od nas vlastitu tjelesnost i reprodukciju poimaju kao situaciju i atmosferu prijetnje traumom, a ne kao neopterećeni dio vlastite ljudskosti. Društveno-medicinski tretman ženske boli razlikuje se od one muške. One u kojoj, recimo, ne pričamo o neanesteziranim biopsijama ili vazektomijama. Korak dalje, ne govorimo samo o reproduktivnom zdravlju, već i o onom cjelovitom. Različita statističko-javnozdravstvena istraživanja pokazuju kako se ženama (s ciljem obezbojenja različitih bolnih stanja) daleko češće propisuju psihotropni lijekovi, negoli muškarcima kojima se mnogo češće daju obični analgetici (i to bez obzira je li riječ o liječniku ili liječnici). Ženska se bolnost vrlo očito nerijetko označuje psihološki motiviranim stanjem nemoći izdržavanja boli ili čak hysterijom, dok se muška bol kolektivnim situacijskim vokabularom naprosto promatra i označava kao obični fiziološki impuls i prirodni simptom organizma u fizičkom stresu. Kako inače objasniti da će određeni liječnik/ca za bol u križima pacijentici propisati Normabel, a pacijentu recimo Ketonal? Na žensku se bol ponekad gleda kao na stanje hysterije, ponekad kao na stanje nužde i potrebe, a ponekad i kao trofejno iskustvo, čak i između žena samih. Usmene predaje porodičnog iskustva nerijetko imaju komentatorsku potrebu dokazati bol kao nužan dio porođaja, bez koje sam događaj kao da gubi na društvenoj vrijednosti. Na tom bi tragu svoje opravdanje mogle tražiti i inicijative koje potiču apsolutno prirodni porođaj te odbijanje epiduralne anestezije. Kao da bol može ili treba validirati dobro koje proizlazi iz iskustva trudnoće ili porođaja!

O širim pitanjima ženske tjelesnosti, različito instrumentaliziranim tijelima i njihovim traumama, trudničkom iskustvu i povezivim tematikama vrlo iscrpno progovaraju i brojevi *Treće* iz 2001. i 2002. godine pod nazivima *Tijelo 1.* i *Tijelo 2.* Tekstovi i njihove autorice koje ovim tekstom prizivam te koje doživljam određenim motivacijskim suputnicama svakako su onaj autorice Deborah Lupton pod naslovom *Tijelo u medicini* te oni autorice Nataše Govedić pod nazivima *Prepoznavanje i prerašavanje izvedbenog tijela* i *Tijeloduh trudnice, autobiografska crtica*. Spomenuti su mi tekstovi bili inspiracijom za različite okosnice promišljanja ovog teksta, ali i za konkretne potrebe širenja ove tematike te transponiranja iste u društveno aktualne momente koji zauzimaju moju intelektualnu i emocionalnu pažnju.

Nastavljajući se na prethodno, valja reći kako ženska bol ili patnja, osim što se doživljava nužnom, histeričnom ili trofejnom, dotična doživljava i opresivnu seksualizaciju. U stvarnosnom ključu takva se seksualiziranost, recimo, može zamijetiti u svjedočanstvima šivanja (također „na živo“) postvaginalnih poroda prilikom kojih nemalen broj liječnika vrlo eksplicitno priznaje kako su namjerno šivali pacijentice više negoli je bilo potrebno s ciljem zadovoljavanja njihovih muževa. To je vulgarnost o kakvoj govorim i spram koje nisam sposobna biti imunom niti mislim da bi itko trebao biti. To je seksualizacija koja dokida čuđenje, ukida naivnost. Izvedbena seksualizacija ženske boli vidljiva je pak na primjerima pornografskih sadržaja. Hiperseksualizirana ženska patnja te nanošenje boli postala je čak i žanrovskom odrednicom u svijetu pornografije. I kada ne bismo znali za stvarnosne okosnice seksualizacije ženske boli, mogli bismo se prikloniti onim teorijskim perspektivama koje takvu izvedbeno-pornografsku realnost tumače kao rezultat prisilno potisnute seksualnosti u stvarnosnom ključu. No, stvari se ne čine toliko jednostavnima ili banalnima. Referirajući se na Foucaultove radove, Deborah Lupton (2002: 173) kaže ovako:

Poticanje na razgovor o seksualnosti u medicinskom okruženju spojilo je ispovijed s fizikalnim pregledom. Čin se ispovijedi preformulirao u terapeutsku vježbu prije nego u pokoru, kao što je stoljećima bio slučaj s ispovijedi; istine izrečene na ispovijedi kategorizirale su se kao normalne ili patološke. Smatralo se da seksualnost utječe na sve vidove ponašanja, da ulazi u sve sfere života.

Zatim podcrtava (ib.):

Tako se na seksualno tijelo počelo gledati kao na simbol za cijelo tijelo, koje utječe na sve vidove ljudskog života. Iz *Foucaultovske perspektive*, opsesija istraživača u prirodnim znanostima, medicini i društvenim znanostima da dokumentiraju seksualno tijelo tijekom prošlog stoljeća...služi da bi se bacila još šira mreža disciplinske kontrole nad građanima.“

Čitajući navedeni citat možemo zaključiti kako ponekad i prisutnost (poglavito ona obuhvatna, radikalna ili silovita) može biti jednako opresivna kao i izostanak te iste prisutnosti, odnosno potiskivanje određene pojave. Jer umjesto efekta oslobođenja, određeni aspekti seksualizacije stvarnosti mogu biti vrlo kontraproduktivni (dobar je primjer članak Borisa Becka *Dragi pedofilu* objavljen u *Trećoj* 2003. godine naslovljenoj kao *Pornografija/rod i nacija*) te kao što je već rečeno – postati punopravnim aspektom institucije opresivnog nadzora i disciplinske kontrole. I to kontrole koja građanstvu, a u ovom slučaju ženskoj populaciji oduzima moć činitelja/subjekta te koju premješta u prostor institucionalnog i navodno stručnog. Ili kako dr. sc. prof. Ante Ćorušić kaže, obračunajući se predstavnicima udruge Roda u emisiji *Otvoreno* te replicirajući na njenu argumentaciju vezanu uz rodno-uvjetovano medicinsko nasilje: „Otkud vam pravo? Nemojte mene učiti struci. Ja imam puno više iskustva od vas. O ginekologiji znam puno više nego vi i sve vaše članice.“ (emisija *Otvoreno* na prvom kanalu HRT-a, 15.10.2018.) Baš kao da je pitanje empirijski i statistički evidentnog nasilja pitanje struke ili uže govoreći ginekologije i opstetricije, a ne naprosto građanskog, aktivističkog i javnog interesa! Riječ je o klasičnom primjeru izmicanja glasa žrtvi ili njenom predstavniku poradi navodnog legitimiteta kojeg inherentno posjeduje predstavnik institucije, struke ili sistema kontrole. U druge problematičnosti ovakvog istupa oportunitije je sada ne ulaziti. Najeklatantniji primjer spomenute problematike sačinjen je u reakciji predsjednika sabora koji je zastupnici Ninčević Lesandrić prigovorio da ga dotična „dovodi u neugodnu situaciju govoreći o svojoj intimnosti“. Zanimljivo je kako on čak nije govorio o privatnosti (iako priča zastupnice apsolutno ne pripada niti okruženju privatnog), već baš i konkretno o prostoru intimnosti, davši mi time šlagvort za pitanje – koliko često u našem društvu tjeramo nezaštićenost i nezaštićene u zatvoreni prostor intimnosti?! Koliko će često jedan liječnik s položenom Hipokratovom zakletvom javno govoriti ženi kako je „šiva za supruga“, a koliko će često jedna žena čuvati vlastito zlostavljanje i traumu za prostor intimnog i intimnosti?!

Usporedive se relacije zrcale i u izvedbenom, konkretno kazališnom prostoru. Pitanje ženske tjelesnosti, nažalost, i nije onoliko scenski prisutno koliko bi moglo ili trebalo biti, a čak i onda kada se dotični prostor otvori iskustvu ženske tjelesnosti i njenoj specifičnosti, tada se nerijetko sva traumatičnost stvarnosti ili, bolje rečeno, njezine interpretacije, kataklizmički sruči na teret izvođačica i izvođača koji se u korist iste trude, ali i lome poradi neadekvatno promišljenih i odviše mimetiziranih (čak i hiperboliziranih) kolektivnih vokabulara koje su autorske vizure odabrale. Jedan od takvih primjera je i predstava *Ljudski glas* redatelja Bojana Đorđeva koja je u prošloj kazališnoj sezoni (2017./2018.) premijerno i reprizno izvođena u ZKM-u, pokušavajući scenski uprizoriti teorijsko-filozofske tekstove kao što su oni Jeana Cocteaua, Chrisa Krausa i Paula B. Preciadoa. Uopće ne ulazeći ovdje u pitanja scenske dinamike i fluidnosti, strukture, glumačke umješnosti ili sličnih segmenata relevantnih za analizu jedne kazališne predstave, navodim ovaj primjer isključivo zbog

njegove političke retorike koja na specifičan način artikulira svoj odnos prema ženskoj tjelesnosti i emocionalnosti. Ljudski glas dovodi na scenu ideju ženske tjelesnosti, patnje, seksualnosti i histerično-rastrojene emocionalnosti i to one koja je potpuno ovisna o onoj muškarčevoj. U prvom dijelu predstave, žena pati (i to u modalitetu tako često pripisivane histerije) jer je ostavljena, u drugom dijelu predstave žena ostaje razočaranom jer je predmet njene žudnje zapravo usmjeren prema neuspjeloj ideji fikcionaliziranog zavođenja gotovo pa nepoznatog muškarca, dok u trećem te ujedno i posljednjem dijelu predstave dolazi do vrhunca ženske rezignacije i samonepodnošenja te samonedostatnosti koji rezultira ženskim samoukidanjem i odlukom da će žensko tijelo naprosto zamijeniti onim muškim i prikloniti se strani erotski/pornografski te hedonistički neobuzdanog testosteronskog tijela. Dva temeljna problema ovakvih režijsko-dramaturških odluka jesu: odabrana vizura prikazivanja ženskog koja se trudi udovoljiti banalnoj reprezentaciji stvarnosti prilikom spomenutog činjenja upada u zamku predrasudno-medijske i kataklizmične stvarnosti umjesto one zbiljske, a čime se ujedno i odriče svog onog kazališnog bogatstva borbe protiv banalne reprezentacije ili konvencije označavanja i razumijevanja, odnosno svega onoga što autorica Nataša Govedić eksplicira kroz svoj tekst pod nazivom *Prepoznavanje i prerusavanje izvedbenog tijela*. Ova se vizura odriče maske kao puta ka uspostavljanju novih i alteriranih identiteta te prerusavanja kao njihovog mehanizma/alata. Ukidanje i put prema ukidanju mogućnosti prerusavanja itekako može biti represivan i ograničavajući pomak.

No i ODBIJANJE očekivanog prepoznavanja, još od vremena Sofoklove Antigone, može djelovati kao jaka feministička strategija. Svjesna političkih ili osobnih posljedica takve odluke, ženska osoba može **odbiti prepoznati** svoje tijelo kao *locus* rađanja ili **odbiti prepoznati** ideal ženske ljepote u *Barbie* ključu. Govoreći o rodним studijima i konstrukciji maskuliniteta, muškarac se isto tako može **odbiti prepoznati** u ikonografiji Brucea Willisa (i to svejedno da li se radi o Willisovim maskama konstrukcije mačizma iz *Die Hard* ili parodiranju mačizma iz *Pulp Fiction*). Za prodavače ideologije nema ničeg 'goreg' od tržišta koje se odbija prepoznati u ponuđenoj identifikaciji. (Govedić 2001, 104)

Moć scenske angažiranosti ne stanuje u nesubverzivnoj reprezentaciji i još k tome reprezentaciji predrasudne stvarnosti, već upravo u hrabrosti odbijanja pretpostavljenih uloga i obrazaca te stvaranju novih, fluidnijih, neograničenijih i nestabilnijih identiteta koji otvaraju i potvrđuju ljudskost umjesto da je dokidaju i okamenjuju. I ovdje dolazimo do drugog problema zauzete vizure predstave, a to je pak odricanje i dokidanje ženskog tijela u korist onog muškog ili govoreći medikaliziranim vokabularom predstave, dokidanje estrogena u korist testosterona. Politički i moralno je problematična percepcija koja čak i rubno može sugerirati prelazak u superiorno, zaštićeno i javno tijelo (podsjetimo se – ženskom se specifikumu opresivno sugerira intimnost umjesto područja javnosti) muškosti, time se odričući onog nominalno traumatičnog, bolnog, depresivnog ili kako predstava konkretnije sugerira histeričnog i nezadovoljnog ženskog tijela. Angažirani pristup bi se nakon odbijanja apsolutne fatalističnosti univerzuma prihvatio borbe za bolju stvarnost u kojoj autentičnost ženske tjelesnosti i emocionalnosti može svjedočiti zadovoljstvo, samosvrhovitost, puninu i samopouzdanu uživati prostor javnog umjesto doživjeti vlastito ukinuće.

Na kraju, voljela bih zaključiti evocirajući esej naziva *Tijeloduh trudnice, autobiografska crtica* objavljen u *Trećoj* 2002. godine naslovljenoj *Tijelo 2*, a za kojeg duboko smatram da progovara kao predstavnik one stvarnosti, one ženske tjelesnosti, emocionalnosti i reprodukcije te one kolektivnosti situacijskog vokabulara kakva je (prije svega!) moguća i kakvoj bi mnogo češće trebalo težiti s ciljem osnaživanja borbe koja se zalaže za sve one pozitivne posljedice koje proizlaze iz neodricanja od snage i svrhovitosti ženskog. Uopće ne uspoređujući slučaj s početka i onaj s kraja (spontani pobačaj i kiretaža naspram zdrave trudnoće) niti umanjujući stvarnosna opterećenja u vidu negativnog (maskulina i

institucionalna represija, rodno uvjetovano nasilje, malicioznost određenih aspekata zdravstva), naprosto smatram da odlukom mirenja s apsolutnom kataklizmičnošću i ultimativnom negativnošću realnosti, naša borba ne postaje ništa lakšom ili uspjelijom. Mirenje s fatalističnim scenarijima jednako je opresivno, paralizirajuće i potpomaže perpetuiranju negativnosti. Govoreći o vlastitom iskustvu trudnoće, autorica opisuje:

...zatekla sam se u novoj *komunikacijskoj zoni*, u kojoj se i bez moje molbe gase zapaljene cigarete, nudi stolac u tramvaju, prepričavaju vrlo osobna iskustva, sklapaju dogovori o trampni dječje odjeće... Zapravo je nevjerojatno kolika količina beskorisne i nekalkulirane srdačnosti samo čeka na dovoljno dobar povod da bi potekla među ljudima. Kao u staroj zen priči: oni koji sumnjaju u ljudsku dobrotu nalikuju prodavačima vode koji naprosto nisu svjesni da tik do njihovog štanda protječe kristalno čista rijeka iz koje se svatko može besplatno poslužiti (...) Mediji proizvode sasvim suprotan dojam: svijeta prepunog opasnosti, ubojstva, korupcije i destrukcije. Tržište njeguje jezik straha, a ne jezik kooperacije. (Govedić 2002, 313)

Mogla bih složno ustvrditi kako je potencijalno i najbolji aktivističko-feministički lijek za društvene neuralgičnosti koje su činile moju eksternu motivaciju za ovaj tekst, stvaranje komunikacijske zone koja, kao što autorica poručuje – njeguje jezik kooperacije umjesto jezika straha. Osnaženje, zauzimanje javnog prostora i progovaranje, nepristajanje na opresivnu fatalističnost u korist traganja za onim ljudskim u čovjeku i ljudskoj populaciji – upravo to može činiti najblagodatnije korake u smjeru pravednije stvarnosti koja cijeni specifikum ženske tjelesnosti, reprodukcije i emocionalnosti/duhovnosti umjesto da ga traumatizira ili vulgarizira.

Vlastito očuđenje viješću o istupu zastupnice i svjedočanstvima žena okupljenih u akciji *#PrekinimoŠutnju*, prvotno je kod mene produbilo već postojeći strah spram ikakvog, čak i hipotetskog približavanja javno-institucionalnom te kvazistručnom utjelovljenju hrvatske reprodukcijsko-opstetirijske medicine, kakvo će mi možda jednoga dana predstojati. *Google history* dotične večeri svjedoči o pretraživanjima u smjeru istrage o porođajima u privatnim poliklinikama i njihovoj dostupnosti u Republici Hrvatskoj, cijeni i kvaliteti. Iako bih već mogla podnijeti izvještaj o istraženom, nekoliko dana trezvenog odmaka i promišljanja dovelo me je do spoznaje o tome kako ni sama ne želim postati pasivnom poticateljicom nefunkcionalnog javnog sustava koji se vulgarno osiljava spram žena, ali i kako odbijam pristati na paraliziranost pozicije koja propagira fatalističnost i nužnost bijega ili traženja okolne putanje. Cilj je dati svoj obol borbi za pravedniji sustav dostupan svakoj ženi neovisno o njenom zdravstvenom, socijalnom, ekonomskom ili bilo kojem drugom faktoru, a ne poticati daljnje produbljenje nepravednosti kroz ekskluzivitet bilo kojeg uzroka. Cilj je pronaći nove kolektivne vokabulare kooperacije umjesto straha i voljna sam sudjelovati u krčenju tih puteva (teorijski, aktivistički, umjetnički, ali i opčeživotno) bez obzira na svjesnost o vrlo tankoj liniji između uspjeha u naumu i ponovnom povratku u mladenačku naivnost.

## LITERATURA

Govedić, Nataša. 2001. „Prepoznavanje i prerusavanje izvedbenog tijela.“ *Treća* 3, br. 1-2: 102-115.

Govedić, Nataša. 2002. „Tijeloduh trudnice, autobiografska crtica.“ *Treća* 4, br. 1: 312-315.

Lupton, Deborah. 2002. „Tijelo u medicini.“ *Treća* 4, br. 1: 170-195.

---

## POST-GLOSA O POLITIKAMA MAJČINSTVA

---

**Marijana Hameršak**

---

Pogled unatrag, posebice kad se gledano i gledatelj ili gledateljica preklapaju, kad njime zahvaćamo i sebe i svoje djelovanje, nikada nije jednostavan, ni lagan, posebice kada k tomu ima i obljetničarski predznak. Takav pogled, nužno razapet između osjećaja ponosa i nelagode, sentimentalnosti i odioznosti, imperativa kritičnosti i panegiričnosti, teško se pokorava rokovima i materijalizira riječima. Primarno stoga, a ne samo zbog, kako se to obično kaže, drugih obaveza, toliko kasnimo, ja i moja (post)glosa o *Trećoj* posvećenoj majčinstvu.

Članak koji sam objavila u toj *Trećoj* jedini je znanstveni rad u kojem izravno adresiram neki aspekt svoje privatnosti i privatnog života. U tom slučaju, budući da se radilo o broju posvećenom majčinstvu, vlastito roditeljstvo. Na samom početku članka ističem, naime, da me je upravo vlastito bivanje majkom „zainteresiralo za probleme diskurzivne proizvodnje majčinstva“, jer su me „sveprisutni i žanrovski raznoliki, a svjetonazorski nerijetko uniformni imperativi majčinstva – među kojima su me osobno snažno uznemirivali oni kao što su ‘budi vedra, uspješna i sigurna’ – doslovce [...] nagnali da se unatoč drugim profesionalnim interesima, kao i kroničnom nedostatku vremena ipak posvetim problemima povijesti tih imperativa“ (Hameršak 2009, 10). Danas bih, naravno, sasvim drugačije započela isti članak, i to ne samo zbog u međuvremenu stečenog roditeljskog staža ili, nadam se, nekog tipa dodatnog autorskog i istraživačkog iskustva.

Kada bih danas pisala taj članak u njemu se, vrlo je lako moguće, najvjerojatnije uopće ne bih osvrnula na vlastito iskustvo majčinstva. Umjesto privatnim, osobnim, bavila bih se javnim, političkim, podrazumijevajući, dakako, provizornost podjele o kojoj govorim. Pritom bi me, naravno, zanimalo kako su se u javnom imaginariju u kojem su, dakle, 2000-ih dominirale predodžbe uspješne, vedre i sigurne majke, u svega nekoliko godina afirmirale predodžbe požrtvovne majke, predane vjernice i uzorne supruge. U to ime bih vjerojatno i drugačije, sigurno više propedeutički koncipirala sam rad, a u želji da barem uvodno iznesem općepoznate, no kako se u međuvremenu pokazalo, evidentno nedovoljno poznate i prihvaćene postulate kritičke, pa tako i feminističke (ma kako po tom pitanju nejedinstvene) tradicije mišljenja. Nasuprot tomu, znanstveni članci objavljeni u tom posebnom broju *Treće*, a među kojima je i moj, podrazumijevaju argumente i polazišta kritičke teorije koja im je ishodište.



U skladu s dominantama vremena u kojem su nastali, ali i u skladu s inače dobrodošlim akademskim zazorom prema redundanciji i ponavljanju, interpretacije (ne)realiziranih majčinstava fantastične književnosti, kritičkih polazišta politika privrženog roditeljstva, preskripcijskih povijesnih modaliteta oblikovanja majčinstva ili emancipacijskih dimenzija popularne kulture i filma *Mamma Mia!* objavljene u tom broju *Treće* podrazumijevale su, ali ne i eksplicirale osnovna kulturološka (historiografska, antropološka i srodna) znanja i kritičke perspektive koje su se, dakle, u godinama koje su uslijedile, u javnom prostoru opetovano, u dugom nizu sve bizarnijih iskoraka i obrata, pokazivale kao nepoznate ili nepriznate.

Studije objavljene u *Trećoj* posvećenoj majčinstvu već su se, naime, izborom historizacije ili kontračitanja kao analitičkih pristupa, kao i svojim temama i problemskim čvorištima, svrstale uz one intelektualne tradicije koje inzistiraju na razumijevanjima majčinstva mimo ustaljenih obrazaca, naturaliziranih predodžbi i isključivosti. Polazna načela tih tradicija u objavljenim su studijama, međutim, imala status neke vrste neizgovorenog, samorazumljivog referentnog okvira, nulte točke i preduvjeta za svaku raspravu.

Više od pet godina nakon „općenarodne“ kampanje koja je rezultirala referendumskom promjenom ustavne definicije braka, a u godini u kojoj se netom završila kampanja protiv hrvatske ratifikacije Istanbulske konvencije, nameće se pitanje jesu li načela kritičkih pristupa majčinstvu upisana u studije objavljene u *Trećoj* ipak prerano shvaćena kao općepoznata i samorazumljiva. Nemam iluzija da bi u slučaju da su ona u toj prilici izraženije eksplicirana, tijekom povijesti bio drugačiji. Niti mislim da u tom slučaju početkom 2018. godine ne bih, recimo, trebala potpisivati otvoreno pismo Hrvatskoj biskupskoj konferenciji u kojem, zajedno s brojnim kulturnim antropolozima i etnologima podsjećam da ne postoje „antropološki temelji poimanja obitelji koji čvrsto definiraju jedan tip obitelji kao neku vrstu idealnog i jedinog mogućeg tipa društvene organizacije“. Ne mogu se, međutim, oteći dojmu da bi se u tom slučaju aktualnost ovog broja *Treće* osim na razini izbora tema, interpretativnih pristupa i njihovih realizacija, danas možda vidjela i na razini odnosa objavljenih studija prema vlastitim polazištima, odnosno, u sposobnosti akademskog diskursa da prepozna rascjep između svojih polazišta i šireg okruženja kojeg je dio.

Ne mislim pritom, dakako, da su znanstveni radovi o majčinstvu objavljeni te 2009. godine u *Trećoj* trebali predvidjeti referendum o braku, molitvene skupine pred bolnicama, tzv. hodove za život, moralnu paniku o tzv. rodnoj ideologiji itd. Na ovom mjestu tek želim istaknuti da bi u slučaju da su evidentirali ili naznačili rascjep i na toj razini potvrdili svoju aktualnost.

Rascjep o kojem je riječ jasno se, međutim, adresira u drugim prilozi ista *Trećoj*, posebice u razgovoru s poznatom hrvatskom feminističkom kulturnom antropologinjom i etnologinjom u kojem se, između ostaloga, kritički ocjenjuju tadašnje dnevopolitičke pseudoznanstvene legitimacijske strategije te restriktivni zakonodavni prijedlozi i rješenja u sferi reproduktivnih tehnologija. Štoviše, u tom se intervjuu spominju procedure i akteri koje smo u godinama koje su uslijedile bolje upoznali kroz djelovanje spomenutih referendumskih i inih inicijativa.

Tu vrstu, protokom vremena dodatno potvrđene, aktualnosti danas možemo vidjeti i u esejima, iskustvenim zapisima o majčinstvu objavljenim u istom broju *Treće*. Izrasli upravo na rascjepu kritičkog feminističkog nasljeđa i svakodnevnih borbi majčinstva i za majčinstvo, ti se zapisi čitaju kao individualni prilozi trajnom otporu nametnutim ulogama i očekivanjima, ali i kao najava kolektivnih istupa i prekida šutnje, poput onog iz jeseni 2018. godine kada su žene javno progovorile o proživljenoj boli i poniženjima u hrvatskim bolnicama.

Budućnost koju smo živjeli nakon tog broja *Treće* potvrdila je, dakle, na različite načine njezinu aktualnost, ali i otkrila specifičnosti nekih njezinih žanrova. Ne pristajući na zamke naknadne pameti, te je specifičnosti u nekom tipu autorefleksije, a time budućnosti koja je pred nama, vjerujem, bilo nužno osvijestiti, ne zato da bismo zastali i odustali, nego upravo obrnuto – kako bismo nastavili i jačali.

#### LITERATURA

Hameršak, Marijana. 2009. „Majčinstvo i savjetnici: od Mulihova *Poszla Apostolszkog* do *Budizma za majke*.“ *Treća* 11, br. 1: 9-24.

---

## ASPEKTI STRUKTURALNOG NASILJA U RETROSPEKTIVI

---

### Maja Profaca

---

Analiziramo li svakodnevno nasilje s obzirom na današnje znanje, teško ga je promatrati samo s jednog aspekta. Strukturalno, simboličko, „privatno“ nasilje pojedinaca ili skupina pa čak i ekstremno, no još uvijek nedovoljno analizirano nasilje prema žrtvama trgovine ljudima – sve su to aspekti koji, premda razlučivi, obično djeluju u sinergiji, osobito prema žrtvama osjetljivih ili stigmatiziranih skupina. S druge strane, kao što primjećuju Willem Schinkel i Catherine Malabou pišući o formativnosti traume – nasilje i traume ne samo što razaraju, već i proizvode obično više ili manje osakaćene subjekte koji se, poput vode koja traži svoj put, nesvjesno transformiraju da bi preživjeli. Catherine Malabou (2016: 20) tako piše da emocionalne traume često imaju slične posljedice indiferentnosti i otuđenja subjekta od samog sebe. Uslijed teških trauma, piše Malabou, nastaje „nova forma nastala nezgodom“, „nova ličnost koja počne supostojati sa starom, sve dok je naposljetku ne istisne“. Ono što stoga treba istražiti upravo je ova razaralačka plastičnost koja oblikuje apatične, prema boli ravnodušne subjekte smanjene sposobnosti razlučivanja, kao i njezine društvene posljedice.

Časopis Centra za ženske studije *Treća* objavio je veći broj članaka na temu nasilja. To nisu samo tekstovi koji se izravno bave nekim vidom nasilja poput „Nasilja svakodnevnog života: Višestruke forme i dinamike društvenog nasilja“ Arthura Kleinmana ili Renate Jambrešić Kirin „Šalje Tito svoje na ljetovanje!: Ženska trauma i arhipelag Goli“, već su to indirektno i ona istraživanja koja se, primjerice, bave društvenim stereotipima, medijima ili marginalizacijom iskustva pojedinih skupina o čemu, primjerice, piše Jane Kilby u članku „Oslobađanje sjećanja, politika traume i povijest“ u kojem se pita na koji način pamtiti, a da se ne ostane zarobljen u prošlosti. S druge strane, pogrešno je (a čemu teorija zna biti sklona), bez obzira na kontekst, svaku kultivaciju, diferencijaciju ili društveno sankcioniranje nasilja nazivati nasiljem općenito jer se time gubi uočljivost onih oblika nasilja nad pojedincima i skupinama kojima se uistinu valja učinkovito suprotstaviti. Ono što analizira članak o aspektima strukturalnog nasilja stoga je slojevitost i međusobna povezanost društvenog nasilja, želeći pokazati da se njegovi oblici, kao što dobro naglašava Willem Schinkel (2010), trebaju promatrati u njihovoj interakciji, što zapravo ne mora biti nužno loše jer se utjecajem na jedan aspekt može pozitivno utjecati na promjene i vidljivost nasilja i na drugim razinama.

Prema Schinkelu (ib.), za nasilje je tipična njegova česta neprepoznatljivost, jer obično postoji neka vrsta kulturne interpretacije ili iluzije koja prikriva njegovu pravu prirodu. Tako se, zbog društvenog i kulturnog konteksta razlikuju

i situacije koje pojedinci intuitivno prepoznaju kao nasilje, no one su, kao što ćemo vidjeti u slučaju hrvatskog zakonodavstva i zločina silovanja, znale barem u nekim vremenima i sredinama biti prilično reducirane, kao što se neki oblici nasilja i danas mogu interpretirati kao legitime korekcije i uporabe sile. To je osobito točno kod naturaliziranog simboličkog i strukturalnog nasilja, između ostalog i zato što se nasilje intuitivno doživljava kao nešto suprotstavljeno poretku i društvu, a teže promišlja i vidi kao već utkano u njegove norme i institucije. Jedan od razloga ove zamagljenosti uobičajena je percepcija o državnom monopolu na nasilje kao legitimnoj korekciji privatnog nasilja među pojedincima i skupinama koje naposljetku ugrožava i društvo samo. U tom smislu, strukturalno ili indirektno nasilje koje proizlazi iz nedostupnosti i onemogućenog pristupa nužnim materijalnim i kulturnim dobrima pojedinim skupinama (Galtung) manje je vidljivo od ekscenog fizičkog nasilja neke trenutne ugroze.

Ono što Schinkel vidi kao zajedničku karakteristiku svim oblicima nasilja redukcija je drugog ljudskog bića, u krajnjim slučajevima i njegova dehumanizacija, na način koji isključuje mogućnost promjene gledišta s obzirom na njegovu vrijednost ili kompleksnost. Mogućnost mijenjanja perspektive i sagledavanja osobe u njezinoj kompleksnoj ljudskosti humanizira žrtve i utječe na skalu i ozbiljnost nasilja kojem pojedinci ili skupine mogu biti izloženi. Ono što je karakteristično za strukturalno nasilje, piše Schinkel, jest da ova redukcija izvire iz slojevitosti i diferencijacije unutar društva kao cjeline. Ovdje se ne radi samo o konkretnom nedostatku empatije, već često i vrednovanju i klasifikaciji pojedinaca s obzirom na društvene predrasude i kulturne stereotipe. Koliko takvi stereotipi mogu utjecati na prepoznavanje i sankcioniranje nasilja nad slobodom i integritetom druge osobe govori istraživanje Ivane Radačić *Seksualno nasilje: Mitovi, stereotipi i pravni sustav* (2014).

Utjecaj stereotipa na prijavljivanje seksualnog nasilja vidi se u velikom postotku neprijavljenih silovanja koji proizlazi iz brojnih posljedica kojih se žrtve boje, već fizički povrijeđene i emocionalno uzdrmane, a mogu biti društvene prirode poput etiketiranja ili odbačenosti, piše Radačić. Da bi se ono učinkovito sankcioniralo važno je stoga učiniti vidljivima upravo one stereotipe koji dovode do takvih stigmatizacija te koji mogu rezultirati neznatnim kaznama za počinitelje i nerazumijevanjem okoline. Norme koje žensku seksualnost definiraju kao pasivnu, koje smatraju da su žene, s obzirom na okolnosti i način života, uvelike odgovorne za silovanje, koje pretpostavljaju kakva bi trebala biti „prava“ i „normalna“ reakcija na nasilje ili koliko bi intenzivan i uporan morao biti otpor da bi se nešto shvatilo kao „NE“ ili silovanje, doprinijele su da se brojni oblici seksualnog nasilja ne vide i ne sankcioniraju kao nasilje. Dugo vremena, piše Radačić, „pravo silovanje“ definirano je kao nasilni napad nepoznate osobe na javnom mjestu, napad kojem se žrtva (čedna i odgovorna), odupire svom svojom snagom. Ono što je omogućilo pozitivan pomak u hrvatskom zakonodavstvu, stavljajući u fokus nasilje protiv spolne slobode i nedobrovoljnost te isključujući kao dokaz ranije spolno ponašanje žrtve ili sankcionirajući silovanje u braku, jest odbacivanje stereotipa o „pravom silovanju“, bračnim „ulogama“, „normalnim“ reakcijama na traumu kao i „pravoj“ prirodi ženske seksualnosti koja se navodno temelji na pasivnosti i submisiji, čak unatoč verbalnom protivljenju i primjeni sile. Ono što je uočljivo u ovoj analizi jest da često problemi u prepoznavanju i sankcioniranju počinitelja proizlaze iz stereotipa koji dovode u pitanje kredibilitet žrtve. U knjizi o pejorativima autorice Julija Perhat i Ana Smokrović (usp. Miščević i Perhat, 2016) pišu o posljedicama koje negativni stereotipi o vjerodostojnosti i kompetentnosti pripadnika pojedinih skupina (a svrha im je izazivanje sumnje u njihove tvrdnje ili sposobnosti) imaju za samopoštovanje i samorazumijevanje tih pojedinaca. Kao strukturalno nasilje, piše Ana Smokrović, predrasude se mogu javiti u dva oblika. Prvi je sumnja u nečije znanje i sposobnosti, a drugi marginalizacija nečijeg iskustva. Problem ovog tipa strukturalnog nasilja jest da, ako je rašireno i učestalo, ne samo što može nesvjesno formirati podcjenjivačke stavove kod osoba koje načelno ne podržavaju takva stajališta, već i iskriviti samopercepciju samih žrtvi, piše Perhat.

Prema Schinkelu (2010: 85), razlikujemo tri vrste nasilja koje mogu djelovati i u interakciji: privatno nasilje, nasilje države i strukturalno nasilje. Državno nasilje, u čemu Schinkel slijedi Benjamina, „može stvoriti osnove za vladavinu zakona, neovisno o pretrpljenoj nepravdi. Ono može biti to koje uspostavlja zakon, provodi ga i čuva.“ Može biti aktivno i reaktivno i često se primjenjuje prema pojedincima i skupinama koje „nisu dovoljno integrirane, prilagođene“, odnosno kao reakcija na privatno nasilje i drugo društveno opasno i štetno ponašanje. Privatno nasilje kao nasilje pojedinca ili skupine može biti olakšano već postojećim strukturalnim nasiljem ili, primjerice, odsutnošću adekvatnih sankcija od strane države. U istraživanju motiva privatnog nasilja, primjećuje Schinkel, i traženja društvenih i donekle racionalnih motiva njegove instrumentalnosti, često se previđa pojava autoteličkog nasilja, nasilja koje je samo sebi svrha, odnosno nasilja zbog užitka u transgresiji i nasilju samom. Strukturalno nasilje, prema Schinkelu, aspekt je većih i složenijih procesa društvene diferencijacije. Strukturalno nasilje tako postoji u situacijama gdje je pristup informacijama, zdravstvenoj zaštiti ili obrazovanju nejednak, gdje ekonomski uvjeti onemogućuju pojedinim skupinama zadovoljenje osnovnih životnih potreba ili ostvarenje osnovne zaštite ljudskih prava. U svojoj knjizi *Patologije moći* Paul Farmer (2003: 7) piše da su povrede ljudskih prava često simptomi dubljih patologija i usko povezane s društvenim uvjetima koji često određuju čija će prava biti povrijeđena, a koje će skupine biti zaštićene. „Društveni čimbenici poput roda, nacionalnosti ili ekonomskog i društvenog statusa“, piše Farmer (2003: 49), „mogu dodatno pojedine skupine učiniti ranjivima i izloženijima kršenju njihovih osnovnih ljudskih prava. Tomu može, kao podvrsta strukturalnog nasilja, doprinijeti simboličko nasilje, premda kultura ne objašnjava patnju već joj u najbolju ruku može pružiti alibi.“

Simboličko nasilje, prema Bourdieuu, počinje najranijom socijalizacijom, a vezano je uz načine na koje percipiramo i poimamo društvo, piše Schinkel. Ono je „nasilje hijerarhije društvenog prostora, a održava se naturalizacijom vladajućih shema percepcije“ i u tom je smislu „inkorporirana forma strukturalnog nasilja“ (cit. prema Schinkel, 2010: 189). Premda je obično teško prepoznatljivo jer ga nerijetko nesvjesno prihvaćaju i same podređene skupine, suvremena ga je teorija učinila dovoljno vidljivim da se na neke njegove oblike počelo reagirati. Jedan od njegovih uočljivih oblika su negativni stereotipi, primjerice, u vidu pejorativa. Na koji način funkcioniraju i kakva je prava priroda negativnog etiketiranja cijelih skupina istražili su autori knjige *A Word Which Bears a Sword*.

Pejorativi su riječi kojima ljudi omalovažavaju, vrijeđaju i zlostavljaju druge. Oni se ne zaustavljaju na tvrdnjama o nekoj osobi ili skupini, već svoje sugovornike upućuju da bi trebali prema njima zauzeti određeni stav i način odnošenja. U tom smislu, možemo reći da oni u svojoj želji za degradacijom i povredom druge osobe mogu biti korak prema drugim vrstama nasilja i njegovo opravdanje. Kao negativni stereotipi, pejorativi suvremenu filozofiju zanimaju s obzirom na svoj semantički i pragmatični element. Nenad Mišćević (2016) stoga istražuje na koji način oni izražavaju negativan stav govornika, ali i prirodu „lošeg“ i uvredljivog materijala u vidu svojstava koja se pripisuju određenoj skupini ili pojedincu kao pripadniku te skupine. Njihov pragmatični element jest da uvrijedi, ponizi, izazove prezir ili zastrašenost, ali i pozove svoje sugovornike na određeno ponašanje prema skupini ili nekom njezinom članu. Korištenjem negativnih stereotipa ne samo što se želi opisati pojedina skupina, već u isto vrijeme i negativno vrednovati, navodeći svoje sugovornike na određene zaključke. Pejorativi kao vrsta društvenih termina tako su pojmovi koji su ujedno evaluacijski, deskriptivni i preskriptivni, s obzirom na vrednovanje i zauzimanje stava koji bi trebao odrediti ponašanje. No, pokazani prezir zapravo ništa ne govori o stvarnom statusu skupine ili pojedinca s obzirom da on može biti niži, isti, ali i viši od statusa onih koji se koriste pejorativima. Osobito je opasno kada se oni koriste za one pojedince ili skupine koje već jesu žrtve drugih oblika nasilja, čime se želi implicirati da to nasilje zbog svojih karakteristika zaslužuju. U tom smislu, negativni stereotipi koje smo, primjerice, vidjeli kod silovanja, ali i žrtava ekstremnog nasilja poput trgovine ljudima, često smjeraju opravdati i prikriti pravu prirodu nasilja, kao što mogu biti i sam njegov uvod. Terminologija koja se

koristi u medijima, kao i prikazi nasilja i diskriminacije, stoga u velikoj mjeri mogu ukazati na društvene probleme, ali i iskriviti njihovu percepciju.

Osjetljivost i izloženost riziku (nesankcioniranog) nasilja kod pojedinih skupina ocjenjuje se prema „nejednakosti kod uobičajenih rizika s kojima se suočavaju skupine u nepovoljnijem položaju što uključuje i diskriminirajući odgovor na nasilje i zlostavljanje,“ piše Hilary Brown (2006) u knjizi *Nasilje nad osjetljivim skupinama*, koja sadrži preporuke koje je Vijeće Europe koristilo u pokretanju aktivnosti i projekata za prevenciju nasilja. Ovi diskriminirajući odgovori kreću se u rasponu od minimaliziranja nasilja, okrivljavanja i stigmatiziranja žrtve, umanjivanja ozbiljnosti počinjene nepravde, kao i blagih kazni. Siromaštvo i nejednakost, ali i besperspektivnost i ovisnost o drugima, dodatno pridonose strukturalnoj osjetljivosti i ranjivosti pojedinih skupina, primjerice, teškom dostupnošću institucionalne zaštite ili znanja o životnim alternativama. S obzirom da djeluje na više razina, za prevenciju strukturalnog nasilja stoga nije uvijek dovoljno samo unaprijediti zakonski okvir, već treba analizirati i mijenjati načine, ideologiju i norme kroz koje se ono pojavljuje i koji održavaju posebnu ranjivost određenih skupina. U sredinama bez razumijevanja i osjetljivosti za određene oblike nasilja, u kojima se, primjerice, nasilje u obitelji smatra privatnom stvari, gdje je prijavljivanje nasilja dodatno traumatizirajuće za žrtvu (nerijetko neinformiranu o svojim pravima), gdje općenito teške ekonomske prilike žrtvu čine ovisnom o zlostavljaču, bez institucionalnih savjeta i pomoći pri izlasku iz te ovisnosti, teško će se učinkovito djelovati protiv nasilja. Svijest da su kršenja prava pripadnika ranjivih skupina – pa tako i žena – povrede njihovih ljudskih prava, a ne samo problemi specifični za neku skupinu, dobar je početak.

## LITERATURA

- Brown, Hilary (2006). *Nasilje nad osjetljivim skupinama*, Zagreb: Ibis grafika.
- Farmer, Paul (2003). *Pathologies of Power: Health, Human Rights and the New War on the Poor*, Berkeley: University of California Press.
- Malabou, Catherine (2016). *Ontologija nezgode – esej o razaralačkoj plastičnosti*, Zagreb: Multimedijalni institute.
- Miščević, Nenad i Perhat, Julija (2016). *A Word Which Bears a Sword*, Zagreb: Kruzak.
- Radačić, Ivana (2014). *Seksualno nasilje: Mitovi, stereotipi i pravni sustav*, Zagreb: Tim press.
- Schinkel, Willem (2010). *Aspects of Violence: A Critical Theory*, London: Palgrave Macmillan.

---

## POLITIKA TRANS/SESTRINSTVA ILI SRODNOSTI, DRUGARSTVA I FEMINISTIČKE SOLIDARNOSTI (UMJESTO RETROSPEKCIJE)

---

**Nataša Govedić**

---

Želim ovaj tekst započeti tragovima građanskog iskustva, odnosno činjenicom da sestrinstvo nije jedna od ekskluzivnih filozofskih kategorija koje pripadaju *samo* uskom žargonu teorije i mogu se točno razumjeti i kontekstualizirati prvenstveno nizom teorijskih referenci, nego inkluzivan pojam koji obuhvaća veoma široko razumijevanje povezanosti ili afiniteta među najrazličijim osobama, koje nisu međusobno u rodu, pa ipak razumiju da „sestra“ sa sobom donosi neki oblik unutarnje srodnosti.

Prvi uzorak iskustva: ulazim u autobusnu liniju kojom prvi puta (otkad se u posljednjih četrdesetak godina vozim autobusom) upravlja mlada žena. Većina ljudi ne registrira da ih vozi vozačica, a ne vozač. Samo jedna gospođa u godinama, možda kasnim sedamdesetim ili ranim osamdesetim, poništava svoju kartu i naglas komentira, prema svim putnicima, ali za sebe: „Neka sam i to doživjela, da moja sestra sjedi za upravljačem i vozi me kamo treba“.

Druga situacija: na Učiteljskom fakultetu, pitam grupu budućih učiteljica jesu li jedne drugima sestre, jesu li međusobno solidarne i brižne (ima ih sedamdesetak i pohađaju treću godinu studija). Najhrabrija odgovara: „Ma mi smo jedne drugima i sestre i mame i najbolje prijateljice i psihoterapija, sve što treba!“ Opći smijeh odobravanja. Ali na pitanje „A jeste li feministkinje?“ na grupu se nadvija tišina. Najprije se nitko tako ne deklarira, a onda se jave dva-tri bojažljiva glasa. Znači li to da je za generaciju današnjih dvadesetogodišnjakinja *sestra* manje političan pojam od *feministkinje*? Da, potvrđuju kolegice. Objašnjavaju mi da biti nečija sestra znači zauzeti se za neku ženu. Neku osobu kojoj je pomoć potrebna. A biti feministkinja znači zauzeti se samo za sebe. Pitam ih zašto im je teže zauzeti se za sebe, nego za drugu? Razgovor skreće na temu rodno propisanog i samoizabranog altruizma. Ne slažu se s feminističkim iskustvom, koje na licu mjesta citiram u obliku ključnih povijesnih zahtjeva da žena bude mnogo više od neplaćene kućne radne snage (kuharice, spremačice i njegovateljice najmlađih i najstarijih). Kolegice priznaju da matrica besplatnog i dragovoljnog ženskog služenja i ženskog samožrtvovanja doduše *jest* jedan od glavnih instrumenata ženske opresije (u svim dosadašnjim ideolojskim sustavima), ali smatraju i da je žalosno što se u feminizmu brižnost izjednačuje *samo* s podvrgavanjem opresiji. Kažem im da su politika i etika brižnosti važan dio feminizma i da se nipošto ne izjednačuju samo s obespravljenošću. Rasprava staje na zaključku da je za mnoge od njih brižnost orijentacija koja nadilazi rod, rasu, klasu, vjeru. Ili bi moje kolegice barem željele da nadilazi.

Treći primjer: čekam na pregled kod pulmologa. Pitam vrlo srdačnu, stariju medicinsku sestru: „Jeste li vi moja simbolička sestra ili se to samo tako kaže, ali ništa ne znači?“ Odmjeri me od glave do pete i odgovori: „Smešni ste. Pa kaj ne znate našu prisegu? To vam znači da sam ja sestra zdravlja, kaj god si tko o meni misli. Ja bum u svakom slučaju na strani zdravlja.“ Nešto kasnije, konspirativno mi prilazi i kaže da odem malo prošetati, jer su doktora pozvali na hitnu operaciju, neće ga biti sljedećih sat vremena. „To vam sad velim kao sestra, ona kaj ste prije pitali, kak’ ste ono rekli, ne medicinska, nego ona druga, simbolička.“

Kakvim je očekivanjima opterećeno feminističko sestrinstvo?

Pogotovo ako ga ne tumačimo preko genealogije roda i esencijalističke rodnosti, nego pomoću dublje, samoizabrane socijalne srodnosti ili neke dragovoljne politike supripadanja, kao i subornišтва? Dakako, uzimajući u obzir i povijesne mijene te kritike koncepta sestrinstva?

## II.

Najsnažnija artikulacija sestrinstva prati drugi val feminizma sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća, a krlatica *Sisterhood is powerful* (što je ujedno i naziv zbirke eseja koju je uredila Robin Morgan 1970. godine) označava kolektivnu borbu za ženska prava, unatoč svim diferencijalnim razlikama, posebno razlikama u ideologijskim, rasnim, klasnim i seksualnim opredjeljenjima među feministkinjama. U svojem tekstu iz 1984. godine, bell hooks već opreznije pristupa pojmu sestrinstva, tumačeći ga u stalnoj povijesnoj mijeni. Prema hooks, već su prve feministkinje razmišljale o svojim međusobnim socijalno-iskustvenim razlikama, ali inzistirale su i na tome da im je zajedničko rodno iskustvo političke opresije. Prema bell hooks (hooks 1984, 44), sestrinstvo je politički pojam koji ne smije kolabirati pod vlastitim unutarnjim podjelama, već inzistirati na tome da „solidarnost osnažuje sve strategije otpora“, ma koliko različite bile. U istom tekstu, hooks citira Florynce Kennedy (cit. prema Morgan 1970, 445), koja je sedamdesetih godina napisala da sestrinstvo predstavlja „istu vrstu misticizma“ kao i esencijalističko poimanje ženskog roda: ako ono služi tome da se nekoga pacificira i ucijeni ženskom solidarnošću, onda pripada logici socijalne cenzure koju provodi i čitava patrijarhalna kultura. Ovim strahovima od aproprijacije razlike hooks odgovara vlastitim iskustvom političke solidarnosti među ženama, kako užeteorijskim sestrama, tako i užeaktivističkim sestrama, u čijim podrškama ne razabire išta ucjenjivačko ni mistično. Dapače, za hooks je solidarnost produktivna okosnica i predanosti i samopoštovanja i otpora čitave feminističke kulture, što nastavlja tvrditi dugi niz godina (hooks 1996; hooks 2000a; hooks 2000b; hooks 2009). Za hooks (2000b, 130), sestrinstvo i solidarnost funkcioniraju kao sinonimi, vezani za „prepoznavanje činjenice da međusobna ovisnost jednih o drugima održava život na ovoj planeti.“ To jednako tako uključuje i solidarnost sa siromašnima (ib.), kao i solidarnost s obespravljenima. Okrenutost jednog ljudskog bića prema drugom ljudskom biću, nastavlja hooks (2009, 228), čini temelj svake sekularne angažiranosti oko većeg razumijevanja i veće pravičnosti, baš kao i veće međusobne povezanosti.

Pjesnikinja, feministička filozofkinja i aktivistica Audre Lorde (1984, 45-52), također pripadnica drugog vala feminizma, naslovila je svoju zbirku eseja „Sestra autsajderica“, pripovijedajući kao crna lezbijska feministkinja o sestrinstvu kao zajedničkoj platformi borbe protiv rasizma, seksizma, heteroseksizma i homofobije, kao i o oblicima ljudskog sljepila prema činjenici da nas razlike uvijek obogaćuju, a ne osiromašuju. I ovdje vidimo da sestrinstvo uključuje trans/sestrinstvo: poanta nije u obiteljskom srodstvu, nego u etičkoj srodnosti. Lorde (1984, 48):



Ista taktika ohrabrivanja horizontalnih neprijateljstava čiji je cilj zamagliti zajedničke uzroke opresije nije nipošto nešto novo, niti je ograničena na odnose među [crnim i bijelim] ženama. Identična taktika rabi se radi razdvajanja crnih i crnih osoba.

I bijelih i bijelih, dodajemo. Za Lorde, sestrinstvo počiva na iskustvu da ima dovoljno slobode za sve naše različitosti, kao i da nema potrebe da se natječemo u tome tko je ugroženiji – još manje tko je vispreniji i *ispravniji* u kritici političkog nasilja. U otvorenom pismu, Lorde (1984, 66-71) se obraća bijeloj feministkinji Mary Daly sintagmom „sestro vještico“ i molbom da u svoje *Gin/ekologije* uključi i antirasistički pogled na iskustvo crne kože, artikuliran mimo retorike crne rase isključivo kao političke žrtve bijelog kolonijalizma. Iskustvo tamne kože, ističe Lorde, mnogo je kompleksnije od monolitnog stradanja i obespravljenosti.

Devedesetih godina sestrinstvo se dodatno grana podjelom na institucionalno i javno profilirane liberalne i marksističke feministice, anarhofeministice, postkolonijalne feministice, ekofeministice, psihoanalitičke feministice i feministice drugih psihoteorijskih orijentacija, kulturalne feministice, akademske i aktivističke feministice, *queer* feministice, lezbijske feministice, transrodne feministice, kao i prema podjelama unutar same akademske episteme (poststrukturalističke feministice, posthumanističke feministice, transfeministice itd.). Kimberlé Williams Crenshaw (1991) stavlja u teorijsku cirkulaciju pojam interseksionalnosti feminizama, ističući kako svako iskustvo postajanja prolazi ne samo kroz rodna, nego i rasna i klasna oblikovanja, kao i kroz čitav niz unutargrupnih i međugrupnih opresija, zbog čega je važno ne samo sačuvati, nego i podebljavati razlike mikro i makro diferencijacija.

Sve ove linije razdvajanja uistinu nose sa sobom jaki i iznimno vrijedan kritički potencijal, ali vremenom dovode i do tobože „nepremostivih“ razlika u međusobnom uvažavanju, pa i do podjela na feminističkoj sceni, primjerice do krize u međusobnom uvažavanju (neo)marksističkih i (neo)liberalnih feministkinja, pri čemu se naglašava da nema *zajedničke borbe* ako nema i *zajedničkog neprijatelja*, s time da tobože nema mogućnosti da obje strane priznaju međusobne kritičke prioritete. Ovo nepriznavanje minimalnog zajedničkog nazivnika *unutar* feminizma posebno je zabrinjavajuće jer emancipatorski pokreti nikad nemaju jedinstvenu platformu, ali organizacija otpora u formu pokreta sasvim sigurno radi s različitim oblicima tolerancije, ponovno kao preduvjet osloboditeljske inkluzivnosti.

Posebno je zabrinjavajuće što je zajedno s pojmom *sestrinstva* u ropotarnicu povijesti otišao i pojam *solidarnosti*, kako ističu Kelli Zaytoun i Judith Ezekiel (2016, 195), također zato što je za neke bio „naivan i anakron“, a za druge „etnocentričan i dogmatičan“. U BBC-evoj emisiji „Što se dogodilo sa sestrinstvom“, emitiranoj 10. 5. 2010. (urednica: Innes Bowen), jedna od sugovornica je i ugledna teoretičarka kulturalnih studija, Angela McRobbie.<sup>1</sup> Na pitanje voditeljice gdje je u novom mileniju nestao feminizam i njegova politika sestrinstva, uslijedio je odgovor:

McROBBIE: Individualizam je bio najnegativnija, najštetnija i najopasnija sila koja djeluje u području emancipacije mladih žena. (...) Primjerice, ženski časopisi su postali potpuno orijentirani na samousavršavanje, preuzimanje kontrole, čitanje knjiga samopomoći. Tome nasuprot, feminizam je uspostavljen kroz grupe, kroz neku vrstu nesebičnog stava. Postojao je ideal ženskog života koji je išao daleko onkraj toga imaš li dovoljno samopouzdanja.

<sup>1</sup> Transkript emisije dostupan je na adresi: [http://news.bbc.co.uk/nol/shared/spl/hi/programmes/analysis/transcripts/04\\_10\\_10.txt](http://news.bbc.co.uk/nol/shared/spl/hi/programmes/analysis/transcripts/04_10_10.txt)

Čak i tamo gdje se feminizam još uvijek bavi nekom okosnicom zajedničkog identiteta, primjerice unutar materijalističkog ili marksističkog feminizma i njegova promišljanja klasnog identiteta i nadindividualnih iskustava ženskog rada, kao i unutar različitih struja liberalnog feminizma i njihova promišljanja afektivnih političkih matrica, primjere kroz suprotstavljanja „monarhiji straha“, kako svoju posljednju knjigu iz 2018. godine naziva Martha Nussbaum, postoje velike razlike u razumijevanju toga mogu li feministkinje (uistinu) pronaći zajednički jezik.

U hrvatskom feminističkom kontekstu, *drugarice* (marksističke feministkinje), među kojima ima uistinu lucidnih i argumentiranih borkinja za političku kritiku svih vrsta opresije, otvoreno ističu kako je „opasno“<sup>2</sup> uzimati u obzir bilo koga tko svoju emancipatorsku praksu ne temelji na marksističkom shvaćanju feminizma. Sve ostale ideološkijske orijentacije unutar domaćeg feminizma (ekofeministice, liberalne feministice, radikalne feministice, anarhofeministice itd) nisu međusobno tako isključive, ali također se uglavnom drže vlastitih sličnomyšljeničkih niša.

Jesam li im ja onda drugarica ili sestra?

Ili im nisam „ništa“, već i zato što podjednako važnima smatram i Rosu Luxemburg i Mary Wollstonecraft i Emmu Goldman?

Moja je potreba da djelujem na razmeđu feminizma i mirovnih studija, odnosno da radim na dijaloškom uvažavanju i prepoznavanju emancipatorskih politika, a ne poricanju ili minoriziranju razlika. Slažem se s Judith Butler u intervjuu iz 2018. godine:<sup>3</sup>

Ne možemo govoriti o kategoriji ženskog roda bez razmišljanja o klasi. Te kategorije su već uključene jedna u drugu, one nisu odijeljene osi moći. Naravno, teoretičari klase nisu uvijek obraćali pozornost na žene, kao što su i feministkinje ponekad govorile o patrijarhatu isključujući iz njega promišljanje klase. Ali nama trebaju bogatiji opisi i okviri od navedenih. Pitajmo se kako je klasa rodno življena? Kako je rasa klasno življena? Na taj način počinjemo vidjeti kako se pojavljuju slojevite realnosti unutar našeg reprezentacijskog obrasca, što našu političku analizu čini življom i izazovnijom. Ovaj će postupak neki teoretičari nazivati intersekcionalnošću.

Inzistiranje na tome da su pojedine feminističke orijentacije „posve nevaljane“ i „posve neprihvatljive“, primjerice po liniji političke orijentacije, dok su druge „isključivo ispravne i jedino moguće“, ide protiv feminizma kao dijaloškog projekta, koji za mene ima smisla ako u njemu nije bitno *pobijediti* ili *poraziti* protivnice i protivnike, nego uspostaviti mogućnost *većeg* razumijevanja, *nijansiranijeg* kritičkog vokabulara i *manjih* isključivosti između veoma različitih iskustvenih matrica nepriviligiranosti.

<sup>2</sup> Usp. retoričku konstrukciju tobožnjeg neprijateljstva između marksistica i liberalnih feminista u tekstu Andreje Gregorine, objavljenog na portalu Slobodni Filozofski 27. prosinca 2017: „Pritom, teza da je liberalizam 'proizveo' feminizam, dok su ga socijalistkinje i marksistkinje izdale supsumpcijom tzv. ženskog pitanja pod klasno pitanje, osim što je netočna, unutar postojećeg neoliberalnog socioekonomskog okvira također je i opasna. U tom kontekstu, podsjećanje na emancipatorne teorije i prakse lijevog feminizma, kao i ukazivanje na aproprijaciju njegovih postignuća, predstavlja važan dio procesa (ponovne) političke radikalizacije feminističke borbe.“ (dostupno na adresi: <http://slobodnifilozofski.com/2017/12/pet-funti-godisnje.html>). Tekst nigdje ne spominje da su prvakinje feminističkog marksizma, koje Gregorina uredno navodi, kao i prvakinje liberalnog feminizma, koje Gregorina uopće ne navodi, izborile vrlo različite i jednako važne političke bitke, niti da u povijesti feminizma važnu ulogu igraju i feminističke anarhistkinje i liberalne feministkinje, a ne samo one marksističke.

<sup>3</sup> <https://www.versobooks.com/blogs/3718-thinking-in-alliance-an-interview-with-judith-butler>

Zamislimo dvije filozofkinje ili dvije feministkinje koje zastupaju određenu vrijednosnu podjelu i koje tom svojom podjelom bivaju toliko zadržane, toliko uvjerenе da je jedan model „neusporedivo savršeniji“ od drugoga, da u nedostatku zajedničkog nazivnika prestaju razgovarati i međusobno se slušati, uvažavati.

Nije li to samo po sebi poraz emancipatorske politike?

Nije li početak sektaštva upravo u ekskluzivnosti, dok demokracija (opet po definiciji) tolerira vrlo različita vrednovanja?

Ghassan Hage (2016) u svome tekstu „Prema etici teorijskih susreta“ zagovara etiku kritičkog respekta u teorijskim intersekcijama srodnih pravaca istraživanja i emancipatorskog djelovanja, u smislu upoznavanja i uvažavanja tuđeg rada barem do točke u kojoj ga ne diskvalificiramo u cijelosti, nego sagledamo i njegove (barem minimalne) relevantne uvide. Hage (2016, 225) izdvaja nekoliko feministica zbog uzornog kritičkog respekta prema sugovornicama i sugovornicima u istom analitičkom polju: Lauren Berlant, Judith Butler i Marilyn Strathern. U pisanju ovih feministkinja cilj nije proglasiti „svoju istinu“ i „tuđu laž“, smatra Hage, nego razmišljati postoje li ikakve točke prožimanja, razmjene, međusobnog osnaživanja. Iz vlastitog iskustva socijalnog zagovaranja i prakticiranja dijaloga, rekla bih da je daleko teže uspostaviti kontekst međusobnog uvažavanja, nego kontekst međusobnih isključivosti. Humanističko obrazovanje uglavnom se temelji na konceptualnim ratovima čiji je cilj debatna diskvalifikacija tuđeg mišljenja, a ne dijaloško uspostavljanje razumijevanja. Njegovanje tolerancije daleko je manje zastupljeno od gladijatorskog užitka u bitkama suprotstavljenih stajališta.

Zato je humorno čuti argument kako tobože postoje „salonske“ feministkinje (pod time se obično pejorativno misli *teoretičarke* feminizma koje se njime bave na akademskoj razini i samim time djeluju kroz opresivne institucije kapitalističkog sveučilišta), a koje navodno „pojma nemaju“ o pravom aktivističkom feminizmu, gerilskoj borbi na ulicama i javnim demonstracijama, dok njima nasuprot stoje feministice koje imaju iskustvo barikada i izravne konfrontacije sa sustavom opresije. U mom iskustvu, kako akademskom, tako i aktivističkom, jednako važne borbe za veću pravednost vode se u području upravljanja znanjem, dakle na fakultetima i u stručnim publikacijama, kao i na pozornici javnog štrajka ili direktne demokracije, na ulici. Ne postoje *salonske feministkinje*, kao što ne postoje ni *čiste aktivistice* – u oba slučaja radi se o promišljanju diskriminacije sa sličnim posljedicama žestokih konfrontacija, samo što je rizik drugačije procesuiran i javna pozornica borbi malo drugačije postavljena. Ali ne postoji mačo-aktivistkinja koja operira samo pesnicama, *ne rabeći* teorijske koncepte, dakle ne postoji aktivistkinja koja barem nekim svojim dijelom nije „salonska“, kao što ne postoji ni teoretičarka feminizma koja barem nekim svojim dijelom nije dio uličnih borbi i izravnih političkih pritisaka i razračunavanja. Čini mi se da je veliki problem što feministička scena uopće koristi neprijateljske supostavljene dihotomije teorija/aktivizam, ne uviđajući njihovu kontinuiranu isprepletenost i političko sestrinstvo.

Koncept sestrinstva, međutim, implicitno i bez podizanja polemičke prašine funkcionira *u bilo kojoj antologiji* feminizma, u koju će biti uvršteni vrlo različiti teorijski i politički pristupi, bez potrebe da se jedna škola mišljenja i djelovanja proglasi „korektnijom“ ili „manje feministički korektnom“ od druge. Anksioznost oko kategorija i koncepata tu je bitno manja, zato što nam je svima jasno da ne možemo iz feminističkog zajedničkog nazivnika jednostavno isključiti one pravce koji nam „ne odgovaraju“. Moramo priznati da oni djeluju i afirmiraju se mimo našeg preferiranja.

U svojoj knjizi *Sisterhood is Forever* iz 2007. godine, svojevrsnoj reviziji sestrinstva s povijesnim odmakom, Robin Morgan (2007, 577) napisala je da „ingenioznost patrijarhata leži u naglašavanju razlika među ljudima“, zbog čega

feminizam treba djelovati u suprotnom smjeru, uočavanjem sličnosti između različitih sustava isključivanja. Od svoje politike sestrinstva nije odustala ni bel hooks (2000a, 15):

Jasno nam je da politička solidarnost među ženama, izražena pojmom sestrinstva, ide mnogo dalje od prepoznavanja ženskog iskustva ili čak zajedničke simpatije zbog stradanja koje prolazimo. Feminističko sestrinstvo ukorijenjeno je u zajedničku posvećenost borbi protiv patrijarhalne nepravde, bez obzira koji oblik ova nepravda poprima. Feministička politička solidarnost podriva seksizam i priprema pozornicu za svrgavanje patrijarhata.

### III.

Što točno znači kad izaberem nekoga na domaćoj ili međunarodnoj javnoj sceni smatrati svojom političkom ili feminističkom sestrom? Mislim li pod time isto što i Swinburne, koji je grčku lezbijsku pjesnikinju Sapfo u svojoj pjesmi *Sapfika* (1866) smatrao desetom Muzom, zaštitnicom uvijek fragmentarnih žudnji i vlastitom sestrom? Ili mislim na komplicirano, konfliktno, koliko i odano prijateljstvo/sestrinstvo koje opisuje spisateljica Zadie Smith svojim romanom *Swing Time* (2016)? Ili mislim na Shakespeareove, točnije Macbethove vještice/sestre (u originalu: *weyward sisters*), koje mogu zakuhati kakvu god hoćeš vrstu političkog izazova? Ili mislim na prijelomni feministički esej Virginije Woolf *Shakespeareova sestra* (1928)? Ili na to što osobno doživljavam Shakespearea kao svoju sestru? Ili mislim na izjavu Maye Angelou u razgovoru s Marciom Ann Gillespie 28. svibnja 2014. godine:<sup>4</sup> „Prijateljica će se boriti za tebe čak i onda kad ti to više ne možeš. To je netko zbog koga si možeš reći: ‘Kad me više ne bude, znam da će moja prijateljica, moja sestra, visoko držati zastavu’“? Ili na to da mi je Patti Smith sestra po tome što ne misli da ti za umjetnost trebaju osobite kvalifikacije, ali treba ti otvorenost oko boli koju donosiš sa sobom i razmjenjuješ s drugima?

To su bila neka od pitanja koja sam povodom ovog teksta postavila samoj sebi. Ali množila su se i pitanja koja su mi postavile različite sugovornice. Primjerice, je li potraga za razlozima koji nas navode da nekoga smatramo svojom sestrom „možda ipak malo previše plemenska“, kako me upozorila kolegica antropologinja, ukazujući mi na činjenicu da je terminologija sestrinstva mnogo uobičajenija među afroameričkim feministkinjama, nego među feministkinjama bijele boje kože (što mi se učinilo prilično nategnutim argumentom jer afroameričke feministkinje imaju gotovo identične unutarfeminističke podjele kao i europske, hispanoameričke ili azijske feministkinje, a bell hooks, kao jedna od najistaknutijih zagovornica sestrinstva, s *plemenima* ima doslovce jednako veze kao i bilo koja hrvatska autorica sa sustavom slavenskih kućnih zadruga)? Druga kolegica, politologinja, upozorila me da su „bratstvo i sestrinstvo“ preostaci jugoslavenske ideologije *prisilne i propisane* međuetničke solidarnosti, koja je tijekom jugoslavenskog perioda bila normativna, dakle teško ju je smatrati emancipatorskom. Treća me upozorila da je bolje da ne rabim pojam sestrinstva jer time upadam u takozvanu „srpsku varijantu općeg pobratimstva i posestrinstva, intimizaciju koje zapravo nema, tapšanje po ramenu samo zato što imam rame“. Sve u svemu, shvatila sam da mi se ne preporučuje ulaziti u nešto tako *orijentalno i nazadno* – štoviše: domorodački *primitivno* – kao što je sestrinstvo (postkolonijalne teoretičarke imale bi puno toga za reći već i o samim ovim kategorijama). Tim više jer su mi i najmlađe transfeminističke osobe iz feminističke zone skrenule pozornost na to da živimo u vremenu post-feminizma i post-roda (pri čemu je zanimljivo da se iz feminizma kao pojma nikako ne može izbaciti neki oblik uvažavanja feminiteta), odnosno u epohi

<sup>4</sup> Usp. <https://www.essence.com/celebrity/sister-circle-maya-angelou-power-friendships/>

vrednovanja i prepoznavanja različitih transrodnih prava i uvažavanja sveseksualnih orijentacija, pri čemu termin *sestra* (kao uostalom ni pojam *feminizam*) nije dovoljno transrodan, nego zvuči transekskluzivno, vraćajući nas esencijalističkoj kategoriji ženskog roda.

Ovdje bih samo naglasila da mi se pristup rodu koji vlastitim opusom zagovara Judith Butler – dakle rod kao stalno propitivanje njegove izvedbenosti, napravljenosti i političke signifikacije brojnih povijesnih upotrebljenosti „prokrustovih postelja“ roda – ne čini suprotstavljen sestrinstvu kao propitivanju feminističke srodnosti i solidarnosti. Ne vidim da jedno poništava ili ukida drugo. Dapače, vidim dva sustava nestabilnih preklapanja. Moj je dojam da sestrinstvo u sebi nužno sadrži i inkluzivno trans/sestrinstvo, jer ako mi sestra može biti pas i fikcionalni protagonist i stablo i Silvia Federici i Lucia Berlin i Beth Hart i Robert Lowell i bell hooks, onda nije riječ o konceptu koji nas nužno ograničava. U tom smislu, zagovoru različitosti prilažem i nekoliko promišljanja pojma sestrinstva s terena domaćeg feminizma. Poslala sam upit mnogim kolegicama i kolegama na temu „kako razumijete etiku sestrinstva, što je za vas sestrinstvo, tko su vaše sestre, je li to vrsta afektivne politike, kakve su njezine posljedice“. Bilo je mnogo onih koje/koji mi nisu eksplicitno odgovorili, ali su mi odgovorili u nekoj prilici socijalnog kontakta, objasnivši mi ili svoju nelagodu oko *bilo kakvih* pojmova solidarizacije po ma kojoj „potencijalno polemičkoj“ osnovi. Bilo je i onih koji svoje implicitno „mnogodušje“, kako mi je rekao jedan pjesnik, oko ljudskog susestrinstva, smatra ugrađenim u sve svoje odnose. Ustanovila sam da je za moje muške sugovornike sestrinstvo mnogo više pojam koji vezuju za osobe kojima se dive, uspostavljajući vezu po nekoj vrsti unutarnje srodnosti ili respekta prema nečijoj hrabrosti, nego za osobe koje su na bilo koji način potrebite. Citirat ću (na njegov zahtjev anonimno) jednog prevoditelja: „Napiši da je sve, baš sve o sestrinstvu napisao Boris Pasternak: njegova pjesma *Sestra moja, život*. Nitko to ne bi mogao bolje reći. Diviš se toj sestri, životu, diviš joj se i ne možeš se načuditi koliko u njoj ima opojnih, dobro malo i psihodeličnih, sokova.“ I za mnoge feministice s kojima sam o ovoj temi razgovarala, ali koje nisu dospjele pisano sročiti svoje svjedočanstvo na temu, sestra je naprosto „uzorna“ heroina koja je duboko obilježila nečije životne izbore, nadahnjujući i čuvajući osobnu strast, ali na neki je način i nedostižna. Kako je to jezgrovito rekla filozofkinja Ljiljana Filipović: „Moja sestra je Rosa Luxemburg. Ali na tome odmah pada i koncept sestrinstva. Jer tko može *svemu tome* uistinu biti sestra?!“

Prenosim i dobivene, eksplicitne, mailom mi poslane odgovore na temu sestrinstva:

BILJANA KAŠIĆ, postkolonijalna teoretičarka:

Sestrinstvo je afirmirano kroz poziciju feminističke samosvijesti, kao i kroz angažirani feminizam, temeljen na solidarnosti. Kako kažeš, na etici sestrinstva. Sam pojam se da dvoznačno tumačiti: kao nekalkulabilna, angažirana, dakle politička pozicija koja se gradi na nuždi zajedničkog pozicioniranja, odnosno kritičke artikulacije sve ženske podčinjenosti (patrijarhalne, rasne, klasne, geopolitičke i sl.) i kao zazivanje esencijalističkog predloška i ženske genealogije kao navodno implicitne pretpostavke i matrice zajedništva (a što je najčešće mjesto kritike i distanciranja spram uporabe ovoga pojma). Pitanje jest: koliko to jest semantički protupozicija muškom bratstvu? Gdje je subverzivna potencijalnost ovoga pojma? Je li stav „Ja sam politička lezbijka.“, koji je posebno bio važan u podršci lezbijskog pokreta sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog stoljeća i dalje jednako moćan i relevantan? Smeta li nas danas ovaj pojam i zašto? Znam da kod mlađih feministkinja on izaziva podsmijeh, a nerijetko i nelagodu („starinski“ pojam, onaj koji nas zakopčava u esencijalizam i/ili binarnu dihotomiju), a što je s *queer* osobama? Puno je tu pitanja koja potražuju nove uvide.

VESNA TERŠELIČ, mirovna aktivistica, osnivačica i voditeljica udruge „Documenta – centar za suočavanje s prošlošću“:

Kopka me pitanje koliko se (još) oslanjam(o) na sestrinstvo, posebno u vremena demokratske regresije kad sve manje ljudi dijeli ideale slobode i jednakosti. Za mene mobilizacijska snaga sestrinstva nije nestala, posebno kad koračam u godišnjem „Noćnom maršu za prava žena“. Tu smo i borimo se! Kad pogledam unatrag, prepoznajem sestrinstvo u novijoj povijesti suprotstavljanja nasilju gdje se žene u otporu patrijarhatu povezuju u feminističkim inicijativama, primjerice oko prvog SOS telefona u Zagrebu. Od 1988. volonterke okupljene u „Ženskoj pomoći sada“ koriste svu svoju energiju i pažnju za žene koje traže podršku. Na sestrinstvo se pozivaju „Žene u crnom“, izlazeći na ulice u prosvjedima i komemorativnim okupljanjima, obećavajući da nikada neće zaboraviti genocid u Srebrenici i zločine u Vukovaru od 1991. Afirmirajući sestrinstvo ne samo kao princip povezivanja sa ženama već i s muškarcima, prosvjeduju protiv rata i fašizacije. Briga za sve koje su preživjele ratne zločine okupila nas je 2015. na zasjedanju „Ženskog suda“ u Sarajevu gdje je pet stotina žena u zgradi nekadašnje Sinagoge slušalo svjedočenja, u vjeri da se feminističkim pristupom pravdi promišlja i stvara nova politika znanja, preispituje odnos između teorije i prakse/iskustva, gradi međusobna solidarnost i povjerenje, alternativna ženska povijest i kolektivno historijsko pamćenje. Sestrinstvo i etika brižnosti prožima rad mirovnih inicijativa koje povezuju ljude preko rascjepa podjela i preko granica, još iz vremena prije početka ratova. Katkad osviješteno i spomenuto, a još češće življeno i neimenovano, razvija se u lokalnim ali i međudržavnim mrežama solidarnosti, svuda gdje se zagovaraju prava svih ljudi, svih živih bića i zaštita prirode. Žene angažirane na suprotstavljanju nasilju i izgradnji povjerenja, kao i humanizaciji odnosa prema stradalima i pamćenju ubijenih i nestalih, velik dio svoje energije i vremena ulažu u dobrobit drugih, često tražeći načine da govore njihovim jezikom, obilježenim nasilnim patrijarhalnim strukturama. Neke možda ne spominju sestrinstvo ili feminizam. Brinući da neće biti shvaćene mogu ne spomenuti snažne veze s drugim ženama, željevši se stopiti s drugima i zvučati kao pripadnice dominantne grupe. Druge deklariraju posvemašnju samostalnost, sporeći pripadanje sestrinskoj i bilo kojoj zajednici, čuvajući svoj jedinstveni izričaj. Uvažavajući značaj osamostaljivanja, ipak želim istaknuti važnost povezanosti i solidarnosti ljudi koji i u pobuni brinu jedni za druge. U vrijeme rastuće isključivosti baš povezanost u feminističkom sestrinstvu, da parafraziram Tina, posestrinstvu lica u svemiru, može biti inspirativna, a možda i spasonosna.“

UNA BAUER, teatrologinja i aktivistica:

Obiteljski kontekst, u smislu obitelji iz kojih potječemo, za mene ima konotacije nečega što nije izabrano nego prinudno. I to još prinudno po krvnoj srodnosti, za koju nisam sigurna da znači puno, pogotovo ne u uspostavi pravednijeg društva. Neki obiteljski odnosi su takvi da se iz njih može samo vrišteći pobjeći. Tako da bih izbjegla metaforiku sestrinstva, jer mi se ona čini kao neka nametnuta i isforsirana afektivnost. Možemo biti drugarice, suborci, onoliko koliko zajedno vodimo neke bitke. Ali ti su savezi privremeni, i moraju biti privremeni, i uvijek iznova mišljeni, inače se utapamo u lažnom, pasivno-agresivnom konsenzusu. A afektivni rad ima svoja fizička ograničenja. Nisam sigurna da želim osjećati pritisak da volim nekoga, ili da ulažem bilo koju vrstu afektivnog rada samo zato jer se slažemo

oko nekih pitanja i kritični smo prema sličnim stvarima. Voljet ću onoga koga mogu voljeti, a to nije nužno onaj s kojim se podudaram u stavovima ili s kojim sam slično kritična. Afektivnost, ako je samo deklarativna i manifestna, a nije protisnuta kroz stvarno tijelo, proživljena, sa svim svojim paradoksima i zamkama i iracionalnostima i, često, nepravednom ne-recipročnošću, ne može daleko dobiti.

AGATA JUNIKU, kulturologinja i aktivistica:

Sestrinstvo mi previše „baca“ na obiteljski okvir i podrazumijeva neki tip nametnute bezuvjetnosti, a ja zasnivam i gradim odnose gotovo isključivo po principu biranja (slične vrijednosti, ciljevi, interesi i/ili čisto afektivno prepoznavanje), uključujući i odnose unutar obitelji. Dakle, kad nekoga iz obitelji „prepoznam“ po nekom od tih ključeva (a koji nisu defaultno obiteljski), onda s njim i gradim prijateljski i/ili suradnički odnos. S onima iz obitelji s kojima se ne prepoznam, naravno, održavam neki tip „pristojne“, prigodn(ičarsk)e komunikacije, ali ne bih to nazvala odnosima.

To što, pretpostavljam, ti sugeriraš kao sestrinstvo ja bih prije nazvala drugarstvom, kolegijalnošću... Svi se mi možemo grupirati (okupljati, prijateljevati, raditi i djelovati skupa) po x različitih principa, pri čemu će ti skupovi, ovisno o principu, možda i drastično varirati... Naravno, pritom treba uračunati i moć svih naših idiosinkrazija, koja je prevelika da bismo se – koliko god zajedničkih nazivnika dijelile – bezuvjetno sve mogle u isto vrijeme „strpati u isti koš“, kako god ga nazvale...

HANA LUKAS MIDŽIĆ, kiparica, performerica, ilustratorica:

Sestrinstvo je meni jako blizak i zanimljiv pojam. Osjećam se dijelom sestrinstva koje tvori nekoliko žena koje se čak međusobno ni ne poznaju ili se poznaju površno, ali za mene su ta bliskost i međusobno prepoznavanje neprocjenjivo važni. Od svih riječi koje bi se tu mogle napisati koje bi objasnile što konkretno meni znači, jedna se danas ističe kao najjača, a to je DOZVOLA. Za sve – za zaboravnost, za jad, za djetinjaste maštarije, za strah, za bezobrazluk, za hrabrost, za ništa... Moje najbliže sestre na osobnoj i kreativnoj razini su Ivana Gagić Kičinbači, Marina Bauer i ti.

Iako se nećemo možda u svemu složiti, tu smo jedna za drugu.

Za mene je bliskost politična.

Osim toga, i u poslovnom smislu, velika većina mojih uspješnih suradnji je upravo sa ženama.

I to je važna vrsta *sisterhooda*.

ANDREA ZLATAR VIOLIĆ, teoretičarka književnosti i spisateljica:

Da, osjećam sestrinstvo, vezu, zapravo svejedno kao potencijal ili realizaciju, svakako nešto što je stalno prisutno. Otvaranja nisu stalno prisutna. Nekada smo drugačije raspoložene, nekada je nesumjerljivo što se kome događa (pišem SMS prevoditeljici oko nekakvih detalja, a njoj umire otac). Jako često: ne poznajemo se dovoljno. Sestrinstvo su trenuci, neočekivani. Nisu to dogovorene kave s frendicama, sestričnima, tamo teku neke druge energije, meni uglavnom jako dobre obzirom na doslovno pitanje-

odgovor. Sestrinstvo za vrijeme boravka u bolnici ili takvim nekim situacijama. Blizina bez pitanja. Tek naknadno shvaćanje te blizine. Ponekad prelazak, ako je to prelazak, u prijateljstvo, ali najviše su to nenadani skokovi blizine, bliskosti, ne znam kako to nazvati, upravo onda kad ih nemamo vremena primijetiti, ALI OSJEĆAMO.

Kad mislim o tome, kad pokušavam pretvoriti u pojmove, onda se radi o nekoj vrsti ISTOSTI, ono što nikada ne uspijem ispredavati, a to je da to naše sebstvo, koje je i mojstvo, ima nadosobni, a opet osobni unutarnji – unutarnji što? – ne sadržaj, nego srce koje kuca, želudac koji drhti, utroba koja vibrira, znaš sve to – kad se „jednom ja“ nešto događa pa ne može to izreći uobičajenim putevima, nego netko, jedna sestra osjeti taj strah, tu sreću, tu uzbuđenost, to bilo što ili sve što se zbiva. Sad skraćujem jer idem u moju sestrinsku prostoriju kuhinju, ali da ne zaboravim do sutra kad si pitala za situacije, sestrinstvo počinje od onoga što je kao banalno, stavljanje stvari u vrećicu na blagajni, do kao najslužbenijih formata (za mene), ministrice u EU, nešto potpisujemo, a zapravo se prepoznajemo, smijemo, podsmijavamo. Ima tu nešto i u otporu prema tzv. hegemonijskoj većini, ali nije važno, jer se sestrinstvo-bliskost stvara prije i mimo toga negdje u toj sestrinskoj istosti.

VERA VUJOVIĆ, prevoditeljica:

Cijenim ono što se zove prijateljstvo, temeljeno na dobronamjernosti, razmjeni usluga, čavrljanju, čak pomoći. Ali iz temelja moje srce sveudilj razočarano pita zašto moramo konvencijom ostati na prijateljstvu kad možemo biti sestre. Od nježne dobi odvajanja od jednakosti s dječacima, prijateljica-sestra je neophodna za naš opstanak. Da nas voli, doslovce. A meni to znači: da razumije i da se raduje svim ludostima, upušta u sve ideje ili rasprave o njima; da nam kaže jednom neku dragocjenu rečenicu koja ostaje zauvijek, ili naprosto prasne u zvončast smijeh. Pokaže. Sebe. Sestrinstvo prijateljice može pasti u zasjenak u vrijeme kad životna energija odlazi u gradnju gnijezda i intimnog odnosa s muškarcem. Ali zapravo ne razumijem kako bi veza i s kojim bićem mogla istisnuti, učiniti izlišnim, izlizanim, odnos s prijateljicom-sestrom. I nikad to nisam razumjela. Osim, ako ne živimo neku lažnu i nestvarnu sebe.

Treće vrijeme kad mi nedostaje Sestra je zagonetno vrijeme starenja. Toliko individualno i bez ikakvih osobnih uputa dolazi, da spona s umom-srcem Drûge može od njega načiniti spektakularnu pustolovinu kroz nepoznato. Odavno u prostranstvima svijeta ne svijetle (božanska) roditeljska svjetla. Ničiji smo, osim krhkih formi spona koje stvaramo po otisku. Za dušu svijeta – krijesnicu svake od nas, možemo samo upaliti svoju svjetiljku sestrinstva i bratstva na njegovim postajama. Ali sestrinstvo nije riječ. Nije programski koncept nekog sustava, ili dosjetka. Za mene ono znači – ne razočarati dušu druge. U tome je sve. Dušu koju smo potakle na otvaranje. Možda lijepim riječima, ili iskazanom potrebom; pokazanom sobom. Ne-Moći-Zapustiti-Odnos, to je sestrinstvo. Samom svojom prirodom ne-moći. Možda i poštenjem.

Jer je sestrinstvo puna, prirođena, apriorna odgovornost, koliko i potreba. Palpabilni svod ogromnog prostora unutar kojeg obje skaćemo na trampolini do neba – i padamo...



KATARINA LUKETIĆ, književna teoretičarka i kritičarka:

Iako se ne rukovodim uvijek idejom o ženskoj fronti, iako ne očekujem unaprijed bezrezervnu solidarnost i potporu drugih žena i iako sam navikla biti samostalna strelica, znam intuitivno, podsvjesno, razumski, kako hoćeš, da je sestrinstvo tu i da je snažno. Nekad ono izostaje u trenucima i na mjestima na kojima ga očekuješ, npr. u intelektualnim grupama u kojima sestrinstvo nadvladava egoizam, taština, kompeticija. Nekad se u tim krugovima, emotivnost i otvoreno pokazivanje naklonosti koji uključuju sestrinstvo smatraju slabošću. Nekad se pak sestrinstvo pojavi neočekivano, nekad ti potpora stigne od one/onih od koje/ih se nisi nadala. No, nekad i sama iznevjeruješ neku drugu, zatvaraš se u svoj egoizam, ne vidiš, a i ne želiš vidjeti da tebe netko treba i da si propustila biti nekome sestra.

Nekad je zbog svega toga lakše misliti o imaginarnom sestrinstvu, maštati o uključenosti u neku veliku žensku zajednicu punu heroina kakve smo navodno i mi same. Nekad tako maštajući u balonu klizimo odvojene i samozadovoljne, obrazovane i impregnirane u vlastitoj samoći, bez da vidimo da negdje vani, s druge strane opne sapunice, postoji stvarni svijet u kojem bi se sestrinstvo trebalo prakticirati...

S vremenom, taj me stvarni svijet, stvarne prilike i stvarni izbori, zanimaju sve više. (Naravno, taj stvarni svijet opisuje i literatura, ona literatura u kojoj se ne razbacujemo koncepcijama i tumačenjima sestrinstva, nego u kojoj se, eto, ono vidi u situaciji, gesti, odluci... Literatura, recimo, Alice Munro ili, za naše prilike, Tanje Mravak, da spomenem neke o kojima sam nedavno mislila i pisala.)

Zapravo, sve što sam ti o ovoj temi htjela reći zasada zapravo stane u jednu anegdotu koju sam nedavno, potaknuta onom saborskom raspravom o bolnicama, objavila kao status na svome *Facebook* profilu (to ponekad činim pa poslije i požalim). Kopirat ću taj status:

„Mali prilog temi o bolničkim iskustvima i tvrdnjama ministra da se kod nas to tako ne radi. I mene je doktor u jednoj zagrebačkoj bolnici pitao hoćemo li naživo u ambulanti, pa ću isti dan ići kući (iako sam bila naručena, nije bilo za taj dan slobodnih operacionih sala u kojima se može dobiti opća anestezija). Bila sam zbunjena i nedovoljno upućena, pa sam pitala jel to boli, rekao je: to je sve isto. Tada je njemu iza leđa stala jedna medicinska sestra i kad me pitao iznova pristajem li, ona mi je dala znak glavom da on ne vidi, Nikako! Zato sam odbila, prespavala u bolnici, drugi dan ušla u operacionu salu i dobila opću anesteziju. Hvala nepoznatoj sestri.“

To obično, svakodnevno, bezinteresno sestrinstvo, bez teorijske podloge, između žena koje se vide jednom i nikad više, koje dolaze iz različitih društvenih grupa, koje su u tom trenutku u tako različitim pozicijama moći (pacijentica-osoblje-bolnica), sestrinstvo koje je spontano, ali opet i nekako vezano uz cijelu stoljetnu, tihu i čvrstu tradiciju naših prabaka, baka, majki (vezano uz sve što nosi rađanje, ženske bolesti i sl.), e to sestrinstvo mi je jako važno. Bila bih sretna da na taj način, u nekoj takvoj običnoj prilici, prema nekoj nepoznatoj ženi, bezinteresno, bez teorije, uz intuitivno prizivanje ženskoga znanja i mudrosti i sa sviješću da me moć vlastite uniforme ne smije zvesti, i ja mogu pomoći nekoj ženi. Onako, kao sestra.

LENKA UDOVIČKI, redateljica:

Jesmo sestre i sestrinstvo postoji i divni su trenuci kad to prepoznamo i kad se ta sestrinska energija uspostavi. Nažalost, često nam se dešava i da se ti sestrinski kanali, pod teretom raznih nametnutih pritisaka (vanjskih i unutrašnjih), ne uspostave, a zapravo su toliko bitni...

MILENA BENINI, spisateljica, prevoditeljica i urednica:

Ne znam vjerujem li u političko sestrinstvo. Posestrinstvo lica u svemiru, možda. Imam sestre – ne biološke, nego sestre s kojima osjećam poveznicu sestrinstva, ali to je uvijek privatno, intimno, iako je uvijek i povezano s političkim poklapanjem, naprosto zato što je neizbježno, jer ne možeš izvući političko iz privatnog. Ali možda je to zato što sam često sumnjičava prema prejednostavnim poveznicama... u zadnje vrijeme mi se čini da ništa nije jednostavno. Rodno iskustvo, svakako, igra ulogu, ali nije dovoljno. Nije dovoljno. Treba više. Ne znam točno što više, ovog časa, slutim da je to za svakog drukčije. Le Guin je majka. Anegdota (koja ti vjerojatno neće koristiti): bile smo nedavno Mihaela-Marija Perković i ja na *VoxFeminae* festivalu, baš smo o Le Guin trebale pričati. I cure koje su bile u organizaciji obraćale su nam se s ‘Vi’. Pa smo ih MM i ja ispravile, jer smo iz fandoma, gdje su svi na ‘ti’. I onda smo im rekly, u kombinaciji, više se ne sjećam točno koja je što rekla: „I da je Ursula ovdje, govorile bismo joj ‘ti’. Vjerojatno klečeći na podu pred njom, ali ‘ti’.“

Pa je onda možda i sestra.

Što je sestrinstvo? Kad sam upoznala Gillian Pollack (australska spisateljica), razgovarale smo jedno pola sata kad smo ustanovile da smo sestre. *Sworn blood sisterhood*. To je bilo dovoljno. E, sad, politički. I to. Rodno. Naravno. Ali i po puno drugih linija. Po hrani. Po ljubavi prema povijesti. Po jezicima. Po tome što nam je Le Guin majka.

Mislim da politika nije dovoljna.

Ali to mislim i inače.

SELMA BANICH, performerica, plesna umjetnica i aktivistica:

Sestrinstvo je vježba aktivnog slušanja,  
Solidarnog *bivanja s*,  
Sestrinstvo je izbor.  
I ispit radikalne skrbi.  
Sestrinstvo je vježba aktivnog čekanja,  
Solidarnog *stajanja* uz one koji više nisu tu  
i s onima koji će tek stići.  
Sestrinstvo je vježba ruku i nogu,  
I mašte,  
I pračke.

RADA BORIĆ, jezikologinja, aktivistica, feministkinja i političarka:

*Sisterhood is powerful* nije tek potrošeni slogan.

Za mene, sestrinstvo predstavlja predanost i strast i brigu za druge žene i ženski pokret. Sestrinstvo je, ili to mora biti, i oblik političke solidarnosti s drugim ženama i drugim obespravljenima.

Sestrinstvo za mene predstavlja snagu. Predstavlja snagu čak i kada unutar „sestrinskoga kruga“ ima rasprava i sukoba (nisu li imanentni progresivnim pokretima?) i ukoliko ne perpetuira postojeće hijerarhije, ne zaboravlja sestre-prethodnice i ne zaboravlja da je „feminizam za sve“.

Volim što neke od sestara mogu nazvati u zadnji čas i što ćemo zajedno (i kad se čini da posustajemo) izaći na ulicu, ili osmisлити program ili akciju ili solidarno podržati treću. Baš zato što smo feminističke sestre.

#### IV.

Završno, sestrinstvo se samo u ovim kratkim svjedočenjima pojavljuje kao neunificirana politička, etička i afektivna orijentacija, u kojoj mogu sudjelovati vrlo različiti humani, transhumani i posthumani subjekti. Od onih koji takoreći samo stoje pred vratima feminizma, bojeći se makar i zaviriti (a kamoli ući), ali meni je zanimljivo da ih upravo etika brige doводи do feminističkog praga, do onih kojih su dugo vremena na aktivističkoj sceni i vjerojatno barem dijelom ostaju vjerni aktivizmu zbog trans/sestrinstva koje donosi sa sobom. U teorijskoj domeni, sestrinstvo također predstavlja korak prema većoj solidarizaciji; nikako ne prema unifikaciji ili identitarnom poništavanju razlika. Možemo ga usporediti s pojmovima „veće susretnosti“ (Ahmed 2000, 171), inicijalno mišljenje među feministkinjama kolonijalnog ili zapadnog i postkolonijalnog ili Trećeg svijeta, u kojima je, kako veli Sara Ahmed, mnogo bitnije *kako* radimo s uvažavanjem i bliskošću, nego zaustavljamo li se na nesumnjivo velikom jazu iskustva. Slažem se i s Mohanty (2003, 224) koja upozorava da sestrinstvo trećeg i četvrtog feminističkog vala izvire iz potrebe da izbjegnemo redukcije lažne ili površne unifikacije, ali i da prepoznamo mnogoglavost istog korporativnog tijela kapitalističkih, kolonijalnih, homofobnih i seksističkih opresora. Sestrinstvo, dakle, kao receptivnost prema razlikama, kao projekcijska zona subrižnosti, baš kao i praksa brojnih konfrontacijskih, prevrednovateljskih kapacitiranosti.

S napomenom da u njemu nema ničeg obligatornog.

Možda bi ga bilo najtočnije odrediti kao vrstu srodnosti koja i nastaje i traje zato što imamo ne-samo-vlastito iskustvo zajedničke borbe, baš kao i zajedničke brige. Jesam li nečija *drugarica* ili *sestra* ili *srodna duša* ovisi o tome kako će to formulirati specifična ideološka preferencija neke osobe s kojom dijelim socijalni prostor.

Za mene, trans/sestrinstvo obuhvaća najširi zajednički nazivnik drugarstva i vrijednosne solidarnosti, srodne kritike ekonomija diskriminacijskih struktura moći te paralelne etike podrške. Tako ga koristi i Sandra Bartky (2002, 77-86), upozoravajući da je za svaku solidarnost važna otvorenost kruga razumijevanja: ako afektivno ne imaginiramo one koji su različiti od nas, ako ne možemo empatijski i politički preuzeti *bar dio* njihove specifično singularne agende (premda je nismo osobno iskusili), ako je svatko tko se ne slaže s nama odmah „fašist“ i ne vidimo načina kako produktivnost nerazumijevanja i razlike pretvoriti u prostor dijaloga, ako ne možemo misliti šire od svoje neposredne iskustvene

situiranosti, jako je teško zamislivo da ćemo postići ikakvu dublju radikalizaciju društvenih procesa. Jer **radikalizacija je izravno povezana s našom sposobnosti konektiranja**, a ne samo s našom sposobnosti singularne analitičnosti. Riječima Audre Lorde (1984, 99):

Mogu reći da me uvijek pokretala jedna stvar, a to nije ni odvažnost ni hrabrost – osim ako od te jedne stvari nisu sačinjene i hrabrost i odvažnost – a to je osjećaj da smo ranjivi *na toliko puno načina* i ne možemo nikako izbjeći tu ranjivost, pa onda neću još o tome izabrati šutjeti, neću šutnju kao oružje staviti u ruke svojim neprijateljima. (...) Kad ljudi dijele zajedničku opresiju, razvijaju određene vještine i skupne obrane. Ako preživim, preživjela si zato što su ti upravo te vještine i obrambeni mehanizmi dobro poslužili. A kad dođeš u sukob sa svojim oko egzistencijalnih razlika, onda će ti ponovno pomoći upravo ranjivost, koja je u isti mah očajna i veoma duboka.

I sam koncept tolerancije izvorno se odnosi upravo na toleranciju prema različitim vrstama ranjivosti, a ne različitim vrstama opresije. Moja feministička sestra u Palestini i moja feministička sestra u Izraelu ranjive su na različite načine, ali ako se poslužimo pojmom trans/sestrinstva možda postaje moguće da se njihovo iskustvo ranjivosti međusobno podijeli i dalje transformira u smanjivanje političke netolerancije na *obje* zaraćene kulture. Ne zagovaram politiku ekvidistance, još manje politiku represivne tolerancije ili lažnog stišavanja razlika, nego politiku uvažavanja, ali i prelaženja granica *netrpeljivog* razdvajanja. To vrijedi i kada govorimo o sestrinstvu s osobama koje su u ovom trenutku migracijski zaglavljene „između država“. Jesu li one naše trenutno najugroženije sestre/dugarice/putnice među tolikim diobenim kriterijima i njihovim jezicima?

Čini mi se da nam u 21. stoljeću, kao i u časopisu poput *Treće*, treba što više dijaloških pojmova, kakvima pripada i pojam sestrinstva. Suprotnost tome je retorika i politika međusobnog ograđivanja i stvarnog podizanja zidova razdvajanja, koju najbolje opisuje Wendy Brown (2010, 26):

Popularna žudnja prema podizanju zidova skriva želju za zaštitom, sigurnom ograđenošću i integracijom koju je nekoć obećavao državni suverenitet, želju koja evocira teološke dimenzije političkog suvereniteta. Ako je fikcija državnog suvereniteta zapravo sekularizacija fikcije božanske moći, onda upravo smanjena održivost ove političke fikcije generira razumljivu popularnu anksioznost, anksioznost koja ima neposredne teološke učinke i koja afektivno zahtijeva zazidavanje.

U sestrinstvu su mi najdraže „mikrolociranosti“ ili mogućnosti da se kao sestre prepoznaju osobe koje inače nemaju ništa zajedničko, ali uspostaviti će (makar i privremeno) savezništvo oko nečije veće slobode ili većeg razumijevanja tuđeg stradanja. Što se tiče feminizma kao pokreta, čini mi se da nitko tko u njemu kaže „i ja isto“ samim time ne potpisuje brisanje svoje autonomije, svoje razlike, svog specifičnog jezika i iskustva otpora. Naprotiv, feminizam je povijesno veoma gostoljubiv društveni pokret, u kojem se specifičnosti i prijepori artikulacije čitavo vrijeme njeguju i cijene *mnogo više* od totalitarnih modela kolektivne unifikacije. Baš zato, mislim da je osobito važno pronaći terminologije pažljivog međusobnog slušanja i kritičkog uvažavanja. Možda mogu biti i trans/sestrom i drugaricom i suborkinjom, sve dok govorimo o radu etičke i političke solidarnosti.

## LITERATURA

- Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters. Embodied others in Post-Coloniality*. London i New York: Routledge.
- Ang, Ien. 1995. „I'm a feminist but... 'Other' women and postnational feminism.“ U: *Transitions: new Australian feminism*, ur. Barbara Caine i Rosemary Pringle, 57-73. London: Allen and Unwin.
- Bartky, Sandra. 2002. *Sympathy and Solidarity and Other Essays*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London i New York: Routledge.
- Brah, Avtar i Ann Phoenix. 2004. „Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality.“ *Journal of International Women's Studies* 5: 75-86.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.“ *Stanford Law Review* 43: 1241-1299.
- Hage, Ghassan. 2016. „Towards an Ethics of the Theoretical Encounter.“ *Anthropological Theory* 16, br. 2-3: 221-226.
- hooks, bell. 1984. „Sisterhood: Political Solidarity Between Women.“ U: *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- hooks, bell i Tanya McKinnon. 1996. „Sisterhood: Beyond Public and Private.“ *Signs* 21, br. 4: 814-829.
- hooks, b. (2000). *Feminism is for everybody: Passionate politics*. Cambridge, MA: South End Press.
- hooks, bell. 2000a. *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- hooks, bell. 2000b. *Where We Stand: Class Matters*. New York: Routledge.
- hooks, bell. 2009. „Community of Care.“ U: *Belonging: A Culture of Place*. New York: Routledge.
- Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider*, Berkeley: Ten Speed Press.
- Morgan, Robin, ur. 1970. *Sisterhood Is Powerful*. New York: Vintage Books.
- Morgan, Robin, ur. 2003. *Sisterhood is Forever*. Washington: Washington Square Press.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1993. „Can the Subaltern speak?“ U: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, ur. Patrick Williams i Laura Chrisman. London: Harvester Wheatsheaf.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1996. „Subaltern Talk: Interview with the Editors.“ U: *The Spivak Reader*, ur. Donna Landry i Gerald MacLean. New York i London: Routledge.
- Yuval-Davis, Nira. 2006a. „Intersectionality and Feminist Politics.“ *European Journal of Women's Studies* 13: 193-209.
- Yuval-Davis, Nira. 2006b. „Belonging and Politics of Belonging.“ *Patterns of Prejudice* 40: 197-214.
- Yuval-Davis, Nira. 2010. „Theorizing identity: beyond the 'us' and 'them' dichotomy.“ *Patterns of Prejudice* 44: 261-280.
- Zaytoun, Kelli i Judith Ezekiel. 2016. „Sisterhood in Movement: Feminist Solidarity in France and the United States.“ *Frontiers: A Journal of Women Studies* 37, br 1: 195-214.

---

# RECENZIJE

---



---

## MALI KOMPENDIJ MAŽURANIĆOLOGIJE

---

Uz knjigu Ivane Brlić-Mažuranić, *Moji zapisci: dnevnici, memoari, molitve, putni i drugi zapisi*, Sabrana djela Ivane Brlić-Mažuranić, svezak 6. Priredio Mato Artuković. Ogranak Matice hrvatske Slavonski Brod, Slavonski Brod, 2017., 484 str.

---

### Dubravka Zima

---

U nizu sabranih djela Ivane Brlić-Mažuranić, koje pod uredničkom paskom prof. dr. Vinka Brešića od 2011. objavljuje Ogranak Matice hrvatske Slavonski Brod, ove je godine objavljen šesti svezak. U prethodnih je pet svezaka prezentiran korpus autoričinih tekstova objavljenih za njezina života, kao i bibliografija, te sa šestim sveskom započinje objavljivanje tekstova koje za života Ivana Brlić-Mažuranić nije objavila: tekstovi u ovom svesku, barem dijelom, pred čitateljsku publiku stižu prvi put. Priređivač sveska, dr. Mato Artuković, izboru je dodao pogovor u kojem tumači i kontekstualizira autoričine zapise u povijesnom i biografskom kontekstu.

*Zapisci* Ivane Brlić-Mažuranić za mažuranićologe ne otkrivaju toliko toga novoga, koliko upotpunjuju već skiciran javni portret autorice. Velik dio zapisaka odnosi se na mladenački dnevnik Ivane Mažuranić, pisan od 1888. do 1891., koji je zainteresiranoj publici dostupan tek od 2010. godine, kada ga je pod naslovom *Dobro jutro, svijete!* objavila Sanja Lovrenčić u nakladi Malih zvona. U zapise su uvršteni i tekstovi iz tzv. spomenara iz Brlićeva vinogradskog posjeda, u koje su tijekom godina i desetljeća zapisivane bilješke, uspomene, napitnice, prigodnice i slični zapisi u vremenu (najčešće ljetnom) u kojem su u vinogradskoj kući boravili obitelj i gosti: cjelokupne spomenare u izdanju Ogranka Matice hrvatske Slavonski

Brod 2008. priredila je i objavila Jasna Ažman, a u *Mojim zapiscima* objavljeni su dijelovi iz spomenarskih zapisa autorski pripisani Ivani Brlić-Mažuranić.

Knjiga sadrži i uređeni rukopis pod nazivom *Zapisci, bilješke, pisma, g. 1907.-1935.* što ga je Ivana Brlić-Mažuranić sama priredila, ali za njezina života nije objavljen u cjelini, premda su neki dijelovi rukopisa objavljeni ili dostupni u različitim publikacijama, već i za autoričina života. Od prethodno neobjavljenih tekstova u *Zapiscima* su uvršteni pjesme, prijevodi i zabilješke iz perioda 1885. do 1887., dnevnički zapisi iz 1911. i 1913. godine, potom literarni i dnevnički zapisi od 1891. do 1936., kao i dijelovi spomenutog priređenog rukopisa u kojem je autorica skupila raznovrsne tekstove (pisma, dnevničke zapise, komentare, izvještaje) koji su sadržajno ujedinjeni interesom za javno i političko: riječ je o izvještaju i komentarima o saboru u Pešti u prosincu 1907., kada su hrvatski zastupnici, uključujući Vatroslava Brlića, opstruirali rad sabora govorima na hrvatskom jeziku u kontekstu borbe oko željezničke pragmatike, potom o bilješkama o prevratu 1918. godine i zbivanjima u Brodu, što je obitelj Brlić oduševljeno dočekala, te pismima upućenima uglavnom članicama obitelji (sestri i kćerima) o javnim i političkim zbivanjima kojima je prisustvovala u kasnim dvadesetim i tijekom tridesetih godina 20. stoljeća, uglavnom kao pratnja bratu Želimiru Mažuraniću, ministru



trgovine i industrije u vladi Kraljevine Jugoslavije (1929-1930). Autorica je bratu bila domaćica na tzv. dîneru za strane ministre i diplomate u Beogradu u lipnju 1929, pratila ga je u Ženevu na zasjedanje Lige naroda u lipnju 1930, gdje je s njim prisustvovala i službenim i neslužbenim prijemima, sudjelovala je na zasjedanju o razoružanju u Ženevi u veljači 1932., te u pismu kćeri Zdenki izvijestila o audijenciji kod kraljice Marije, udovice jugoslavenskoga kralja Aleksandra I. Karađorđevića, koja je Ivanu Brlić-Mažuranić primila u privatnu audijenciju 16. studenoga 1934. godine. Istoj je primateljici upućeno i pismo-izvještaj o posjetu beogradskom grobu kralja Aleksandra I. Karađorđevića, ubijenoga u atentatu u Marseillesu u listopadu 1934. godine, koji je Ivana Brlić-Mažuranić posjetila zajedno sa sinom Ivom Brlićem u lipnju 1935. U priređeni je rukopis autorica uvrstila i pismo sućuti kraljici Mariji povodom spomenutog atentata. Završni se dijelovi knjige odnose na iznimno zanimljive autoričine privatne dokumente: oporuku što ju je 1931. napisala i naslovila *Mojoj djeci i mome bratu Željku* te *Dodatak* oporuci iz 1932, kratku skicu njezina promišljanja o odgoju i postulatima kojima se vodila u odgajanju vlastite djece.

Dnevnički zapisi Ivane Mažuranić kao djevojke – u ovoj su knjizi objavljeni zapisi od srpnja 1888. do srpnja 1891. – dakle od njezinih četrnaest do sedamnaest godina života, otkrivaju silno zanimljivu sliku građanskoga djevojaštva zrelog 19. stoljeća. U autoričinoj *Autobiografiji* (napisanoj 1917., prvi put objavljenoj 1930.) navode se svojevrstne „upute“ za tumačenje njezina života i okolnosti odrastanja i stvaranja: „upute“ koje su i književno-znanstvena recepcija i javni diskurs o autorici kooptirali u proučavanje i prezentiranje autoričina života i rada. U *Autobiografiji* se od konkretnih podataka navodi školovanje (dva razreda u javnim školama, jedan niži, jedan viši): dnevnik, nastajao nakon što je to školovanje završeno, o tome šuti. Školovanje Ivane Mažuranić je, ujedno, zanimljiva društveno-povijesna tema s izrazito simboličnim interpretacijskim potencijalom, posebice s obzirom na obiteljsko-političke okolnosti. Ivana Mažuranić rodila se u Ogulinu u travnju 1874. godine: istovremeno u Zagrebu na stručnoj konferenciji njezin djed Ivan Mažuranić, u tome času ban Banske Hrvatske,

raspravlja o nacrtu novog školskog zakona, koji je uobličen i potvrđen u Hrvatskom saboru nekoliko mjeseci poslije, u listopadu iste godine. Novi *Zakon ob ustroju pučkih škola i preparandijah* na različite načine regulira i poboljšava postojeći školski sustav, uspostavljaajući državni nadzor nad javnim obrazovanjem i utvrđujući kao normu obvezno četverogodišnje školovanje za svu djecu u Banskoj Hrvatskoj – neovisno o društvenom položaju, rodu ili mjestu rođenja. U tom je svjetlu zanimljivo vidjeti da su na Ivanu Mažuranić, rođenu istovremeno s rađanjem Zakona, njegove odrednice primijenjene tek djelomice. Dva razreda, koja Brlić-Mažuranić navodi u *Autobiografiji* nisu točno definirana: u autoričinim zapisima i tekstovima (ponajprije eseju *Rečenica koja obuhvaća svijet*, objavljenom prvi puta 1927.) spominje se samo „peti razred građanske učione“.

U studiji priređivača *Mojih zapisaka* navode se, zanimljivo, tri razreda, premda ih priređivač izriječno označava kao dva: drugi razred Obće pučke škole u Jastrebarskom koji je Ivana Mažuranić završila 1881. s odlikom, potom četvrti razred Obće pučke škole u Zagrebu koji je polazila od studenoga 1883. do srpnja 1884. i završila ocjenom „veoma dobar“ iz svih predmeta, te peti razred Više djevojačke učione u Zagrebu u školskoj godini 1884./1885., završen također s odlikom i ocjenom „veoma dobar“ iz svih predmeta – što je, nesumnjivo, onaj „peti razred građanske učione“ koji Brlić-Mažuranić spominje u *Rečenicima koja obuhvaća svijet*. Prema popisu nastavnih predmeta za više djevojačke škole iz 1883., što ga u svojoj izrazito informativnoj studiji o ženskome obrazovanju u Banskoj Hrvatskoj donosi Dinko Župan, Ivana Mažuranić s deset je, odnosno jedanaest godina, učila vjeronauk, hrvatski i njemački jezik, po jedan sat zemljopisa, povijesti, geometrijskoga oblikoslovlja, pjevanja i gimnastike tjedno, po dva sata računarstva i krasopisa, te po četiri sata ženskog ručnog rada i risanja tjedno. U petom se razredu nije učilo prirodoslovlje niti kućanstvo, koje dolazi na red tek u četvrtom razredu i to samo jedan sat tjedno. Župan usporedno proučava nastavne sadržaje aktualne tijekom sedamdesetih i osamdesetih godina 19. stoljeća te upozorava na praktične, ali i ideološke razlike: nastavni plan koji je zahvatio i desetogodišnju Ivanu Mažuranić

promijenjen je u odnosu na prethodno desetljeće i to u smjeru snažnije upućenosti djevojaka na privatnu, domaćinsku sferu, što ju je plan iz 1870-ih godina donekle bio razlabavio, dajući više prostora povijesti, zemljopisu i prirodoslovlju, te nastojeći na boljem općem obrazovanju djevojaka. Ivana Mažuranić, međutim, ni u dnevniku ni u drugim zapisima ne upućuje na obrazovne sadržaje koje je svladavala, uz spomenutu iznimku prigodnog kratkog eseja *Rečenica koja obuhvaća svijet*, napisanog povodom osamdesetog rođendana njezine učiteljice Marije Jambrišak. Slabi odjek njezina neobrazovanja (službenoga, školskoga) u kućanstvu vidimo, možda, u dnevničkom zapisu iz travnja 1889. (s upravo navršenih petnaest godina), kada, razmišljajući o svojoj budućnosti, piše da želi djelovati i stvarati, ali ne „djelovati kuhačom, ili iglom, jer to ne znam“ (99), ili pak u zapisu iz lipnja iste godine, kada u dnevnik upisuje da joj je mama bolesna, pak ona „gospodari“: „Ja sam Ti genij za sve: za knjigu i za iglu (smij se slobodno, ali ja sam Alkinu opravu za procesiju jučer svršila), za pero i kuhaču (i tu se slobodno smij).“ (128) Spomenuta Alka Ivanina je mlađa sestra, rođena 1878. Autoironijska inkonzistentnost ova dva zapisa sugerira da kućanski rad i kuhanje Ivana Mažuranić ne vidi kao svoje primarno područje djelovanja, što će se, međutim, promijeniti nakon udaje na 18. rođendan. Mladenački dnevnički zapisi od spomenutih obrazovnih sadržaja tematiziraju gombanje, koje je Ivana Mažuranić nastavila pohađati i nakon završenog formalnog školovanja: organizirano gombanje za djevojke, kao što navodi Iskra Iveljić u opsežnoj studiji o zagrebačkom građanskome društvu krajem 19. stoljeća (*Očevi i sinovi. Privredna elita Zagreba u drugoj polovici 19. stoljeća*, 2007.), predstavlja dio standardnog izvaninstitucionalnog građanskog odgoja – Iveljić navodi i imena nekih od poznatih učitelja gombanja, no nažalost, u dnevniku se imena ne spominju. Zajedničko djevojačko gombanje više se ne prakticira nakon navršene petnaeste godine, što Ivana Mažuranić i izriječno navodi u dnevniku, komentirajući da je s 15 godina za to prestara, uz autoironični dodatak o utjecaju gombanja na njezin fizički izgled koji smatra ponešto grotesknim. Taj je kratak komentar (122) u kojem svoje tijelo uspoređuje s

rinocerosom ili krokodilom, ujedno i jedino mjesto na kojem se spominje autopredodžba adolescentice o tijelu, jedno od središnjih problema suvremenog djevojaštva. Tijelo je, međutim, u dnevniku izrazito prisutna tema: ples, šetnja, pješački izleti, klizanje, čak i šetnja s puškom na majčinskom posjedu Haliču na Varaždinbregu zaokupljaju četrnaesto- i petnaestogodišnju Ivanu Mažuranić kao najčešće navođeni načini provođenja vremena. Ples je svakako središnje mjesto društvenosti, odnosno presjecište tema adolescentske tjelesnosti i društvenosti: Ivana Mažuranić navodi svoje plesno rodno nehomogeno mladenačko društvo, koje naziva koronelcima, što upućuje na još jedan oblik izvaninstitucionalne socijalizacije za građanske djevojke. Koronelci se odnose na društvo djevojaka i mladića koje Ivana Mažuranić poznaje s plesnog tečaja odnosno iz Coronellijeve plesne škole. Školu je 1860. u Zagrebu otvorio Venecijanac Pietro Coronelli, koji je koreografirao prvo hrvatsko salonsko kolo, a njegove kćeri i potomci nastavili su podučavati zagrebačku plemićku i građansku mladež plesu do sredine 20. stoljeća. Ivana Mažuranić, očito je iz njezinih dnevničkih zapisa, također pohađa plesne tečajeve i s koronelcima uspostavlja bliska poznanstva, pa i prijateljstva s ponekima od njih. Ples, plesni redovi i anegdote s plesa zauzimaju veliki dio zapisa tijekom četrnaeste i petnaeste godine Ivane Mažuranić, no nakon toga spominju se rjeđe: ton dnevnika nakon petnaeste godine pomalo se mijenja, a teme djevojačkog društva, zaljubljenosti, udvaranja i koketiranja s mladićima postupno se zamjenjuju literarnim pokušajima i ogleđima o religijskim temama, pa i o smrti. Dominantna tema plesa i djevojačke društvenosti, uz ili bez nekoga oblika kulturnog sadržaja, u razdoblju autoričnih 14 i 15 godina sugeriraju da djevojka u toj dobi aktivno sudjeluje u društvenom građanskom životu. U njezinim je djevojačkim zapisima važan i motiv zaljubljenosti i ljubavi: u rijetkim novinskim izvještajima o *Mojim zapiscima* upravo je ovaj motiv izazvao najviše pozornosti i našao se u naslovima. „Dosada mi se je svaki svidio, za kojega sam znala da me ‘ljubi’!!! Ali baš zato jer mi su se svidili radi toga da me oni ‘ljube’ a ne ja njih, nije ta ‘ljubav’ dugo nikada trajala! Sada na primjer, svidjaju mi se njih 7 u Zagrebu. Kad kojega vidim, mislim

da je taj pravi, dodje li drugi, onda je taj, pak tako, kako je i pravo, nije ni – jedan pravi!“ (61-62) Od spomenutih 7 u dnevniku poimence se najviše prostora posvećuje stanovitom Zlatku, no motiv djevojačke zaljubljenosti kao i cijela mreža regulatornih diskursa povezanih s ljubavlju i zaljubljenošću, uključujući i neformalne, čak i subverzivne društvene kodove udvaranja, zaokupljaju gotovo cjelokupnu dnevničku aktivnost u 1888. i prvoj polovici 1889. godine. Ključni su formalni zahtjevi odgoja građanskih djevojaka po tzv. starom kanonu dominantno načelo doličnosti i nadzora odraslih nad djevojačkom afektivnošću, kao i posvemašnja transparentnost muško-ženskih kontakata, uključujući i zabranu pismenog komuniciranja bez formalnih zaruka – taj stari kanon, podsjeća Iskra Iveljić, regulira društvenost adolescentica i adolescenata do kraja 19., pa i u početku 20. stoljeća. Javni kod, dakle, zahtijeva da adolescentica svoje eventualne osjećaje prema mladiću povjeri svojoj majci, da ne šeće po javnim prostorima samo u društvu mladića bez dodatne starije ženske pratnje, da ne ohrabruje mladića koketiranjem, da mladiću ne dozvoli obraćanje osobnim imenom i da svakako izbjegne fizičke dodire s mladićem osim dozvoljenih, reguliranih dodira u plesu. Neformalni kod, međutim, što ga iščitavamo iz njezina dnevnika, ignorira ili zaobilazi neke od tih regulacija, a uspostavlja subverzivna ponašanja koja se mogu činiti neočekivanim u kontekstu strogog i formalnog građanskoga odgoja: Ivanin prijatelj, tako, otkriva joj da mladići mogu svojim ponašanjem navesti djevojku da pomisli da im se dopada, premda ne žele s njom nikakvu formalnu vezu, i Ivana to drži na umu u slučaju svojih simpatija prema mladićima. Neki od zapisa, kriptični, sugeriraju i mogućnost bliskijeg fizičkog dodira djevojaka i mladića. Koketiranje bez ozbiljnih emocionalnih nakana, kako se čini iz zapisa tijekom četrnaeste i petnaeste godine, uobičajena je praksa među građanskom mladeži, a tema mladića i zaljubljenosti česta je u djevojačkom društvu: Ivanine prijateljice međusobno raspravljaju o svojim simpatijama i čežnjama prema njima. I dodatno, ovi neformalni kodovi ostaju tajnama za roditelje: usprkos inzistiraju formalnoga odgoja da djevojka ništa od svojih afektivnih i emocionalnih iskustava ne smije tajiti od majke,

Ivana Mažuranić u dnevnik nekoliko puta upisuje svoju nelagodu što majci ne govori o svojim simpatijama. Otac se, zanimljivo, u dnevniku ne spominje, osim u zapisima koji prethode dnevniku, kratkim putopisnim bilješkama o prvom velikom putu u primorje na koji Ivana Mažuranić ide s roditeljima u proljeće 1889.

Izrazito zanimljiv motiv povezan sa zaljubljenošću predstavlja semantički čvor u kojemu se isprepliću afektivno i formalno, čak političko: djevojčina odluka da se neće afektivno ni emocionalno vezati ni za koga tko nije hrvatske nacionalnosti. Nacionalni i religiozni osjećaji sporadični su motivski poticaji u dnevničkim zapisima u četrnaestoj i petnaestoj godini, no u susljednim godinama postaju sve važnijima i dominiraju zapisima u sedamnaestoj godini. Šesnaesta i sedamnaesta godina, ujedno, obilježene su znatnijim udjelom književne kreativnosti: već i prije toga Ivana Mažuranić upisuje u dnevnik da želi pisati književnost, a od svibnja 1889. nadalje veći dio dnevnika odnosi se na književne pokušaje, cjelovitije ili fragmentirane kraće pripovjedne cjeline, redom pisane u prvom (muškom) licu jednine. U prosincu iste godine upisuje u dnevnik muški pseudonim (Vladimir Šumski) što ga je naumila koristiti prilikom objave svojih tekstova; ovaj se motiv prelama i zrcali u spomenutoj *Autobiografiji* u kojoj sama navodi rodno-društvene odgojne regulative ženske egzistencije u kontekstu snažne, blokirajuće stvaralačke nelagode. Odgoj me poučio, navodi u *Autobiografiji*, da žene ne trebaju javno djelovati, dakle niti pisati niti objavljivati, pa je time premrežena i suzbijana njezina književna kreativnost, (auto)koroborirana tek majčinstvom. Posljednjih se godina upravo ova pozicija uzima kao polazišna recepcijska poluga, osobito u feminističkim interpretacijama autoričina opusa, a nama je ovdje zanimljiva i kao povijesna i kao simbolička činjenica. Ivana Mažuranić rođena je i odgojena u 19. stoljeću prema odrednicama starog kanona, a javno je djelovala i književno stvarala u 20. stoljeću, i u njezinom se osobnom životu dojmljivo i plastično zrcale operabilni povijesni diskursi i zbivanja: djevojački dnevnički zapisi završavaju u njezinoj sedamnaestoj godini, a na osamnaesti rođendan, 18. travnja 1892. udaje se za dvanaest godina starijeg supruga, kojega nije sama odabrala. Uobičajena

afektivno-društveno-obiteljska norma za kasno 19. stoljeće, roditeljski odabir bračnoga partnera, ujedno je i jedini takav postupak u obitelji Mažuranić: Ivana, kao najstarije od četvero djece, jedina se udala u 19. stoljeću i jedina je kojoj su roditelji odabrali supružnika. Od njezine dvojice braće, Želimir, rođen 1876, nije se ženio, a Božidar (Darko), rođen 1879, sam je odabrao bračnu partnericu, kao i sestra Aleksandra, rođena 1878, koja se udala s dvadeset i osam godina. Zanimljivo je u ovom kontekstu podsjetiti i na društveno kodiranu rodnu neravnotežu u kontekstu distribucije zakonsko-pravne odgovornosti: premda je djevojka s osamnaest godina, kako zaključujemo iz primjera Ivane Brlić-Mažuranić, percipirana kao spremna za udaju i u tome smislu očito zakonski punoljetna, prema austrijskom Općem građanskom zakoniku iz 1818. mladić postaje zakonski punoljetan tek u dobi od 24 godine. Do 24. godine Ivana Brlić-Mažuranić rodila je petero djece, od kojih je preživjelo četvero. Ujedno, statistički podaci pokazuju da je dob za udaju djevojaka u to doba ipak prosječno viša od 18 godina, dok se dob Ivanina supruga u trenutku vjenčanja (30 godina) uklapa u onodoban statistički prosjek.

Djevojački dnevnički zapisi završavaju u lipnju 1891, a u knjizi su priloženi i kraći nepovezani dnevnički zapisi iz godina 1911. i 1913. te još nekoliko iz sljedećih godina.

U nastavku knjige slijedi spomenuta cjelina koju je autorica priredila za objavu, ali ju nije i objavila: neposredan, no ponegdje ironičan zapis o putovanju u Peštu 1907. godine pod naslovom *Hrvatska Pešta: Lahki zapisci iz teške borbe*, u kojima autorica, između ostaloga, s dojmivom simpatijom opisuje Mariju Jurić Zagorku, *Obzorovu* dopisnicu iz Budimpešte. Slijede dnevničke bilješke, odnosno izvještaji o raspadu Austro-Ugarske pod naslovom *Prevrat g. 1918.: Bilješke o lokalnom razvoju događaja u Brodu na Savi za doba državnog prevrata*, te tri pisma sestri i kćeri o njezinim aktivnostima kao pratiteljice bratu Želimiru u njegovim političko-društvenim obvezama. Zapisi otkrivaju autoričin interes za društvena i politička zbivanja, odnosno, u dijelu koji se odnosi na raspad Austro-Ugarske Monarhije u listopadu i studenome 1918, čak snažnu uronjenost u polje političkoga. Oduševljenje kojim

je obitelj Brlić dočekala ovaj povijesno-politički potres autorica opisuje uživiljeno i detaljno, izvještavajući o tom raspadu iz pokrajinske perspektive, bez stalnih veza sa Zagrebom, bez pouzdanih vijesti po nekoliko dana, uz tek povremene putnike ili glasnike koji dolaze s proturječnim ili nepouzdanim informacijama. Vatroslav Brlić, suprug Ivane Brlić-Mažuranić, u listopadu je izabran za predsjednika pododbora Narodnog vijeća koje je privremeno preuzelo vlast nad Brodom, te je na taj način Ivana Brlić-Mažuranić iz neposredne blizine pratila državni slom. Daljnji prilozi otkrivaju autoričine političke simpatije prema Kraljevini SHS/Jugoslaviji i osobne, čak intimne simpatije prema kraljevskim osobama – pismo sućuti kraljici Mariji nakon pogibije Aleksandra I. Karađorđevića u atentatu 1934. otkriva empatiju prema udovici i duboku odanost liku, odnosno figuri kralja, a izvještaj u pismu kćeri o posjeti grobu ubijenoga kralja pokazuje njezinu bezrezervnu podršku monarhiji. S kraljevom udovicom Ivana Brlić-Mažuranić osobno se susreće mjesec dana nakon atentata i u kratkoj službenoj audijenciji članovima kraljevske obitelji daruje svoje knjige, pažljivo odabirući primatelje prema sadržajima knjiga: *Priče iz davnine* darovala je kraljici, *Čudnovate zgode šegrta Hlapića* jedanaestogodišnjem kralju Petru, a kraljevićima Andreju i Tomislavu darovala je *Valjane i nevaljane* i *Školu i praznike*, svoje prve dvije knjige s početka 20. stoljeća, zbirke kratkih dječjih pripovijedaka i pjesama.

Ivana Brlić-Mažuranić kraljevske figure i instituciju kralja općenito doživljava s velikom naklonošću; još u djevojačkim dnevničkim zapisima iskazuje snažne simpatije, čak i afektivnu naklonost prema austrougarskom prijestolonasljedniku Rudolfu o čijem zagonetnom samoubojstvu piše na nekoliko mjesta u dnevniku. U tekstovima izostaje artikuliran komentar političkih okolnosti, no snažna naklonost prema instituciji kraljevske vlasti svakako je vidljiva.

Obitelj Mažuranić intenzivno je uključena u javni i politički život Kraljevine Jugoslavije. Želimir Mažuranić, Ivanin brat, od 1929. do 1930. ministar je trgovine i industrije u vladi Kraljevine Jugoslavije i predsjednik Senata Kraljevine

Jugoslavije 1937, te mu sestra povremeno asistira prilikom službenih obveza: domaćica je na službenoj večeri za diplomate u Beogradu u lipnju 1929., godinu dana poslije prati njega i sina Ivu Brlića na zasjedanje Federacije za Ligu naroda u Ženevi, kao i na konferenciju o razoružanju u veljači 1932, također u Ženevu. Ivana Brlić-Mažuranić nije ostavila javne izvještaje o tim svojim angažmanima, ali je o njima izvijestila svoju obitelj u privatnim pismima kćeri Zdenki i sestri Aleksandri-Alki. Ta je pisma, međutim, očigledno namijenila objavi, odnosno uvrstila u pripremljenu zbirku zapisa i dokumenata.

U cjelini zapisa i bilježaka što ih je sama pripremala za tisak izdvajam dva zanimljiva motiva: prvi je od njih odnos Ivane Brlić-Mažuranić prema tzv. ženskom pitanju. Ivana Mažuranić rođena je i odgojena u 19., a javno je djelovala u 20. stoljeću: disparatnost rodno-odgojnih ideologija i razvoj društvenih rodnih politika zanimljivo se ogleda upravo u njezinom životnom putu. Odgojena u patrijarhalnoj obitelji i društvu, intimno je i duboko vjerovala da kao žena nema prava na književnu kreativnost i javno djelovanje. Nakon prijeloma stoljeća, postupno se, kako sama piše, pomirila s vlastitom potrebom za stvaranjem i isprva stidljivo, a potom asertivnije, počinje objavljivati književne tekstove. Tridesetak godina poslije Gavro Manojlović i Albert Bazala, susljedni predsjednici Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti (JAZU), četiri su je puta nominirali za Nobelovu nagradu za književnost, što prihvaća i komentira (u privatnim pismima) bez traga duševne borbe povezane uz žensko javno djelovanje koju spominje u *Autobiografiji*. Naposljetku, u svibnju 1937. smireno i s ponosom prihvaća čast prve žene (dopisne) članice JAZU-a u Zagrebu. Ne treba zanemariti, doduše, njezin obiteljsko-društveni položaj, koji je nemalo utjecao na javnu percepciju njezina djela i osobe: njezin je otac u 1920-ima bio predsjednik JAZU-a, a djed prvi hrvatski ban-pučanin (1873-80). Usporedbe radi, Marija Jurić Zagorka, rođena gotovo istodobno kad i Ivana Brlić-Mažuranić i sličnog životnog puta u ranome djevojaštvu – također udata po roditeljskoj odluci i odabiru – ali drukčijeg društvenog i klasnog statusa, završava posve drukčije sudbine.

Žensko se pitanje u njezinim zapisima pojavljuje sporadično i sporedno: četrnaestogodišnja Ivana Mažuranić u dnevnik zapisuje razmjerno, ako ne i izrazito negativne primjedbe o ženstvu i ženama, čak esencijalno negativne, zaključujući da je „žena zlo izpao muškarac što se tiela i duše tiče“ (93). Njezina *Autobiografija* otkriva da je odgojno imputiranu žensku inferiornost i drugost prihvatila, ali i postupno, sa zrelošću, odbacila. Ipak, njezina pisma otkrivaju suzdržanu antipatiju prema tzv. ženskom pokretu i sufražetkinjama, koje spominje na nekoliko mjesta u pismima iz Ženeve: usprkos cjeloživotnoj intransigentnosti prema „pokretu žena“, kako navodi, njihova je ustrajnost na kraju ipak impresionira. Pišući kćerima, ujedno, u usputnim komentarima sugerira da je novim vremenima primjereno i novo, drukčije obrazovanje za žene, no nije još sklona prihvatiti to u potpunosti i pogotovo ne u okviru vlastite obitelji, odnosno za svoje kćeri.

Drugi je motiv koji mi se čini zanimljiv u zapisima u drugom dijelu knjige autoričin perzistentni antimodernistički sentiment. U *Knjizi omladini* (1923) Ivana Brlić-Mažuranić izravno i neizravno artikulira svoje nesimpatije prema modernizmu, osobito modernoj umjetnosti. Filozofsko-misaoni okvir uvodnoga eseja u toj knjizi umnogome se podudara s antimodernističkom doksom kakvu je opisuje Zoran Kravar. Autoričini tekstovi, posebice *Priče iz davnine* (1916) na motivskoj, strukturnoj i značenjskoj razini afirmiraju predmoderne, tradicionalne životne i misaone obrasce. I naposljetku, zapisi iz 1930-ih u *Mojim zapiscima*, osobito pisma iz Ženeve, potvrđuju, čak izrijekom, njezinu nelagodu oko modernizma, premda u pismima ne definira precizno na što se „modernizam“ odnosi. U prvom pismu iz Ženeve 1930. opisuje primanje na kojem je bila u gradskom muzeju te usputno spominje slike iz „one lijepe dobe, kad je slikarstvo bilo slično Božjim djelima“ (341), a u drugom pismu iz 1932. izvještava o posjetu *Musée des Arts* „sa svim njegovim ljepotama iz starine i grdobama iz moderne“ (370). Indikativno je također da, pišući o starijoj umjetnosti i glazbi, navodi i poneka imena umjetnika, dok za modernu umjetnost imena izostaju.

Zaključno, *Moji zapisci* bogat su, raznovrstan i dojmljiv kompendij Ivane Brlić-Mažuranić, premda donekle zahtjevniji za posve neupućenog recipijenta. Autoričini komentari katkada se doimaju donekle neproničnima bez ponešto upućenosti u povijesne i političke okolnosti njezina života, bez poznavanja autoričina opusa i recepcije, a rekla bih i da kod čitanja nekih od tekstova nije izlišno ni osnovno rodoslovno znanje o obiteljima Brlić i Mažuranić. Priređivač je tekst opremio bilješkama, što donekle olakšava razumijevanje, no velik dio imena koja autorica navodi nisu objašnjena, a poneke bilješke izlaze iz okvira povijesnog ili biografskog tumačenja. Knjizi je također dodana interpretacijska studija, prva ovakve vrste u okviru autoričinih Sabranih djela, razmjerno neambiciozna u dosegu i nereferentna s obzirom na stanje istraživanja autoričina lika i djela. Usprkos tome, *Moji zapisci* otkrivaju slojevitost i intrigantnost njezina privatna lika, nadopunjuju i nijansiraju njezinu javnu sliku, pogotovo s obzirom na njezin intenzivan, i, kao što se iz knjige vidi, cjeloživotni interes za političko. Duhovitost i jetkost pa i autoironičnost njezinih privatnih zapisa i pisama, kakve ne poznajemo iz njezinih objavljenih književnih djela, također dodaju novu nijansu našem poznavanju Ivane Brlić-Mažuranić. Urednička napomena na kraju knjige obećava i daljnji rad na priređivanju i objavljivanju ostavštine te je stoga jasno da će se slika o ovoj autorici i dalje mijenjati i nadopunjavati.

---

## ŽENSKO MAPIRANJE BALKANA: PRILOG „PORODNJAVANJU BALKANIZMA“

---

Uz knjigu Martine Matešić i Svetlane Slapšak, *Rod i Balkan. Porodnjavanje balkanizma. Putovanje do druge, s preprekama*, Durieux, Zagreb, 2017., 323 str.

---

### Marija Geiger Zeman

---

„O draga, kako bih samo voljela otputovati!“, zapisala je Jex-Blake u pismu upućenom Paulini Irby 1876. godine (cit. prema Matešić i Slapšak 2017, 152), implicirajući kompleksnu simboličku i značenjsku nadgradnju pojma putovanja. Naime, putovanje je u europskom kulturnom krugu specifičan oblik dobrovoljne mobilnosti koja se smatra(la) višestruko važnom kako u rodnom, obrazovnom, klasnom i dokoličarskom, tako i u osobnom pogledu. Putovanje je dominantno bilo muška privilegija i dužnost determinirana rodnom i klasom. U kolonijalnom periodu, posebno u Britaniji u 19. stoljeću, obveza putovanja je proizlazila iz potrebe buržoazije da „samoj sebi predočava svoje periferije i svoje Druge“ (Pratt, cit. prema Matešić i Slapšak 2017, 29). Stoga putopisna književnost kao žanr u tom periodu postaje „kompilacija kolonijalnih znanja“ (29) i dominantno muški projekt u okviru kojeg su ženama tradicionalno dodjeljivane opozitne uloge: ili supruga-majke koja ostaje kod kuće i strpljivo čeka muškarčev povratak ili dijaboličnog iskušenja koje otežava putovanje muškog subjekta prema slobodi i znanju (31).

U Zapadnom imaginariju Balkan je povijesno figurirao kao „svijet o kojem se piše, a pisma nema“ (127), „polu-svijet“ (84), „pustoš na putu za Istanbul“ (36), „divlja Europa“, „srce tame“, „čekaonica povijesti“ (Chakrabarty, cit. prema Matešić i Slapšak 2017, 36), gostoljubiva i naivna, ali istovremeno i gruba, okrutna i nasilna regija nazadne

kulture nesposobne brinuti za svoju baštinu, liminalno i nestabilno područje i *terra incognita* kojom su u 18. stoljeću uz mušku pratnju putovale i žene, da bi sredinom 19. stoljeća žene-putnice počele i samostalno otkrivati ovo područje – kao učiteljice, guvernante, humanitarke, volonterke, špijunke, aktivistkinje i turistkinje (koje su na mediteranskoj obali liječile krhko zdravlje). Na neki način Balkan je za žene iz Zapadne Europe bio mjesto „dokazivanja svoje ravnopravnosti“ i njihova specifičnog doprinosa imperijalnom projektu (76). Upravo su interes i zauzimanje žena za Balkan u fokusu istraživačkog zahvata Matešić i Slapšak (41).

Zahvaljujući feminističkom i rodnom čitanju Saidove teorije orijentalizma (Meyda Yeğenoğlu) i knjige *Imagining the Balkans* (1997.) Marije Todorove došlo je, kako zaključuju Matešić i Slapšak, do signifikantnog „porodnjavanja balkanizma“ (Matešić i Slapšak 2017, 11). I ova knjiga se bavi upravo mapiranjem (rodno, etnički/rasno, klasno) diferencirane predodžbe Balkana, a sastoji se od dva dijela: „Porodnjavanje Balkanizma“ (poglavljia „Žene na putu“, „Porodnjavanje Balkana: tri narativa o balkanskoj intimi“, „Dora d’Istria: feministička balkanologija“, „Maria F. Karlova: Ruskinja na Balkanu“, „Paulina Irby i Georgina Mackenzie: turistkinje, misionarke i špijunke“, „Zaključak: Balkanski harem i europski duh“) i „Putovanje do Druge, s preprekama“ (poglavljia „Svetac i svetica malog naroda:

individualna konfiguracija i politička misija“, „Ženska dekonstrukcija orijentalizma“, „Kulturni imaginariji ženskih prostora: haremi, samostani, kuće, vrtovi“, „Mitovi o ženskoj tjelesnosti: patrijarhalni konstrukt i ženska subverzija“, „Zdravlje druge: rod i bipolitika“, „Ženska usmena književnost: zaboravljena subverzija nacionalnog identiteta“; „Kripto-kolonijalizam i točke suradnje s patrijarhatom“, „A da promijenimo termin ‘rod?’“, pri čemu se analiza temelji na popularnim putopisima koje su pisale „slobodne europske žene“ (20) koje su tijekom 18. i 19. stoljeća putovale Balkanom te aktivno participirale u: 1) (re)produciranju balkanističkog diskursa (ali i otporu spram njega) i 2) zapadnom otkrivanju, razotkrivanju i konstruiranju imaginarija o tome što Balkan jest. Istraživačko fokusiranje na ovo relativno neistraženo tematsko-problemsko područje otvara prostor za detaljnu analizu povezanosti zapadnoeuropskih feminističkih diskursa s diskursima balkanizma (13). Riječ je o područjima koja su dugo bila razdvojena, što je jednim dijelom i posljedica nevidljivosti i neprepoznatosti „Drugog svijeta“ u postkolonijalnom feminizmu, zbog čega je akademski „balkanski feminizam“ ostajao isključivan i marginaliziran (15). Kada promišljaju potencijalni i aktualni savez između feminizma, balkanskih studija i studija orijentalizma, Matešić i Slapšak u uvodnom poglavlju daju dragocjene uvide o sličnostima, razlikama i specifičnostima Balkana u odnosu na Orijent. Tako, na primjer, Marija Todorova pravi distinkciju između balkanizma i orijentalizma, odnosno Balkana i Orijenta. Prvi od ta dva prostora Zapad je percipirao kao izvorište europske tradicije pa ga je stoga shvaćao kao europski, bijeli, kršćanski i muški prostor, dok je drugi bio utjelovljen u mladoj, tamnoputoj i seksualno dostupnoj ženi, dakle percipiran je kao primarno ženski, i vezan uz islam, smatra Todorova (cit. prema Matešić i Slapšak 2017, 15-16). Međutim, Tea Škokić naglašava „polutanstvo“ koje izranja iz ovog prostora, koji nikada nije bio ni potpuno koloniziran ni potpuno autonoman (16), zbog čega ga Matešić i Slapšak označavaju kao „polu-, kvazi- ili pseudo-“ koloniziran prostor (17) koji je, prema zapadnjačkom balkanističkom imaginariju, napučen trogloditima, vukodlacima, vampirima, morlacima, robusnim ženama nadnaravno dugačkih dojki

(57) itd. Ta hibridnost i polutanstvo manifestiraju se, s jedne strane, u permanentnoj perifernoj poziciji Balkana, a s druge strane u konstantnoj žudnji da „postane Europljanin“ (17) i izmjesti se iz pozicije vječnog Drugog, mračnog, primitivnog, zaostalog, nerazvijenog, čudnovatog, sumnjivog i nesvjesnog.

Proces (re)kreiranja značenja ima i rodnu komponentu. Matešić i Slapšak ističu da balkanistički putopisni diskurs nisu konstruirali isključivo zapadni putopisci, već su u tom zahvatu sudjelovale i putopiskinje. Detaljno iščitavajući i analizirajući putopisne narative koje su tijekom 18. i 19. stoljeća ispisivale žene (Dora d’Istria [Elena Ghica, odnosno grofica Helena Kolcova-Masalskaja], Maria F. Karlova, Paulina Irby i Georgina Mackenzie, Jelena Dimitrijević), Matešić i Slapšak minuciozno razotkrivaju rodno specifični „ženski“ pogled i „ženski pristup“ otkrivanju Balkana kao (europskog) Istoka i Orijenta. Pozicija putnice-putopiskinje je ambivalentna – s jedne strane, ona stječe autoritet „odavanjem počasti“ muškom putopisnom autoritetu, a s druge strane svjesna je svog subjektiviteta tradicionalno definiranog u kategorijama roda, intime i doma (32). Međutim, ta pozicija je i velika povlastica jer daje privid ženske apolitičnosti, moralne čestitosti i odgovornosti, trivijalnosti, šarmantnosti i bezopasnosti, što „putujućim ženskim subjektima“ omogućava pristup i uvid u prostore (balkanskog/orijentalnog) života (npr. harem, kućanstvo) skrivene i zabranjene muškim putnicima. Tako je Dora d’Istria konstatirala kako „žena putuje s ‘posebnim sklonostima’ jer ‘brže nego muškarac poima sve što je vezano uz nacionalni život i navade naroda’“ (Adams, cit. prema Matešić i Slapšak 2017, 46).

Posebnu pažnju Matešić i Slapšak posvećuju opisima i iskustvima gostoprinstva koje „putujućem ženskom subjektu“ u haremu i/ili kršćanskom kućanstvu iskazuje domaćin/ica. Za Doru d’Istriju gostoprinstvo je „centralan događaj“ u kojem se isprepliću osobno i političko (111), odnosno „most kojim je putniku omogućena (re)integracija s domaćim stanovništvom“ (110). U ženskim putopisima je evidentan kritički stav prema muškom pogledu i iskrivljenim muškim opisima često prožetim seksualiziranim



i seksističkim fantazijama o ženskim prostorima u kojima su putnice prepoznavale sličnost s vlastitim kućanstvom. Spajanjem privatnog i javnog te emocionalnog i političkog nisu premošćene samo kulturalne razlike, već se otvorio prostor za razmjenu znanja i iskustava. Matešić i Slapšak ističu kako se upravo u toj privatnoj i femininoj, muškim putopiscima nedostupnoj domeni kreirao prostor „stvaranja orodnjelog znanja“ (21). Tako, na primjer, lady Mary Wortley Montagu – jedna od prvih novovjekovnih putopisinja i pionirka feminističke orijentalističke antropologije – promišljajući muslimanski harem postavlja pitanja o kulturnim razlikama i rodnoj ravnopravnosti (67-68). Za Montagu, harem (baš kao i hamam) nije mjesto seksualnog ropstva, već siguran i zaštićen „prostor ekskluzivne ženske društvenosti... umjetnosti i kontemplacije“, slobode, solidarnosti itd. (68-69). Za Karlovu „harem je mjesto autoriteta“, kompleksnih odnosa moći i stroge ženske hijerarhije, što je udarac dominantnim muškim prikazima harema. Karlova, baš poput ostalih putnica u svojim putopisima, kritizira balkansku, ali i rusku patrijarhalnost te jasno markira granicu između osobnog feminiteta (emancipirane i slobodne Ruskinje) i feminiteta balkanskih žena (neeuropskih, potlačenih, zatvorenih, neobrazovanih, izoliranih) pri čemu također povlači distinkciju između kršćanskog domaćinstva i harema (131-133).

Tijekom putovanja putnice su i predstavnice imperija pa vrijednosno-hijerarhijskom usporedbom vlastite „superiorne“ kulture s kulturom periferije otvaraju nove prostore etnocentričnog, kolonijalnog, nacionalističkog, a ponekad i rasističkog diskursa, ponavljajući pritom stereotipne balkanističke predodžbe o razbojnicima i nijemim patnicama koji/e žive u zajednicama smještenim na nižim stupnjevima civilizacijske ljestvice. Tako je, naprimjer, za Mariju F. Karlovu dolazak na Balkan značio „napuštanje civilizacije“ i ulazak u „novi svijet“ – siromašan i ništavan (127). Lady Mary Montagu Balkan opisuje kao „pustinju mrtvih tijela“ i pasaž naseljen siromašnim i neartikuliranim stvorenjima, razbojnicima i neuglednim, tamnoputim seljankama, kojima kontrastira opise blijedoputih privilegiranih Turkinja (37, 41, 73-74). Muslimanske žene na Balkanu Dora d'Istria opisuje kao „najneugodnije kreature“

(59), kojima lady Strangford negira svaku privlačnost te ih opisuje, u estetskim i moralnim kategorijama, kao žene antipatične ljepote i iskvarene naravi (81). Za razliku od lady Montagu, koja opisuje tamnoputost grčkih i bugarskih žena, lady Strangford kontrastira nježno, rafinirano i svijetlo lice grčke seljanke s „grubim Sirijkama i ružnim Egipćankama“ te robusnim, koščatim i tamnoputim ženama iz Crne Gore (81-82). Matešić i Slapšak posebno naglašavaju ženske grudi kao mjesto upisivanja razlika (etničkih, rasnih, kulturoloških, klasnih), koje se promatraju u kontekstu zapadnoeuropskih (viktorijanskih) standarda i normi feminine ljepote. I lady Strangford je napredak Balkana i Bliskog istoka interpretirala kroz optiku zapadno-europskih društvenih, političkih i moralnih ideala. Putopis Marije F. Karlove autorice čitaju kao „mapu europske pojavnosti“ (128) u neeuropskom prostoru pri čemu je evidentna vrijednosno-hijerarhijska logika u kojoj su istaknute kategorije roda i klase. Svoj identitet privilegirane, mobilne, slobodne i obrazovane Ruskinje-Europljanke Karlova suprotstavlja prikazima siromašnih, servilnih, viktimiziranih, statičnih, neslobodnih i neobrazovanih ljudi (127), pri čemu balkanske žene infantilizira opisujući ih kao stvorenja bez kontrole i manira (129). Na taj način Karlova, zaključuju Matešić i Slapšak, istovremeno „remeti i osnažuje balkanistički i orijentalistički diskurs“ (147). U putopisu *Across the Carpathians* (1862.) Pauline Irby i Georgie Mackenzie detaljno analiziraju ondašnju situaciju južnoslavenskih naroda te kritiziraju neinformiranost i neupućenost Zapada o zbivanjima na Balkanu. Irby i Mackenzie također mjestimice nisu imune na balkanizam (naprimjer, žene iz harema opisuju kao „budalasto jato kokoši“ i „gnusno nečiste“) (180) te simplificirano kontrastiranje Zapada kao domene muškosti i zrelosti, i Istoka kao domene propadanja. Između te dvije dijametralno oprečne domene pozicioniran je Balkan kao „vječno stanje tranzicije“ (170), prostor koji Irby i Mackenzie tendenciozno viktimiziraju da bi privukle što više sredstava za svoj humanitarni rad. Također, Irby & Mackenzie Balkan vide kao područje koje treba (rasno, rodno, epistemološki) srediti i disciplinirati jer je, između ostalog, i potencijalno (ekonomski i politički) važno za britanski imperij (155, 174).

Dora d'Istria kritizira balkanistički imaginarij Zapadne Europe i stereotipe kojima se opisuje Balkan (102). Prema njenom mišljenju Europa nije homogeni entitet niti civilizacija lišena „barbarskih“ običaja prema ženama“ (96). U njezinim je putopisima upravo rodna perspektiva polazišna, pa je Matešić i Slapšak nazivaju „feminističkom balkanologinjom“ (87). Za d'Istriju pozicija žena je „prvi indikator razvijenosti civilizacije“ (96), a problemi nerazvijenosti Istoka dijelom su posljedica propusta Zapada koji je okretao glavu od muslimanskih osvajača (97). Stoga je d'Istria bila angažirana oko borbe za političku i kulturnu emancipaciju naroda u Osmanskom Carstvu, pri čemu je posebno isticala važnost transformacije privatnog života te nužnu emancipaciju žena (100) u kojima čak prepoznaje ključne aktere u stvaranju nacije (106). Upravo zbog detaljnih opisa i analiza života žena pod turskom vlašću, Matešić i Slapšak njen putopis *Les femmes en Orient* (1859.) smatraju prvim feminističkim traktatom o Balkanu (101).

Sve su ove putnice – od kojih se neke danas smatraju „nositeljicama feminističkog kanona“ – popularnošću svojih balkanskih putopisa učinile vidljivim to geografsko područje i njegove kompleksne etničke, vjerske i rodne odnose i identitete, te su u konačnici osnažile i realizirale vlastitu emancipaciju u tradicionalno maskulinim sferama (14, 19-20).

U drugom dijelu knjige Matešić i Slapšak se vraćaju na teme analizirane u prvom dijelu, posvjedočujući višegodišnju i kontinuiranu istraživačku okupiranost Svetlane Slapšak opusom Dore d'Istrije, rodnim i feminističkim analizama ženskih prostora (harem, samostan, kuća, vrt), orijentalizmom, putovanjima i mobilnošću, balkanskim postkolonijalizmom i kriptokolonijalizmom, pitanjima zdravlja i biopolitike. Te teme autorice analitički i interpretativno produbljuju te povezuju s jugoslavenskim i postjugoslavenskim kontekstom. Posebno se inspirativnim pokazuje poglavlje „A da promijenimo termin ‘rod’?“ u kojem autorice kritički propituju pojmove „rod“ i „intersekcionalnost“, ističući njihovu semantičku ispražnjenost i epistemološku nezanimljivost. Prema Matešić i Slapšak intersekcionalnost je: 1) „suviše kontaminirana

političkom korektnošću“, zbog čega je temeljno i primarno pitanje opresije zamijenjeno „izjednačavanjem svih pod opresijom“; 2) odveć fiksirana na „‘općenito’ pozicioniranje“ zbog čega zanemaruje „individualne i izazovne slučajeve samopozicioniranja“ (291). Za pojam roda autorice pak smatraju da se „opasno približio nacionalističkim i čak eugeničkim konotacijama“, te maskulinizirao u javnom diskursu i time izgubio vrijednost za feminizam (291). Kao alternativu pojmu „roda“ Matešić i Slapšak sugeriraju pojam „soj“, za koji smatraju da potencijalno „politički izraženije“ pokriva „područje rodova“ i odbacuje bipolarnost, a poznat je i svim balkanskim jezicima te, na koncu, osigurava „individualni izbor samodefiniranja“ (291-292). Područje soja i njegova manifestiranja autorice detektiraju u školovanju što pokazuju na analizi biografija, opusa i (umjetničkog, akademskog) rada Julke Hlapec Đorđević i Anice Savić Rebac.

Knjigom *Rod i Balkan* Martina Matešić i Svetlana Slapšak definitivno su realizirale u uvodnom poglavlju zacrtane istraživačke ciljeve. Svojim analitičkim i interpretativnim zahvatima utvrdile su načine konstruiranja roda u putopisnim tekstovima; pokazale su kako rod (determiniran kulturom, etnicitetom/rasom i klasom) postaje temeljni okvir za promišljanje ne-europskih prostora u 19. stoljeću te su u konačnici utvrdile načine produciranja znanja o drugima (20). Autorice su istaknule kako je njihova knjiga primarno „prilog feminističkoj produkciji znanja na Balkanu“ pri čemu ta produkcija „izlazi izvan znanstveno-disciplinarnih granica kako bi se bolje posvetila trijadi roda – ‘rase’ – klase“, no ima i jednu drugu funkciju – ona je „prilog ‘sjećanjima’ koja nosimo kada govorimo o Balkanu“ (21). U tom kontekstu možemo ustvrditi da ova inspirativna knjiga uvjerljivo poziva na dekonstrukciju svih onih sputavajućih, dualističkih, stereotipizirajućih, redukcionističkih i opresivnih prikaza nas i naših života, potiče na terminološku i konceptualnu inventuru te ohrabruje emancipaciju koja će učiniti vidljivim i feminizam (i aktivizam) Drugog svijeta.

---

## TEKST KAO ŽIVOT, ŽIVOT KAO TEKST

---

Uz knjigu Marije Ott Franolić, *Dnevnik usremljen nedostižnom: svakodnevica u ženskim zapisima*, Disput, Zagreb, 2016., 330 str.

---

### Arijana Herceg Mićanović

---

*Priče o drugim ženama mogu postati priče koje svaka od nas može iskoristiti u vlastitom životu.*

Carolyn G. Heilbrun

Kao što se o nekim knjigama nezasluženo mnogo piše i govori i proglašava ih se, ako ne remek-djelima, a ono barem „knjigama koje svatko tko drži do sebe treba pročitati“ ili „knjigama koje će nam promijeniti život“, postoje i one koje se – jednako tako nezasluženo i meni posve neshvatljivo – prešućuju, o kojima se malo ili nimalo ne govori i ne piše, iako one to bez sumnje zaslužuju, jer donose nešto novo i neistraženo te osvjetljaju područja koja su predugo i nepravedno u sjeni.

Jedna je od takvih, snažnih, a nedovoljno primijećenih, i knjiga o kojoj će ovdje biti riječi, knjiga koja bi, uvjeren sam, u nekoj zdravijoj i razvijenijoj kulturnoj sredini bila smatrana vrhunskim događajem (jer ona to doista jest!) i kao takva dobila valjanu javnu pozornost i kritičku recepciju.

Dnevnik usremljen nedostižnom prerađena je i nadopunjena doktorska disertacija Marije Ott Franolić u kojoj autorica istražuje ženske dnevničke zapise kroz povijest. Analizirajući njihovu literarnu i sociološku dimenziju, gradi teorijski okvir dovoljno čvrst i znanstveno utemeljen, a istovremeno

dovoljno rastezljiv da bi podnio pristup kojem (tradicionalno) nije mjesto u znanosti o književnosti. Raspravlja o mjestu dnevničkih zapisa unutar klasifikacije književnosti, sup(r) otstavlja žanr dnevnika i žanr autobiografije, pokušava pozicionirati zapise o svakodnevici unutar raznih – teorijskih, vrijednosnih i kulturoloških ljestvica, i na kraju – definirati žanr ženskih dnevničkih zapisa detektirajući njihovu specifičnost i sup(r)otstavljajući ih zapisima o svakodnevici čiji su autori muškarci.

Marija Ott Franolić teme koje su predmet njezina znanstvenog interesa sustavno i dosljedno komparira s vlastitim (privatnim i intimnim) iskustvom, čime neminovno gubi hladnu znanstvenu distancu, ali dobiva i daje čitatelji(ca)ma na uvid jedinstven, nesvakidašnji i bogat uvid u samu suštinu i važnost ženskih dnevničkih zapisa, tvoreći od njih alate uz čiju pomoć možemo sagledati i analizirati vlastite (ženske) sudbine i uočiti povezanost među ženama 19., 20. i 21. stoljeća te univerzalnost (da ne kažem okorjelost) problema s kojima su se žene u prošlosti susretale.

Ključno je pitanje kojim se autorica bavi i na koje pokušava odgovoriti sistematično i minuciozno iščitavajući ženske dnevničke zapise – kako su žene usklađivale svoje svakodnevne obveze sa svojim intelektualnim i umjetničkim interesima, kako su se nosile s dodijeljenim im ulogama

i s nemogućnošću da se razvijaju izvan okvira koje im je patrijarhalno društvo bilo namijenilo?

Kako navodi u predgovoru, istražujući živote žena u prošlosti, autorica se zapitala može li iz pisanih svjedočenja žena – intelektualki poput nje – saznati kako su one usklađivale intelektualne i umjetničke interese s obiteljskim obvezama, u prvom redu s majčinstvom, i je li im to uspijevalo? Zanimalo ju je i jesu li se žene baveći se duhom osjećale drugačijima od ostalih žena i, ako jesu, kako su se nosile s tim osjećajem.

U uvodnom dijelu naslovljenom Pronaći sebe u drugoj autorica navodi da ju je misao feminističke teoretičarke Carolyn G. Heilbrun da „priče o drugim ženama mogu postati priče koje svaka od nas može iskoristiti u vlastitom životu“ potaknula na ozbiljnije istraživanje upravo ženskih dnevnika, autobiografija, memoara i biografija iz kojih bi doznala o čemu su razmišljale, što ih je brinulo, kako su živjele i s kakvim su se problemima morale nositi, te je spoznaje do kojih je u tom istraživanju došla zatim usporedila sa svojim životnim iskustvom i odgovorila na pitanja o vlastitoj (ženskoj) sudbini koja su joj se neprestano nametala, a na koja ranije nije nalazila valjani odgovor.

Posebno su je zanimale žene koje su osjećale svoju različitost i tematizirale je u svojim intimističkim dnevničkim zapisima, često otvarajući teme o kojima se u društvu ne govori. Sylvia Plath, Virginia Woolf, Sofija Tolstoj, Susan Sontag i May Sarton neke su od žena koje je, zahvaljujući njihovim intimističkim zapisima, doživljavala kao „sestre po duhu“ i u njihovim tekstovima nalazila ne samo intelektualni poticaj, nego i moguće razrješenje unutarnjih konflikata.

Feminizam Marije Ott Franolić posve je osviješten – praktičan, opipljiv i djelatan, autorica je svjesna koliko je važno da se o ženskim sudbinama piše i govori, jer ma koliko one bile različite, a različite su/smo, svima im/nam je zajednička sudbina života u patrijarhatu, stanju prijeteće neravnoteže u kojemu se žene nalaze, bez obzira na to u kojem dijelu svijeta živjele.

Stjecajem (sretnih) okolnosti autorica je naišla na skriveno, neistraženo „blago“ – 6000 stranica rukom pisanih dnevničkih zapisa pjesnikinje i znanstvenice Divne Zečević, nastaja(ja)lih od 1961. sve do 2006. godine. U tom je „sirovom“ materijalu Marija Ott Franolić našla uporište za svoje istraživanje i analiza upravo tih dnevnika tvori središnji i najopsežniji dio knjige. Za ove se dnevničke zapise do pojavljivanja knjige Dnevnik ustremljen nedostižnom nije ni znalo da postoje, i to je prvi put da se čitateljska javnost upoznaje i s tom dimenzijom stvaralaštva Divne Zečević. Uspoređujući ih s ostalim ženskim dnevnicima koje je proučavala, pogotovo s onim Dragojle Jarnević – autorica je pronašla „srodnost“ ženskih dnevničkih zapisa koja je snažno upućivala na univerzalnost i sveprisutnost problema koji stoljećima pritišću žene u patrijarhatu.

U prvom poglavlju naslovljenom Pisati o sebi : voditi kakvo-takvo knjigovodstvo života autorica teorijski raščlanjuje žanr dnevnika: Kako se definira ovaj hibridni žanr? Dnevnik kao književnost ili dnevnik kao povijesni dokument? Različite vrste dnevnika.

Iščitavajući i analizirajući raznovrsne dnevničke zapise, ponajprije žena, ali i muškaraca, Marija Ott Franolić nastoji dokučiti koja je svrha njihova pisanja i koja se temeljna potreba krije iza njihova nastajanja. Je li im funkcija samo ta da osoba koja ih piše „olakša dušu“ ili su, svjesno ili podsvjesno, namijenjeni budućim čitateljima koji će u njima naći svjedočanstvo jednog vremena, života i sudbine. Autorica upućuje na razlike između dnevnika i autobiografije te navodi da su mnoge teoretičarke klasične autobiografije smatrale muškim žanrom, a dnevnik ženskim, jer su ženski životi „fragmentarni, isprekidani, nekonzistentni, nedovršeni, i da im se ne pridaje osobita važnost, što se sve može reći za dnevničku formu.“ Jesu li ženski dnevnički zapisi raspršeniji, rascjepkaniji i nedorečeniji zbog toga što jednostavno nisu imale dovoljno vremena (ni podrške) da ih formuliraju konzistentnije, dakle kao klasične autobiografije?

U poglavlju Prisloniti uho uz tekst i oslušivati topot života autorica problematizira odnos teksta i života, primjećujući

da je željela pred sobom imati život Divne Zečević, a ima samo tekst. Je li tekst povijest ili (i)pak samo pripovijest i koliko stvarnosti ima u tekstu neka su od pitanja koja je zanimaju i u čiju se raščlambu upušta oslonjena na mišljenja teoretičara koji se bave odnosom teksta i života te (rezignirano) pita: „Mene zanima čemu služi teorija ako ne pomaže boljem razumijevanju života? Gdje nas dovodi reduciranje zbiljskih fenomena na tekst? Valja utvrditi bavimo li se teorijom radi reproduciranja teorijskih termina, pokušaja pomicanja teorijskih granica, interdisciplinarnosti i modernih tokova u znanosti, dobivanja akademske pozicije, ili bi teorijski koncepti trebali ponuditi neke odgovore o pojedincu u svijetu, prošlim i sadašnjim načinima života te eventualnim novim mogućnostima u budućnosti.“

U trećem, središnjem i najopsežnijem poglavlju autorica se bavi analizom dnevnčkih zapisa Divne Zečević otkrivajući teme koje su ovu pjesnikinju i znanstvenicu privatno i profesionalno zanimale i temeljem njih rekonstruirala jednu žensku (pri)povijest/život/sudbinu, neprestano ih dovodeći u vezu s vlastitim životom i sa životima drugih žena – umjetnica i intelektualki – čije je dnevnike proučavala.

Spomenimo ovdje i to da je Marija Ott Franolić priredila izbor iz dnevnika Divne Zečević *Život kao voda hlapi*, objavljen 2017. godine u izdanju nakladničke kuće Disput.

Divna Zečević je, što se dade vrlo dobro iščitati iz njezinih lucidnih dnevnčkih zapisa, intrigantna osobnost i nesvakidašnja pojava na našoj kulturnoj pozornici, osoba s dubokom sviješću o tome koliko je važno ostaviti trag i koja je – upravo u želji da ostavi trag – uporno i neumorno godinama pisala dnevnik u kojem britkim jezikom, koji ne šteti nikoga, pa ni nju samu, analizira svoju svakodnevicu. U dnevnik bilježi događaje iz profesionalnog i privatnog života te ogoljuje konstantne neuspjele pokušaje da pomiri profesionalni život i kućanske i obiteljske obveze koje je doživljavala kao težak teret kojeg se nikako nije uspijevala riješiti. One su za nju bile trajna frustracija, jer su je odvlačile od onoga što je najviše voljela i čemu se željela neometano posvetiti – intelektualnog rada.

Četvrto, završno poglavlje *Otkrivam nešto što već postoji*

u meni naglašava potrebu za pisanjem i čitanjem ženskih priča, jer su one ne samo svjedočanstva o tuđim sudbinama, nego i nevjerovatan izvor spoznaja o svijetu koji nas okružuje i o nama samima. Autorica ispisuje trostruku biografiju, svojevrsni eksperiment u kojem se dnevnik Dragojle Jarnović supostavlja s dnevnčkim zapisima Divne Zečević i s autoričnim, još neispisanim životom, odnosno tekstom koji je napisala i motivacijom koja ju je kroz pisanje vodila.

Na taj se način pozicionira istovremeno i kao znanstvenica i kao predmet znanstvenog istraživanja. Postupak je to koji s jedne strane nudi povećanu mogućnost uvida u izučavanu problematiku, a s druge u sebi skriva nebrojene zamke u koje je vrlo lako upasti.

Marija Ott Franolić te je zamke uspješno izbjegla, ponajprije zahvaljujući minucioznosti i ozbiljnosti s kojom je pristupila temi te uspješno objedinila intimističke dnevnčke zapise raznih žena, feminističku teoriju i vlastito životno iskustvo u koherentnu cjelinu i pretvorila ih u zaokružen tekst.

Čitanje nečijeg dnevnika čini nas na neki način voajerima koji zaviruju u tuđi život, pasivnim, ali ipak prisutnim (su) dionicima nečijih životnih drama, problema i poraza. Stvari koje je lako podijeliti s dnevnikom, ali rijetko kada s drugim ljudima.

Posve uronjena u temu, ogolivši istovremeno i svoju intimu i onu Divne Zečević, autorica ni u jednom trenutku nije otkluzala u senzacionalizam, površnost ili banaliziranje, odajući se kao inteligentna čitateljica i upućena znanstvenica.

Ne usuđujem se ni pomisliti što bi se dogodilo da su dnevnčki zapisi Divne Zečević dospjeli u ruke manje stručne, manje etične i manje skrupulozne osobe.

---

## DVANAEST STUDIJA SLUČAJA ANTIRODNIH KAMPANJA U EUROPI

---

Uz zbornik radova *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*, ur. Roman Kuhar i David Paternotte, Rowman & Littlefield International, London, 2017., 302 str.

**Jana Hodžić**

---

Zbornik o antirodnim kampanjama u Europi obrađuje pojavu konzervativnog pokreta kojemu je u fokusu borba protiv „rodne ideologije“, odnosno borba protiv rodne ravnopravnosti, reproduktivnih prava i seksualnih sloboda. Poglavlja knjige predstavljaju studije slučajeva pokreta u 12 zemalja (Austrija, Belgija, Hrvatska, Francuska, Njemačka, Mađarska, Irska, Italija, Poljska, Rusija, Slovenija i Španjolska), čiji su autori nacionalni eksperti iz danog područja. Urednici R. Kuhar i D. Paternotte autori su uvoda i zaključnog poglavlja, te su (ko)autori dva poglavlja (Paternotte je koautor članka o Belgiji, a Kuhar je autor članka o Sloveniji).

U uvodu se daje pregled kad i kako je došlo do stvaranja pojma „rodne ideologije“, te kako se u Europi razvio društveni pokret čiji je fokus borba protiv sklopa (post)modernih društvenih pojava i prava vezanih uz spolnost i rod: ženskih prava kao posebnih ljudskih prava, seksualnih sloboda, prava LGBT osoba, prava na pobačaj, spolnog odgoja u školama, feminizma, rodni studija. Okidač aktivacije Vatikana i kršćanskih konzervativnih intelektualaca/ki u Europi i SAD-u bile su UN-ova Konferencija o populaciji i razvoju u Kairu i UN-ova Konferencija o ženama u Pekingu sredinom 1990-ih godina. Prepoznavši jačanje poštivanja rodne ravnopravnosti i razvoj koncepata ženskih i seksualnih prava kao napad

na civilizaciju i ljudski rod ti akteri posvećuju se defanzivi, te ubrzo formiraju zajedničku ideološku platformu i transnacionalnu društvenu mrežu koja je oslonac za vođenje „antirodne“ kampanje. U pojmu „rod“, koji dekonstruira esencijalističko i naturalističko poimanje spolova i rodni uloga, prepoznaju zavjeru i podmuklu podvalu koja prijete „prirodnom stanju“ čovjeka, ugrožava „antropološke temelje obitelji“ i koja je protivna „humanoj ekologiji“.

Kroz prikaz 12 studija slučaja daje se pregled sličnosti i specifičnosti različitih nacionalnih pokreta i njihove dinamike, dok urednici opisuju njihov uzajamni utjecaj i formiranje transnacionalnog pokreta te daju pregled raznih teorijskih pristupa fenomenu. Studije slučajeva nisu vođene ujednačenom metodologijom jer različiti autori koriste vlastite disciplinarnе pristupe fenomenu, no to ne smeta ujednačenosti samog zbornika. Svi tekstovi imaju zajedničku teorijsku nit vodilju koju različiti pristupi obogaćuju. U zadnjem poglavlju knjige urednici daju komparativni pregled antirodni kampanja od kojih svaka ima svoje specifičnosti, ovisno o odnosima moći u pojedinom društvu, ulozi vjerskih organizacija i aktualnim političkim debatama, no dovoljno zajedničkih karakteristika iz kojih se može odrediti njihov jedinstven diskurs. Ono što čini okosnicu pokreta upravo je borba

protiv „rodne ideologije“ ili „rodne teorije“, shvaćene kao temelj hedonizma, laicizma i individualizma na Zapadu, te koja tako služi kao okvir za otpor širokom spektru reformi.

Antirodni pokreti javljaju se uglavnom kao reakcija na prijedloge zakona o zaštiti ženskih prava i prava LGBT osoba, no također se javljaju kao preventiva za eventualno razmatranje uvođenja takvih zakona. U 2010-ima ovi pokreti bujaju diljem Europe i udružuju se s populističkom desnicom te zajedno formiraju ideologiju koja uspješno kombinira lokalnu i transnacionalnu razinu. Društveni kontekst globalizacije i jačanja postmodernih vrijednosti – slabljenje nacionalne države i jasno razgraničenih spolnih razlika – potiče osjećaj gubljenja čvrstog tla pod nogama, što je pak pogodno za jačanje pokreta koji obećavaju borbu protiv nametanja „protunarodnih“ i „protuprirodnih“ zakona. Antirodna kampanja se uspješno nakalemila na (etno)nacionalističke i antiglobalizacijske temelje te je njihov spoj omogućio stvaranje jedne sveobuhvatne ideologije prirodnog i društvenog stanja utemeljenog na binarnim opozicijama (mi-drugi, žensko-muško, narod-elite...), u kojoj identitetski okvir kršćanstva ima ulogu zaštite od drugih i od zla (imigranata, muslimana, neeuropcjana, komunizma, korumpiranih elita). U zaključku se tvrdi da je ono što drži na okupu antirodni pokret i desni populizam upravo pojam „roda“ jer objedinjuje različite diskurse te je predstavljen kao napad na prirodu, naciju i normalitet.

Zajednička karakteristika retorike desnog populizma i antirodnog pokreta je stvaranje politike straha kojom se ugrožene skupine i manjine proglašavaju opasnim „drugim“, neprijateljem „tihe većine“, koja se pak proglašava njihovom žrtvom, te se tako potencira sukob i politička polarizacija. I kršćanski konzervativizam i desni populizam zahvaljuju svoj uspjeh nostalgiji za „zlatnim dobom“ kada je vladao „zdrav razum“, u kojemu nije bilo nametnute političke korektnosti i u kojem su identiteti bili „prirodno“ dani. Borba protiv mjera rodne ravnopravnosti, reproduktivnih prava i prava LGBT osoba širi se tako na opći otpor prema liberalizaciji i pluralizaciji društva, upotpunjen

obavezom za služenje etničkom, odnosno nacionalnom tijelu/biću, te konačno na spašavanje kršćanske civilizacije od nametnutog sekularizma. Anti-rodni i desno-populistički pokreti tako teže fundamentalnoj preobrazbi europskog društva.

Jedna od teza, odnosno jedan od važnijih nalaza analize, da se uspjeh mobilizacija u europskim zemljama ne može razumjeti bez međudnosa Vatikana i desnog populizma, odražena je i u izboru studija slučajeva koji čine uglavnom države s dominantnom katoličkom tradicijom (isključujući Njemačku i Rusiju). U većini zemalja novi društveni pokreti i Vatikan su nositelji antirodnog pokreta, no također su obrađeni slučajevi u kojima državne elite koriste homofobiju i osporavanje ženskih prava (Rusija, Poljska, Mađarska) kako bi ojačale svoje pozicije moći, afirmirale suverenost države i ujedinile društvo. Rusija je tako postala saveznica konzervativnih grupa Zapada u borbi za tradicionalne vrijednosti (definirane kroz heteronormativnost), pritom spašavajući sam Zapad od dekadencije. Mobilizacija masa i sprečavanje reformi u nekim su zemljama bile više uspješne (npr. Francuska, Hrvatska, Slovenija, Italija), a u nekima manje (npr. Belgija, Irska, Njemačka, Španjolska). Nadalje, pokazalo se da je uloga Katoličke crkve u pokretu jača u onim zemljama u kojima je Crkva moralni i nacionalni autoritet.

Područja borbe ovih pokreta nisu u svakoj zemlji podjednako zastupljena, no najjači okidač su prava LGBT osoba, zatim pravo na abortus, pa seksualno i rodno obrazovanje u školama. Za domaće čitateljstvo sigurno je interesantan tekst o antirodnom pokretu u Hrvatskoj. Autori Amir Hodžić i Aleksandar Štulhofer prate razvoj novog pokreta, njegove aktere i obilježja. Njihova analiza pokazuje da se radi o malom broju sinkroniziranih i čvrsto umreženih organizacija, čiji su članovi uglavnom isti pojedinci. Taj pokret se također pokazao bolje organiziran od svojih prethodnika usvojivši korištenje modernih komunikacijskih tehnologija i efikasne retorike te je, kao i u mnogim drugim društvima, uspješno mobilizirao mlade obrazovane ljude.

Kampanje antirodni pokreta, često logistički podržane od strane Katoličke crkve, koriste širok raspon strategija mobilizacije. Uključuju prosvjede, performanse, peticije, korištenje zakonskih mehanizama poput referenduma i sudskih tužbi, zatim lobiranje, kandidiranje na izborima te vrlo uspješno korištenje novih komunikacijskih tehnologija i tradicionalnih medija. Retorički su prilagođene dobu u kojem djeluju te svoju borbu protiv sekularizacije društva upotpunjuju upravo sekularizacijom vlastitog diskursa - tvrdeći da se zalažu za „ljudska prava“ i „pravo na izbor“, da brane „slobodu govora“. Zajedno s desnicom preuzimaju antikolonijalni diskurs: „rodnu ideologiju“ vide kao nametanje kulture od strane Zapada, komunista, korumpiranih elita, EU-a, UN-a, WHO-a. Sami antirodni prosvjedi uređeni su kao šarena i vesela događanja, preuzimajući imidž dosad tipičan za parade ponosa i tehno festivale, predstavljajući se kao mladenački, moderan i miroljubiv pokret. Također, same žene imaju izraženu ulogu u ovim pokretima.

Pokazalo se i da postoje specifičnosti pokreta u istočnoeuropskim zemljama (na primjer, jače je izraženo poimanje „rodne ideologije“ kao neomarksizma, novog oblika totalitarizma i nedemokratske ideologije), no osnovni diskurs i strategije pokreta su isti diljem Europe. Dapače, akteri pokreta rade na stvaranju jedinstvenog europskog pokreta koji teži biti i globalan (što se pogotovo odnosi na SAD i Latinsku Ameriku). Autorice studije slučaja o Poljskoj Agnieszka Graff i Elzbieta Korolczuk lijepo sažimaju tvrdnju da je poljski antirodni pokret „dio šireg preporoda desnog ekstremizma i religijskog fundamentalizma, koordiniranog transnacionalnog nastojanja da se liberalne vrijednosti potkopaju demokratskim sredstvima.“

Knjiga *Anti-Gender Campaigns in Europe* odličan je zbornik koji temeljito, jasno i pregledno čitateljima/čitateljicama daje uvid u društveno i političko stanje europskih zemalja vezano uz pitanja spola i roda, nacionalizma, sekularizma, populizma i demokracije. Autori tekstova se u pojedinim pitanjima razmimoilaze (na primjer, da li je pojam „roda“ od strane antirodni pokreta ispravno shvaćen), a takvi različiti pogledi mogu doprinijeti razvoju diskusije i

produbljenju razumijevanja ovog fenomena. Stoga se ovaj zbornik može preporučiti svima zainteresiranim za društvena pitanja, pogotovo ona vezana uz spolnost, religiju, nacionalizam i društvene pokrete.



---

## O ETNOGRAFIJI SVEUČILIŠTA ILI FEMINISTIČKA PROIZVODNJA ZNANJA S OBZIROM NA ODNOS MOĆI

---

Uz knjigu Marie do Mar Pereira, *Power, Knowledge and Feminist Scholarship: An Ethnography of Academia*, Routledge, London, 2017., 228 str.

**Biljana Kašić**

---

Knjiga Marie do Mar Pereira *Power, Knowledge and Feminist Scholarship: An ethnography of Academia* (Moć, znanje i feministička nauka: jedna etnografija sveučilišta), koju 2017. godine objavljuje ugledna izdavačka kuća Routledge, zacijelo spada u intrigantno teorijsko štivo za kritičare/ke suvremenih obrazovnih procesa na sveučilištu, a za feminističke teoretičarke, ono nepreskočivo, gotovo klasično djelo jer propituje okolnosti feminističke proizvodnje znanja s obzirom na hijerarhijski poredak i odnose moći na prestižnoj javnoj ustanovi kao što je sveučilište.

U knjizi koja je nastala na predlošku desetogodišnjeg etnografskog istraživanja i sustavnog prikupljanja podataka na sveučilištima u Portugalu, Velikoj Britaniji, Sjedinjenim Američkim Državama i Skandinaviji autorica istražuje dosege i graničnosti onoga što pretpostavlja, pronosi i uzneuređuje *feminist scholarship*, taj moćni, prijevodno nesavladivi koncept koji sadržajnim fokusiranjem na drukčije znanje i izobrazbu otvara veliki obzor zakučastih koridora, dilema i neočekivanih obrata. *Feminist scholarship* (feministička znanost, nauka i/ili naukovanje, odnosno feminističko znanje) je ono intrizično tkivo na primjeru kojeg pulsira drama mnogostrukih prijepora suvremene proizvodnje

akademske znanja, počevši od brutalnih neoliberalnih zahtjeva i direktiva koji se nameću sveučilištu, prekarizacije na tržištu akademskog rada i retorike štednje do zaokreta oko smisla akademskog znanja, a istodobno iščitavaju problemi ženskih/rodni/feminističkih studija. Rabeći upravo netom spomenutu sintagmu (dalje u tekstu: ŽRFS) autorica ukazuje na praksu različitog imenovanja ovog inter/intra/transdisciplinarnog polja spoznaje koja upućuje na poveznice i semantička klizišta unutar samog polja, istovremeno razotkrivajući transgresivne točke i granične linije feminističke epistemologije u odnosu na druge, tzv. ovjerene znanstvene discipline i/ili područja spoznaje. Obrazlažući potrebu korištenja sintagme ženski/rodni/feministički studiji, ona govori da je posrijedi pojam *kišobran* sa sukobljenim značenjima i promjenjivim granicama, kao i da je samoidentifikacija/samokategorizacija znanstvenica/ka ono što (ne)definira njihovu pripadnost spomenutom polju, jasno se usprotivljujući samorazumljivoj podjeli na one koji/e jesu i nisu unutar ovih studija.

Opazivo je već na prvoj razini da središnji motiv koji stoji iza ovog opsežnog i znanstveno živog istraživanja pokazuje kako strast za teorijskim pronikućem i osobna izloženost u samom istraživačkom procesu i (feminističkom)

pozicioniranju nipošto ne idu nauštrb teorijski gustog, validnog i serioznog rada. Naprotiv. Politika lokacije je implicitno polazište i neupitna teorijska alatka, ali i nužno aktivirajuće i oslobađajuće mjesto osobnog propitivanja, uranjanja i analize raznovrsnih teorijskih uvida i empirijskog materijala ne bi li se odgovorilo na temeljno pitanje: Koji je to epistemički status ovih studija? I dalje, vodi li nas mogući odgovor na pitanje kako da razumijemo, odnosno što predmnijevamo pod onim što se smatra „pravim“ ili „ispravnim“ znanjem ka njegovom pojašnjenju ili odgonetavanju? Ili je pak cijela epistemološka prtljaga koja je uvijek nanovo zakopčana u upitu što se smatra racionalnim, znanstvenim i objektivnim znanjem tek intencionalna opsjena za otpust ili otklon onih znanja koja se opiru samorazumljivom ili gotovo kanonskom oznanstvenjenju naravi objektivnog i proceduri objektivizacije?

Upravo je (re)konceptualiziranje znanstvenosti tako postavljenog i izvođenog znanja, odnosno njegov autoritetski umišljaj ono što ovo znanstveno polje sve vrijeme dovodi u pitanje, postajući tako mjestom borbe, suprotstavljajući se klišeiziranoj prosudbi da je sve drugo epistemološki neispravno, neistinito, a time i nevrjedno. O tome kroz raster različitih pitanja govori sadržaj knjige, a prezentiran je u sedam osnovnih poglavlja koja promišljaju teorijsku ovjeru polja ženskih/rodnih/feminističkih studija, počevši od njegovog mjesta i statusa unutar akademskog svijeta do njegovog položaja unutar suvremenog performativnog sveučilišta. U pristupu analizi ove knjige čine mi se važnim tri epistemološke/metodološke poluge koje autorica naznačuje u samom uvodu: prva se tiče nužnosti dubinske analize lokalnog konteksta (kao što je u njezinom slučaju portugalski, op.), jer je epistemologija uvijek situirana i razvidna unutar konkretnog sveučilišnog konteksta, njegovih zahtjeva i spram njih responzivna; druga je poveziva s potrebom artikulacije epistemologije unutar političke ekonomije (lokalne/globalne) jer, kako autorica naglašava, ona omogućava razumijevanje „kompleksnih odnosa između suvremenih transnacionalnih režima akademskih ovlasti, procesa promjena na makro- i mikro-razini u sveučilišnim

institucijama i epistemičkih kategorija koje sveučilišni djelatnici/e svakodnevno rabe“ (Pereira, 5); treća uzima u obzir komparativne uvide temeljene na poveznicama i razumijevanju različitih lokalnih konteksta. Dok primjerice, u nekim zemljama ŽRFS postaje respektabilno polje unutar sveučilišta (kao što je od sredine 1990-ih naovamo slučaj u Portugalu), u nekim drugima poput Brazila, Italije, Francuske ili Poljske, ono je danas mjesto konflikta, postavši predmetom moralne panike uprizorene u fantomsku *rodnu ideologiju* ili „pseudoznanost“ (inačica Magdalene Grabowske) te prijetećim mjestom za nacionalni identitet određene zemlje, njezinih vrijednosti i tradicije. Uz navedene poluge tu je i nezaobilazna epistemološka uputa, a to je da je za svako promišljanje spomenutih studija važno osvjestiti da su oni kritički projekt što na drukčiji način otvara pitanje njihove „umještenosti“ i granica znanstvenosti te pritom i uloge feminističkog motrišta. Ističući važnost feminističke diskurzivne etnografije koju koristi u istraživanju, Pereira se prije svega referira na Foucaultovo polazište da se analiza ne fokusira samo na tvorbu diskursa, već na učinke diskursa u zbilji, a kako bi na temelju predočivih empirijskih nalaza (u ovome radu na temelju polustrukturiranih intervjua vođenih u dva navrata, op. a.) pokazala da je borba oko znanstvenosti određenih teorijskih postulata ili znanja teorijsko-politička, jer pridonosi uzneređivanju normalizacije istine i učinaka moći kategorija poput znanstvenosti. S obzirom na nužna pregovaranja epistemičkog statusa ŽRFS na svakodnevnoj razini i neprekidno, uloga feminističke etnografije koja se u analizi fokusira na diskurs upravo jest u razotkrivanju, mapiranju i denotiranju značajki, usjekotina i graničnosti polja obujmljenim spomenutom sintagmom.

Pri odgonetavanju položaja i statusa ŽRFS na sveučilištu ona ustanovljuje dvije činjenice: prvo, da je njihova institucionalizacija postala područje poučavanja i istraživanja u zbiljskom i virtualnom svijetu i drugo, da su posrijedi različiti vidovi institucionalizacije, počevši od izvedbenih programa, katedri i odsjeka do profesionalnih asocijacija vezano uz njihovo postojanje. Pritom je zanimljivo da su oni s jedne strane postali institucionalno sveučilišno mjesto, no usporedo s time i autonomna

jedinica unutar samog sveučilišta, što je ponajprije vidljivo, prema mišljenju Clare Hemmings na koju se autorica referira, u konceptualizaciji, strukturi i ovjeri samoga znanja koje pronose, a što je vidljivo u sup(r)o(t)stavljajućim narativima o predmetu, granicama i ciljevima onoga što bi takvo znanje imalo sadržavati (Pereira, 29). Isto tako, ona zorno pokazuje kako je na globalnoj i lokalnoj razini, neovisno o modusima institucionalizacije, prisutan osjećaj marginalnosti kad je posrijedi epistemički status ovoga polja, a što se reflektira na odnose moći, status nastavnika/ca, njihovu nevidljivost i slabu financijsku podršku. Razlog tomu su, što njezino istraživanje pokazuje, i strategije „scientizacije“ znanja koje utječu na njihovu stalnu delegitimizaciju i obezvrjeđivanje epistemičke vrijednosti feminističkog rada. S druge pak strane, pozivajući se na mišljenje tajvanske feminističke teoretičarke Chen Peiying, vidljivo je kako, suprotno poželjnoj matrici, mnogi institucionalizirani ženskostudijski centri ili katedre ne žele blisko surađivati s feminističkim organizacijama iz civilnog društva ne bi li tako ojačali sveučilišnu vjerodostojnost i akumulirali simbolički i kulturni kapital nužan za akademski kredibilitet ovoga polja. Tako navodi primjer kako se iz „strateških“ razloga koristi kvantitativna metodologija kao ovjera tzv. objektivnog znanja, a propusnost pojma „rod“ u društvenim znanostima ticala se ponajprije razumijevanja ovoga koncepta kao analitičke kategorije te stoga manje prijetećeg u odnosu na sam koncept žena.

Dok se prva dva poglavlja bave problemima institucionalizacije i višestrukim prijeporima te nesporazumima oko epistemičkog statusa polja temeljenim na kritici fiksiranja znanstvenosti i autoriteta znanja u poveznici s orodnjem, ali i rasnom moći te imajući u vidu širi referentni okvir, uključujući i nejednake retoričke prostore unutar kojih se strukturiraju zahtjevi specifičnih znanja, treće poglavlje istražuje paradoks suvremene pozicije ŽRFS-a unutar onoga što autorica imenuje razvojem akademske kulture performativnosti. Zaokret ka neoliberalnom sveučilištu koji se ogledao u drukčijem sustavu financiranja i raspodjele sredstava, tržišnoj orijentaciji i novim obrascima upošljivosti, intenzifikaciji sveučilišnog rada i radnim opterećenjima, imali su vidne

učinke na epistemički status ovoga polja. Akademski sustavi upravljanja, kako ispravno dijagnosticira Pereira, temelje se na dvije osnovne alatke: rekonceptualizaciji sveučilišnih aktivnosti u smjeru postizanja što veće razine produktivnosti i profitabilnosti te uvećanja dobiti, a što je za posljedicu imalo „oblikovanje i održavanje kompleksne strukture promatranja i nadzora“ (Gill, cit. prema Pereira, 71) i mjerljivoj kvantitativnoj kontroli akademskog rada, a sve u svrhu poticanja kompetitivnog tržišnog procesa unutar sveučilišta.

U čemu je zapravo paradoks ženskih/rodnih/feminističkih studija kao znanstvenog polja? S obzirom da bi moglo biti prepoznato i priznato kao „pravo“, odnosno „ispravno“ znanje jedino ako bude više prisutno na tržištu proizvodnje znanja, to je od strane feminističkih teoretičarki/a zahtijevalo iznimnu produktivnost na svim razinama te je povećalo njihovu znanstvenu validnost, a s druge strane studiji sve vrijeme djeluju sučeljavajući se s podrugljivošću spram ženskog/rodnostudijskog znanja i obrazovanja vidljivo u atribuiranju njihova rada kao nečega „bezvrijednog“, „glupog“, „neozbiljnog“, „bez bilo kakve znanstvene osnove“. Suvremeno performativno sveučilište je, prema mišljenju autorice, proizvelo jednu neobičnu mješavinu integriranja ovoga polja u akademski *mainstream* i njegova isključivanja, odnosno „otpuštanja“/ „otkazivanja“ (Pereira, 81). Priznanje ovih studija uvijek je bilo uvjetno i uvjetovano, a danas, zbog prijetnji isključenjem ili njihovim „otpustom“ na svakodnevnoj razini, održavanje samih studija i ustrajavanje na afirmaciji ovoga polja postaje sve teže, iziskujući prije svega izniman individualni napor i iscrpljivanje njegovih protagonistkinja/ca. Feminističke teoretičarke, kao što ona ispravno zamjećuje, svoju individualnu institucionalizaciju sljubljuju s institucionalizacijom ovoga polja radi njihovog opstanka, sučeljavajući se pritom s različitim diskursima borbe, prekarizacije i osobne ranjivosti. Na nizu primjera posvjedočuje se svakovrsni angažman za afirmaciju samih studija kao npr. u poticanju što većeg broja doktorskih i magistarskih radova u ovome polju (time se otvara mogućnost u budućnosti i za samo polje, op. a.), unatoč nemogućnosti zapošljavanja novih doktoranada/ica, a

posljedica kojeg je selidba mladih znanstvenika/ca s europske i globalne semi-periferije prema sveučilišnim središtima.

Istraživanje koje je autorica provela daje niz iznimno vrijednih nalaza za daljnja teorijska promišljanja oko epistemologije i prijepora s tim u vezi. Tako u četvrtom poglavlju ono zorno ukazuje na ranjivo spoznajno mjesto studija, epistemički rascjep samoga polja ženskih/rodnih/feminističkih studija, i to između onoga što se smatra „pravim“ i „ispravnim“ znanjem unutar ovoga polja i onoga što zbog mogućih političkih i ideoloških implikacija treba prešutjeti, odstraniti ili naprosto „odrezati“. Kao ilustrativan primjer navodi se integriranje „korisnih dimenzija“ ovoga polja unutar *mainstream* socijalne teorije (npr. određena zanimljiva pitanja koje ono inicira kao što je konvergencija klase i roda), pri čemu se svjesno prešućuje ili marginalizira feministički doprinos. Znakovita je u tom smislu primjerice protuslovna uloga Pierrea Bourdieua i način na koji prevodi zaslugu feministkinja u format „refleksivne analize“, a svojom knjigom *La Domination Masculine*, koja je imala izniman utjecaj na sociološku misao u Francuskoj i Portugalu, posve ignorira epistemički doprinos feminizma za razobličavanje problema maskuline dominacije. Vidljivo je da se s različitim nakanama i s više strana pridonosi produbljivanju epistemičkog jaza, čime se zaoštrava pitanje o tomu što je predvorje epistemičke prihvatljivosti feminističke nauke i naukovanja te što je u vezi s feminističkim znanjem primjereno iz motrišta društvenih i/ili humanističkih znanosti. Dok se u petom poglavlju, propitujući problem istinitosti *mainstream* spoznaje i onoga što se smatra istinitom znanošću na sveučilištu, Pereira bavi još jednim važnim pitanjem za ovaj tip znanja, a to je kako repositionirati epistemički teoritorij znanosti i politike imajući u vidu preoblikovanje značajki oba područja, u šestom poglavlju ona istražuje geopolitički status ovoga polja, odnosno na koji način geopolitika utječe na njegov položaj i njegovu moć. Kako protumačiti kompleksnost okolnosti unutar kojih danas djeluju ovi studiji uzimajući u obzir i različite prostore akademskog rada i društvene kontekstualizacije i globalnu konfiguraciju nejednake sveučilišne razmjene, jedna je od

zadaca teorijskog napora autorice. Posve svjesna složenosti odnosa moći unutar ženskih i rodni studija na globalnom polju, ona stoga posebno naglašava nuždu osvješćivanja hegemonije određenih zapadnih zemalja u proizvodnji i predstavljanju akademskog znanja, asimetričnih obrazaca cirkulacije znanja i nejednakog pozicioniranja i priznanja feminističkih teoretičarki/a na globalnoj razini. Ističući kako kredibilnost putuje, odnosno „kako se ‘ovlašćujući potpis’ (Mohanty 1988) zapadne nauke uvozi/izvozi preko granica“ (Pereira, 150), ona svjesno govori o tome kako globalne akademske hegemonije imaju različite implikacije na različitim razinama i unutar različitih konteksta, te podsjeća na nuždu pregovaranja epistemičkog statusa u poveznici prostora i vremena jer su *geopolitike* ujedno i *kronopolitike*.

Sedmo poglavlje kontekstualizira višestruke razloge za epistemičku tjeskobu i depresiju unutar neoliberalne ovovremenosti u kojoj „stanje iscrpljenosti“, „beznađa“ i „otuđenje“ u poveznici s fetišizacijom individualnog *performansa* i kompeticije sužava prostor za kolektivno djelovanje u korist feminističke nauke i izobrazbe. Stoga kada u zaključnim napomenama ovoga iznimnog rada Maria do Mar Pereira kaže da su unutar suvremenog sveučilišta ženski/rodni/feministički studiji višestruko suspregnuti (odnosima moći, epistemološkim graničnostima vlastitog polja, zahtjevima kulture performativnosti i dr.), treba je shvatiti posve ozbiljno. Jer proaktivni otpor, koji ona u nizu primjera u ovoj knjizi zagovara i imenuje kao rad na granici (*boundary-work*) i ohrabivanje prakse *refleksivne epistemografičke fleksibilnosti* u pregovaranju oko njegova epistemičkog statusa (Pereira, 210) ne dozvoljava niti podilaženje ni uzmicanje.

---

# ISTRAŽIVANJE ŠEZDESET GODINA AKTIVNOG ŽENSKOG SVEŠTENSTVA U VOJVODINI

---

Uz knjigu Svenke Savić, *Doprinos izgradnji mira sveštenica iz protestantskih crkava u Vojvodini*, Udruženje Ženske studije i istraživanja, Futura publikacija, Novi Sad, 2017., 128 str. s uključenom mapom.

---

## Ervina Dabižinović

---

U posljednjih dvadeset godina Svenka Savić i saradnice Udruženja Ženske studije i istraživanja u Novom Sadu realizuju istraživački projekat *Životne priče žena u Vojvodini* u kojem afirmišu metod životne priče na empirijskom materijalu žena iz različitih nacionalnih zajednica u Vojvodini. Ideja je da se lično iskustvo žena iz različitih grupa uvrsti u jednako važno teorijsko razmatranje sa svim drugim, a posebno lično iskustvo žena iz različitih nacionalnih zajednica u Vojvodini. U knjizi *Doprinos izgradnji mira sveštenica iz protestantskih crkava u Vojvodini* Svenka Savić istražuje metodom životne priče dvije važne komponente – kontinuitet ženskog sveštenstva u tri protestantske crkve u Vojvodini i proces izgradnje mira kojem one doprinose u svakodnevicu života i rada.

Knjiga je organizovana tako da nakon **Predgovora** (7-10) i **Sažetka** (11) slijede tri, po svemu samostalna dijela:

**prvi dio** (12-46) u kojemu se izlažu rezultati istraživanja, zatim zaključak sa preporukama za budući rad, uz literaturu i tabele sa ukupnim podacima o sveštenicama od 1945. do 2017. godine u tri protestantske crkve u Vojvodini (Slovačka Evangelistička Crkva a.v; Reformatska Hrišćanska Crkva; Evangelistička Metodistička Crkva);

**drugi dio** (47-125) u kojem su predstavljeni transkribovani razgovori odabranih sveštenica triju protestantskih crkava

u Vojvodini danas, sa dokumentacionim podacima u obliku biograma;

**treći dio** u kojem se predstavlja mapa koju čine kratke biografije 13 sveštenica triju generacija koje služe po raznim mjestima Vojvodine u tri navedene protestantske crkve.

U **Predgovoru** autorka uokviruje disciplinu za empirijske podatke – feminističku teologiju (naučna disciplina u okviru koje se afirmiše i tema ženskog sveštenstva); podsjeća na metod sakupljanja podataka – životne priče i na teorijski okvir u kojem podatke izlaže. Upoređuje situaciju razvoja feminističke teologije u svijetu sa situacijom na našim prostorima i pokazuje da od sredine 20. vijeka ova interdisciplina svoj razvoj duguje rodnim studijama na univerzitetima u svijetu, tačnije proizvod je rada naučnica i njihovih brojnih tekstova i knjiga, sada dostupne i na našim jezicima (bosanski, crnogorski, srpski i hrvatski) kao rezultat istraživačkih projekata i diskusija na međunarodnim skupovima.

Za razliku od situacije u svijetu, situacija je u regionu nešto drugačija. Inicijativa za stvaranje i sticanje znanja iz ove discipline pokrenuta je krajem 20. vijeka na alternativnim mjestima ženskog obrazovanja, na ženskim studijama (u Zagrebu, Novom Sadu, Sarajevu, Beogradu), što je rezultiralo pojavljivanjem značajnog broja istraživačica,

čime je otvorena mogućnost da sadržaji istraživačkog rada iz feminističke teologije budu uneseni u kurikulum (master i doktorskog programa) obrazovnog programa ACIMSI Centra za rodne studije u Novom Sadu od 2004. godine i na Univerzitetu u Sarajevu u sklopu Religijskih studija od 2010. godine.

Tako su u kontinuitetu početkom 21. vijeka objavljene u Novom Sadu dvije značajne knjige: *Feministička teologija* (ur. Svenka Savić, 2002), u kojoj se nalazi nekoliko tekstova posvećeno temi ženskog sveštenstva u protestantskim crkvama (Ana Palik Kunčak, Katalin Reti, Ksenija Magda), zatim u knjizi *Rodna perspektiva u međureligijskom dijalogu u XXI veku* (ur. Svenka Savić i s. Rebeka Jadranka Anić, 2009) objavljen je tekst Jelene Kalderon o ženskom sveštenstvu u drugim religijama – rabinkama u judaizmu i u trećoj knjizi – *Doprinos izgradnji mira sveštenica iz protestantskih crkava u Vojvodini* (Svenka Savić, 2017) saopštava se o kontinuitetu ženskog sveštenstva u Vojvodini samo u tri protestantske crkve. Zato autorka ne polemše u poslednjoj knjizi sa poznatim stavovima koje zastupaju Pravoslavna i Katolička Crkva (da sveštena lica mogu biti samo muške osobe), nego polazi od pretpostavke da je znanje iz prethodnih knjiga već postalo djelatno, da je urodilo plodom, pa polazi od činjenice da su sveštenice o kojima piše, visokoobrazovane, rukopoložene, da obavljaju svešteničke poslove u svojim crkvenim zajednicama (krštenje, venčanje, sahranjivanje), a ono novo što je interesuje jeste da opiše načine na koje one doprinose izgradnji mira u svakodnevici njihovog rada.

Kada je riječ o izgradnji mira žena, ova knjiga se u tom pogledu nadovezuje na dvije značajne knjige objavljene u Sarajevu – *Graditeljice mira: društveno-politički angažman dobitnica Nobelove nagrade za mir* (Alen Kristić, 2012) i *Sjaj ljudskosti: životne priče mirotvorki u Bosni i Hercegovini* (Zilka Spahić Šiljak, 2013) u kojima su djelovanje i napor žena da se izgradi mir i povjerenje u zajednici nezaobilazan faktor pomirenja nakon rata na našem prostoru.

S obzirom na činjenicu da je u okviru izdavačke djelatnosti *Ženskih studija i istraživanja* objavljeno čak 28 knjiga u

periodu od 2000. do 2017. u kojima se koristi metod životne priče, u ovoj knjizi autorka ne objašnjava detaljnije sam metod, nego se oslanja na već stečeno znanje čitalaca (uz spisak svih knjiga na kraju), naglašavajući samo da se ovim metodom daje mogućnost ženama da same svedoče o sebi. Na taj način žena prestaje da bude objekat, mjesto „prevoda“ impresije druge osobe koja iz sopstvenog referentnog okvira i znanja gradi sadržaj. Istraživanjem ličnog iskustva i sjećanjem žena nastoji obezbjediti drugačiji pristup znanju.

U uvodnom dijelu **prvoga dijela** autorka objašnjava uslove koji su doveli da žene budu rukopoložene za sveštenice prije 60 godina u Vojvodini, tj. u tri generacije aktivnog djelovanja do danas, u tri tradicionalne protestantske crkve. Ti podaci pokazuju da su vjerske zajednice činili uglavnom njemačko i mađarsko stanovništvo, koje je kao gubitničko, nakon Drugog svjetskog rata, prognano (ili ubijeno), a među njima i sveštena lica. Ovi istorijski podaci su osnova za tvrdnju da nisu sveštenice dobile pravo služenja zato što je unutar tih crkava izuzetna svijest o jednakosti polova, nego zato što je nastala situacija u kojoj je bilo moguće ili da žene budu rukopoložene i nastave okupljanje, širenje i rast zajednica ili da se iste ugase (što je uostalom i bila namjera nove revolucionarne vlasti nakon Drugog svjetskog rata). Istovremeno podaci pokazuju u kojoj mjeri su sveštenice ovih protestantskih crkava u tri generacije (60 godina djelovanja) doprinijele izgradnji mira u svakodnevici koja rezultira *izgradnjom međureligijskog i ekumenskog dijaloga, podizanju svijesti i smanjenju postojećih predrasuda prema rodnim ulogama u širenju duhovnosti* (Savić 2017, 10) i tako potvrđuju smisao tvrdnje o višeznačajnoj, višenacionalnoj i višekonfesionalnoj Vojvodini.

Dvije su važne komponente dobijenih rezultata: prva se odnosi na kontinuitet ženskog sveštenstva, što doprinosi da se smanje ili ukinu rodni stereotipi i predrasude o sposobnosti žena za svešteničku službu, a druga komponenta se odnosi na izgradnju mira u svakodnevici koja je osnova ispovijedanja njihove vjere, tako se te dve komponente međusobno dopunjuju i djelatno ostvaruju u

obliku ekumenskog programa. Zasniva se na *postojanoj izgradnji međureligijske, međunacionalne, međukulturne saradnje u svakodnevici života* (Savić 2017, 13) koju sveštenice imaju kao poziv i zadatak u zajednici.

Uz brojne uočene razlike za ovo istraživanje značajnije je ono što im je zajedničko: da se radi o crkvama manjinskih vjerskih i nacionalnih zajednica, da u njima postoji kontinuitet ženskog sveštenstva, konačno sveštenice pišu o svom radu i o radu drugih, obezbjeđujući na taj način kontinuitet u sveštenečkom poslu.

Jezik je moćno sredstvo kojim se sveštenice služe u izgradnji mira, posebno što se iz biografskih podataka saznaje da sem jezika svoje nacionalne zajednice poznaju svjetske, ali i jezik većinskog stanovništva na terenu gdje obavljaju bogoslužjenje; privlačnost i ljepotu sveštenečkog poziva vide u razmjeni među ljudima. *Najveća je radost za svešteno lice kada ljudi dolaze na duhovni razgovor, kada njihova briga, tegoba i problem kroz molitvu izložimo Bogu... mnogo je prilika u crkvenoj zajednici kada sve generacije slušaju Božiju reč...* (str. 32).

**U drugom dijelu** (str. 47-125) autorka daje biograme, transkribovane razgovore sa dokumentacionim podacima sveštenica. U zaključku sumira podatke kojima se pokazuje nevidljivost sveštenica u delovanju tokom 60 godina: o njima se ne govori u službenoj upotrebi (kao što su tekstovi zakona, teološki udžbenici, medijski tekstovi); jezička forma doprinosi nevidljivosti (koristi se forma muškog roda za njihovu funkciju (sveštenik, svešteno lice); odsustvo iz važnih tekstova, kakve su odrednice u enciklopedijama, leksikonima i drugom važnom opštem materijalu. Stoga su preporuke za rješavanje nevidljivosti kontinuiteta rada žena sveštenica namenjene naučnoj, medijskoj, akademskoj, civilnoj javnosti, tako što autorka predlaže da njihov rad i doprinos budu transparentni kroz jezik; njihovi tekstovi dostupni široj publici; obavezne odrednice u enciklopedijama i leksikonima koji su u toku izrade; uvođenje u teološke i druge udžbenike, kao i medijska vidljivost.

**U trećem dijelu** autorka kao primjer nove medijske prezentacije donosi mapu sa 13 kratkih biografija i fotografijama sveštenica na geografskoj karti Vojvodine na kojoj su ucrtana mjesta služenja sveštenica: Paula Mojzes, Ljubica Hovan, Katica Dukai, Viera Batori, Marta Dolinski, Ilona Marton, Ana Palik Kunčak, Maria Đurovka Petrađ, Marija Besedeš, Ana Petrović, Tilda Đenge Slifka, Eržebet Čanji, Andrea Botoš. Mapa je pokretna, što znači da je nezavisna od knjige i može se staviti na javno mjesto (npr. na zid, na izlog) i na taj način afirmisati sveštenice. Nadalje, mapa može poslužiti i za raznovrsna testiranja sa raznim grupama polaznica i polaznika raznih seminara sa temom religije, interkulturalnosti, ekumenizma i roda. Pored pitanja: Da li znate ko su ove žene? (uz očekivani negativni odgovor) moguć je i razgovor o tome šta rade sveštenice, koje fakultete završavaju i slično. Tako rezultati istraživanja mogu biti dobra osnova za edukativni rad sa mladim generacijama istraživačica kojima će koristiti iskustvo metoda životnih priča, posebno metoda nalaženja sveštenica (*show ball* metod). Zato je knjiga važna za aktivistkinje nevladinih ženskih organizacija u regionu kao *početno štivo o doprinosu sveštenica mirovnom suživotu* (Savić 2017, 41).

U 2017. godini Udruženje Ženske studije i istraživanja u Novom Sadu obilježavaju 20 godina rada (1997-2017). To je dobar način da se radno obilježi i jedan jubilej – 500 godina. Reformacije u svijetu, istraživanjem 60 godina aktivnog ženskog sveštenstva u Vojvodini. Projekat je ostvaren uz finansijsku podršku Ekumenska inicijativa žena (EIŽ) iz Omiša.

---

## O KULTURNOJ TRAUMI (NE)REPREZENTACIJE ŽENA I RADIKALNOM (SAMO)REPREZENTIRANJU

---

Uz knjigu *Representation Revisited*, ur. Anna Babka, Katrin Lasthofer, Nikita Dhawan, Mieke Bal, Turia + Kant, Wien, Berlin, 2017., 135 str.

---

### Leopold Rupnik

---

U sklopu četveromjesečne instalacije *Radical Busts* austrijske multimedijске umjetnice Marianne Maderna u atriju Bečkog sveučilišta objavljena je knjižica *Representation Revisited* koja sadrži znanstvene osvrte na temu reprezentacije žena u društvu kroz okno značenjskih interpretacija umjetničkih skulpturalnih djela. Knjižica, koja je svojevrsna analitička rezultanta umjetničke instalacije i simpozija koji joj prethodi, sadrži tekstualne i pjesničke priloge same umjetnice i znanstvene radove teoretičarki roda i kulture Nikite Dhawan, Anne Babka i Mieke Bal koje se osvrću na različite modele reprezentacije i reprezentacijskog potencijala instalacije čiju kustosku koncepciju potpisuje Maia Damianovic.

Pod uredničkom palicom Anne Babka i Katrin Lasthofer knjižica *Representation Revisited* u nakladi *Turia + Kant* predstavlja ključna promišljanja o važnosti instalacije koju se hotimice smješta u Arkadenhof Sveučilišta u Beču i čija važnost na tom određenom *locusu* poprima veće razmjere u promišljanju sveobuhvatnog patrijarhalnog revizionizma povijesti iz kojeg su iz pamćenja izbrisani povijesni doprinosi žena. Poslije uvoda urednica, u knjižici se najprije predstavlja umjetničnu poeziju kojima se prilažu *skicozni* crteži žena koje je umjetnica utjelovila u svojim bistama. Nalik skulpturama, crteži sačinjeni od krivudavih i isprekidanih linija jednako dočaravaju crte lica žena koji se

i na bistama, i na crtežima, čine distorziranim i nečitkim.

U nastavku, u svom prilogu u dvanaest fragmenata *Licem u lice s o(d)ličanjem (Im Angesicht der De-Figuration)* Mieke Bal primjećuje da su *locus* instalacije unutar prostora sveučilišta i jukstapozicija instalacije s postojećim umjetničkim inventarom subverzivni u toj mjeri jer se predstavljaju kao antipodi mramornim bistama velikana koji su na jedan način zadužili povijest sveučilišta i Austrije. Sa svojim zlatnim, neprerađenim i rahlim teksturama biste Maderninih pionirki svjetske povijesti, koje su postavljene na postamentima s urešenim pjesmama posvećenim životnim djelima pojedinih žena, u konfliktu su s odabranom poviješću Bečkog sveučilišta koje je u atriju odlučilo reprezentirati muškarce kao jedine nosioce povijesnog značaja sveučilišta i države. Bal se i u svojim fragmentima, između ostalog, osvrće na likovnu i pjesničku formu i prezentaciju skulptura i njihovog ambijenta koje argumentirano sučeljava s Adornovom negativnom estetikom na primjeru njegovog tumačenja pisanja poezije poslije Holokausta kao barbarstva. Na temelju Adornove izjave Bal tumači Madernina djela također kao iskaz kulturalne traume višestoljetne (ne) reprezentacije žena u društvu koja iz Madernine umjetničke vizije iščitava paradoksalno – kao neko paralelno supostojanje reprezentirane žene kao individuuma i pojma



u povijesti, ali isto tako i kao izbljedjele reprezentirane figure s nerazjašnjivim crtama lica koja je jednako prisutna i čitljiva, ali i istovremeno izbljedjela, kao i sjećanja na nju. Uz to, Bal u svom radu promišlja o političkom u umjetnosti i mogućnostima i potencijalima tumačenja političkog u Maderninoj instalaciji čije postojanje vidi kao smetnju kontinuiteta patrijarhalne povijesti i političke prevlasti.

Dok se Bal bavi usporedbom reprezentacije žena i traume (ne)reprezentacije, političkim potencijalima instalacije i Adornovim poimanjem estetike i reprezentacije, Anna Babka u svom radu *Ambivalentnosti politike vidljivosti (radikalne reprezentacije!?) (Ambivalenzen der Politik der Sichtbarkeit (Radical Representations!?!))* osvrće se konkretnije na tri odabrane Madernine biste – Mary Shelley, Sapfo i Virginia Woolf – iz čije likovnosti i lirskih napisa iščitava reprezentacijske modele. Babka na bisti Shelley na primjeru njenog romana *Frankenstein ili moderni Prometej* iščitava (ne)reprezentaciju Shelley i njenog autorstva kao žene i bivanja ženom kroz lik Frankensteina kojeg vidi kao utjelovljenje uzurpatora ženskog bivstva i monstroznosti postojanja žene u kojem se i Shelley autobiografski ogleda i kroz njega očituje svoj gubitak glasa i postojanja kao autorice i žene, što Madernina bista dobro dočarava kroz grubu i neravnomjernu površinu svojih skulptura. Kod Sapfo Babka vidi problem samoreprezentacije Sapfo koju se s jedne strane promatra kao uspješnu i priznatu pjesnikinju, uključenu u književni kanon, a s druge strane kao iznimku u patrijarhalnom sistemu u kojem se njena drugotnost u njenom lezbijstvu sasvim briše kroz povijest književnosti, što Babka vidi kao istovremeno brisanje dijela njenog identiteta i njezinog glasa u povijesti. Treći istaknuti primjer koji Babka u svojem osvrtu navodi je Virginia Woolf čiji samoreprezentacijski problem proteže i kroz riječi Hélène Cixous koja u svojim djelima piše o problemu ženskog pisanja i reprezentacije autorica. U nerazvedenom oplošju biste Virginije Woolf od Maderne Babka iščitava jednaku refleksiju umjetnice o problemu samoreprezentacije Virginije Woolf koja je ujedno kao autorica prolazila kroz brisanje svog identiteta i glasa zato što je njen glas kao žene u povijesti zanemaren, kao i svaki glas žene koje su umjesto bivanja subjektom svog pisanja

uvijek bile objekt pisanja muškaraca koji ih nisu dostojno mogli reprezentirati.

O problemu nepostojanja glasa i reprezentacije žena iz postkolonijalnog kutka gledanja piše Nikita Dhawan u tekstu *(Ne)moguća politika: Reprezentacija nasilja i nasilje reprezentacije (Un)mögliche Politik: Representation der Gewalt und Gewalt der Representation)* koja se u svojem osvrtu najviše dotiče problema samoreprezentacije nebijelih žena kroz povijest. Dhawan se primarno dotiče eseja *Mogu li podčinjeni govoriti?* Gayatri Chakravorty Spivak pomoću kojeg pokušava razbiti Foucaultovu tezu da podčinjeni imaju glas koji mogu koristiti, dotičući se pritom i teme tko zaista može reprezentirati podčinjene, ako oni ne mogu koristiti glas. Osim glasa, okosnica rada Nikite Dhawan je i propitivanje šutnje iz perspektive postkolonijalne teorije koju smatra velikim alatom aktivizma jer smatra da šutnja može imati transformativni trenutak – šutnja isto može prijeći u aktivno slušanje podčinjenih gdje oni koji su dio hegemonijskog diskursa mogu u svojoj šutnji osluhnuti glasove podčinjenih.

Široki spektar pogleda na (samo)(ne)reprezentaciju žena u *Representation Revisited* svakako knjižicu čini sjajnim feminističkim draguljem koji posuđuje glas Madernim *Radical Busts* i reprezentira utišale glasove povijesti ženske borbe za ravnopravnim mjestom pod Suncem. U svojim teorijskim naporima da umjetnička djela analizira u cijelosti, od njihove likovne i lirične pa do političke pojave, knjižica s doprinosima autorica uspijeva oljuštiti još jedan sloj patrijarhalne fasade na primjeru djela i razotkriti zupčanike hegemonijske sustavne nepravde koji pokreću hijerarhiju u kojoj nadmoćni upravljaju svijetom. Kako je Maderna instalacijom osvijetlila svoj obraz dajući zaboravljenim ženama svoj glas i prostor, tako su i autorice knjižice svojim pisanjem zadužile povijest pojačavajući frekvencije glasova svih žena da ih se čuje i da njihovi glasovi odzvanjaju kroz povijest, sadašnjost i budućnost jače no prije.



## **Treća**

**Časopis Centra za ženske studije Zagreb**  
br. 1-2, vol. XX, 2018.  
ISSN: 1331-7237

**Izdavač / Publisher**  
Centar za ženske studije / Centre for Women's Studies

**Za izdavača / For the publisher**  
Karolina Hrga

**Adresa uredništva / Address**  
Dolac 8, 10000 Zagreb, Hrvatska  
Tel./Fax: +385 1 48 72 406  
E-mail: treca@zenstud.hr

**Glavna urednica / Editor in Chief**  
Nataša Govedić

**Uredništvo / Editorial Board**  
Biljana Kašić, Marija Geiger Zeman, Iva Grgić Maroević, Renata Jambrešić Kirin, Suzana Marjanić

**Koordinacija / Coordination**  
Martina Petrinjak

**Dizajn / Design**  
Bachrach/Krištofić

**Lektura / Language editing**  
Patricia Lucija Tomasović

**Prijelom / Layout**  
Susan Jakopec