

Motivacija omladinskih radnih akcija - od „Računajte na nas“ iz pedeset i neke do „Ne računaj na mene“ u osamdesetima. Uz knjigu Reane Senjković, Svaki dan pobjeda. Kultura omladinskih ra ...

Zima, Dubravka

Source / Izvornik: **Treća : časopis Centra za ženske studije, 2017, 19, 145 - 150**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:192834>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-01**



Repository / Repozitorij:

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



TREĆA

TREĆA, BR. 1-2, VOL. XIX, 2017.

SADRŽAJ

FEMINISTIČKA KRITIKA TOTALITARNOG UMA

Nataša Govedić: TOTALITARNI TEROR „DOMOLJUBLJA“ I DOM DISENZUSA 5

STUDIJE

Biljana Kašić: „MI, NA-ROD“: ŠTO S POPULIZMOM? ŠTO S TOTALITARIZMOM? ŠTO S GLOBALNIM FAŠIZMOM? 13

Martina Bitunjac: NAIZGLED NEVIDLJIVE: ISTRAŽIVANJE POVIJESTI O ŽENAMA U NACIONALSOCIJALIZMU I U HRVATSKOM FAŠIZMU 23

Ana Rajković: PREVREDNOVALAČKO PRIKAZIVANJE POKRETA OTPORA ILI ŽENSKI OBRAČUN S TOTALITARIZMOM FAŠISTIČKE FRANCUSKE 31

Dorotea Šušak: TRANSFORMATIVNOST MITOVA O REPRODUKCIJI I SLOBODA UMIRANJA 49

Mateja Posedi i Nataša Govedić: TOTALITARNA MATRICA „DRAGOVOLJNOG“ SLUŽENJA: GENETOVE *SLUŠKINJE* U SVJETLU *APSOLUTNIH DRUGARICA* RENATE JAMBREŠIĆ KIRIN 61

Suzana Marjanić i Lidija D. Delić: ŽENA U MREŽI: IMPERATIV I/ILI SLOBODA RAĐANJA U SUVREMENOM I FOLKLORNOM KONTEKSTU 73

RASPRAVE

Jana Ažić: PSEUDOAKTIVIZAM TOTALITARNE KLERODEMAGOGIJE 97

Ivana Pešut: IDEOLOGIJE MAJČINSTVA 105

IN MEMORIAM

Marija Geiger Zeman: IN MEMORIAM: SANDRA LEE BARTKY (1935. – 2016.) 121

Sonja Miličević Vukelić: IN MEMORIAM: MARGARET ALICE MURRAY – DVA ŽIVOTA KONTROVERZNE ZNANSTVENICE S POČETKA 20. STOLJEĆA 127

PRIKAZI KNJIGA

Željka Sartori: (RAZ)OTKRIVANJE PREDRASUDA I STEREOTIPA U HRVATSKOM PRAVNOM SUSTAVU	137
Maja Profaca: FEMINISTIČKI PRISTUP AUTOBIOGRAFIJI	141
Dubravka Zima: MOTIVACIJA OMLADINSKIH RADNIH AKCIJA – OD „RAČUNAJTE NA NAS“ IZ PEDESET I NEKE DO „NE RAČUNAJ NA MENE“ U OSAMDESETIMA	145
Martina Munivrana: OKO TERMINA „PRODUKTIVNOG SRAMA“: SRAM I DJELOVANJE, POMIRENJE I OPROST	151
Anita Dremel: ROD I NACIONALIZAM KROZ KULTURNO ZAMIŠLJANJE (NE)MAJKE	154
Leopold Rupnik: <i>ICONES NOVAE MATRES</i>: SUVREMENOM UMJETNIČKOM KONTRAREVOLUCIJOM PROTIV BDIJENJA NAD MATERNICAMA	157

TOTALITARNI TEROR „DOMOLJUBLJA“ I DOM DISENZUSA

Nataša Govedić

U svojem tekstu „Feministička teorija i javni prostor u djelu Hannah Arendt“, politologinja Seyla Benhabib (1993: 110–111) bavi se problemom javnosti koja je nakon razdoblja niza autoritarnih i diktatorskih režima potkraj dvadesetog stoljeća postala „vladavina Nikoga“ (sinonim za lažnu demokraciju kao korupciju glasačkog sustava i na razini isticanja stranačkih kandidata i na razini slabog odaziva glasača), vladavina korporativne anonimnosti (uprave korporacija nisu deklarirani dio političkog parlamenta, ali financijski odlučuju o upravljanju državom), vladavina birokracije, vladavina komercijalnih medija, *vladavina socijalnosti bez mogućnosti uspostavljanja političnosti*. Da bi neki prostor bio političan ili otvoren argumentiranoj demokratskoj agonistici, a ne samo socijalan na način arbitrarnosti umreživanja i slučajnog povezivanja, potrebno je od sudionika javnosti zahtijevati kriterije iznošenja javnog stava koji obvezuje. Ako svako javno obraćanje ima jednako (neznatnu) težinu, ako na mjesto uvjerenja stupa proizvoljnost govornica i govornika koji ne moraju potkrijepiti istinitost svojih tvrdnji niti snositi posljedice za neistinitost, ako je distribucija huškačke fabrikacije informacija veća od distribucije provjerenih informacija, ako ključne ekonomske informacije ostaju namjerno zataškane, političnost javnog prostora postaje narušena ili čak poništena.

Totalitarizam je, shodno opisanoj inflaciji temeljnih procedura demokracije i narušavanju kredibiliteta javnog polja, također promijenio svoju metodologiju. Umjesto kulta ličnosti na djelu je kult bezličnosti. To bismo mogli usporediti i s pomakom od jedinstvenog programa diskriminacijskog terora prema svijetu bez ikakvog sustavnog kritičkog programa, u kojem samim time teroru ništa ne staje na put. Prema apolitičnom svijetu. Kako veli Wendy Brown (1999: 22) komentirajući gubitak utjecaja stare i nove ljevice:

Izvjesno je da su u naše doba gubici ljevice, oni za koje jesmo i oni za koje nismo odgovorni, mnogobrojni. Pri tom zajedno je doslovna dezintegracija socijalističkih režima i gubitak vjerodostojnosti marksizma najmanje zlo. Daleko je veći problem gubitak zajedničke analize i ujedinjenog pokreta, gubitak pojmovnika rada i klase kao neotuđivih predikata političke analize i mobilizacije, gubitak ideje neumoljivog znanstvenog napretka povijesti, gubitak vjerodostojne alternative političkoj ekonomiji kapitalizma. Na pozadini su tih gubitaka i gubitak našeg osjećaja internacionalne povezanosti, baš kao i gubitak povezanosti unutar manjih lokalnih lijevih zajednica. Nemamo više nikakvu zajedničku istinu o prirodi socijalnog poretka, a nemamo ni bogatu moralno-političku viziju koja bi nas vodila i održavala naš politički angažman.

Feminizam nije pasivno prihvatio tu listu gubitaka. Nancy Frazer (2013: 103):

Podjednako odbijajući i ekskluzivan marksistički fokus na političku ekonomiju i ekskluzivan liberalni fokus na zakon, feministkinje su razotkrile nepravde locirane na mjestima kao što su obitelji i kulturalne tradicije, civilno društvo i svakodnevica. (...) Odbijajući privilegiranje klase, socijalne feministice, antirasističke feministice i antiimperijalističke feministice suprotstavile su se čak i naporu radikalnih feministica da postave rod u poziciju kategoričke privilegiranosti. (...) Umjesto toga, priklonile su se „intersekcijском“ pristupu društvenoj nepravdi i njezinim alternativama. (...) Govoreći o izboru fokusa, možemo reći da su zamijenile monističko, ekonomističko shvaćanje pravde širim, trodimenzionalnim prožimanjem ekonomije, kulture i politike.

Koliko god priznajemo navedena postignuća, činjenica je da se i feminizam stalno nalazi u poziciji novih progona uslijed porasta europske političke predominacije klerodesničarskih stranaka i organizacija, kao i da mu preostaje *sve manje* institucionalnog javnog prostora za artikulaciju kritičke misli. Desnica je neusporedivo bolje organizirana od anarhističke scene, feminističke scene, ljevice, studentskih i ekoloških udruga (da nabrojimo samo neke od elementarnih demokratskih aktera civilnog društva). Ljevica se spori, desnica supripada.

Osim toga, od tridesetih godina dvadesetog stoljeća do danas sustavno je oslabljena mogućnost uspostavljanja „neapropriiranog“ prostora kao prostora kontrakulture i otpora. Pod time mislim na prostor radikalnog pacifizma i izgradnje nemilitarističkog poretka. Dva globalna ili svjetska rata pomogla su ne samo da razaranje postane sveprisutno i, dakako, javno, ničije i svačije, nadzirano i medijski procesuirano, *normalizirano* – nego i da cijeli niz najprivatnijih ispovjednih praksi dobije status javne terapije, čiju političnost ponovno zamjenjuje temeljna socijalnost prihvaćanja tuđeg stradanja kao činjenice koja malokad traži dodatnu kritičku artikulaciju. Isprva emancipatorsko feminističko geslo *Privatno je političko* tako je s vremenom dobilo novi zaokret: manjak privatnosti u sferi terapijske javnosti kao globalno iskustvo *govorenja u prazno*. Na početku 21. stoljeća, kako je pokazala afera Snowden, nasilje prisilne javnosti dobilo je i tehnologijsku podršku: svi su naši telefonski razgovori „evidentirani“, svi naši posjeti internetskim stranicama arhivirani su na različitim nadglednim serverima, naši ukusi komercijalno razvrstani, naše kupovne moći izračunate i klasificirane. Privatnost postaje nedostižno postignuće.

Vratimo li se klasičnom argumentu Hannah Arendt o tome da totalitarizam ne može podnijeti individualizam (danas bismo rekli singularitet), ponovno i ponovno gradeći kult *velike obitelji* u kojem se svi dragovoljno podvrgavaju „svetom“ kolektivitetu (stranke/države/partije/crke), suvremene totalitarne tendencije također će inzistirati na različitim oblicima poslušničkih, hijerarhiziranih, *obiteljaških* demagogija.

Prema Aristotlu Kallisu (2014), zajednički im je populizam agresivnog, isključivog i progoniteljskog „domoljublja“ kleronacionalističke vrijednosne orijentacije, koji prati izrazito smanjena empatijska kapacitiranost prema strancima (posebice imigrantima), nekonzervativnim ženama, seksualnim i vjerskim manjinama, kritičkim intelektualcima. Svaka instanca razlike na osobit je način povrgnuta discipliniranju, posramljivanju i uštkavanju.

Govoreći o afektivnom *tipu obitelji* te rastuće i heterogene, ali i dalje prepoznatljivo populističke europske radikalne desnice, ona je u prvom redu paranoična, duboko anksiozna, sklona crno-bijelom razmišljanju umjesto finije analitičke argumentacije, često zaslijepljena ovim ili onim programima bijesnih progona, apokaliptičke evokacije povijesnih trauma

i s njima povezanih suvremenih stigmatizacija „neprijatelja“. Od Hitlera do Trumpa, totalitarizam se služi retorikom „goruće krize“, razbuktavanjem građanskog iskustva prikraćenosti i sustavne iznevjerivosti, kao i s time povezanim okrivljavanjem (usp. Mudde, 2016), koje je moguće riješiti samo „radikalnim mjerama“, ratovima i progonima.

S takvim je – po nizu parametara psihotičnim – političkim sugovornikom veoma teško razgovarati jer mu namjera nije čuti i uvažiti sugovornike. Namjera mu čak nije *trenutno* oduzimanje moći javnoga govora „nepoželjnim“ glasovima, nego dalekosežno ukidanje dugotrajnih političkih i zakonodavnih tekovina ljudskih prava, ugrađenih u ustave brojnih europskih i američkih država. Anonimnost internetskih mreža savršeno pogoduje nasilju populističke ideologije jer zagovara model neodgovorne javne interakcije, u kojoj su dopuštena sva kršenja temeljnih ljudskih prava, pa čak i laži, dakako iza maske *svačijeg* prava na „neobuzdano“ komentiranje.

Model zatiranja intelektualne razlike moguće je pratiti i preko hrvatskih časopisa za kulturu: ekstremna desnica *Hrvatskog slova* i liberalno-apolitični *Vijenac* preživjeli su sve garniture političkih uprava, u pravilu ne talasajući vladavinu apolitičnosti, dok je lijevokritički *Zarez* najprije prošao kroz proces višegodišnjeg podfinanciranja i političkog dezavuiranja te na kraju bio ukinut u vrijeme ministarskog mandata radikalnog desničara Zlatka Hasanbegovića. Ne treba zaboraviti da je slična vrsta demonizacije kritičkih medija ranije rezultirala i prestankom rada našeg analitički najkompleksnijeg političkog tjednika, *Feral Tribunea*, kao ni to da se isti demagoški sklopovi desne političke elite već neko vrijeme pokušavaju obrušiti i na Treći program Hrvatskog radija, do 2016. godine jedno od posljednjih hrvatskih javnih mjesta kritičkog i slojevitog mišljenja, a nakon 2016. godine i tadašnje čistke progresivnih urednika i novinara kao mjesto koje nije izgubilo svoj medijski prostor, ali je prisilno ideološki „skresano“ i preusmjerenom udesno.

U svim navedenim slučajevima totalitarne tendencije obiteljskog ili ultradesnog nasilja stvaraju nove oblike „intelektualnog beskućništva“ i programatske apolitičnosti, kojima se na različite načine izjednačuje tragično nezbrinute valove izbjeglica koji u Europu dolaze s arapsko-afričkog područja, lokalne intelektualce i umjetnike kritičke orijentacije te medijske (novinarske) žrtve forsirane komercijalizacije javnih medija.

Sve one za koje *nema mjesta* iza bodljikave žice domoljubaštva.

Časopis *Treća* naslanja se na tradiciju feminizma prema kojoj „dom“ nije ni Penelopina soba s tkalačkim stanom, u skrušenom čekanju povratka herojskog ratnika ili zaposlenika, niti mjesto *lažne sigurnosti* na koje su upozoravale Simone de Beauvoir i Luce Irigaray, pišući o majčinskom subjektu koji samozatajno hrani, održava čistim, iznutra organizira i emocionalno njeguje sve generacije neke obitelji, svoju žrtvu pasivno „ugrađivši“ u tuđa postajanja. Naprotiv, feminističko poimanje doma kao mjesta aktivne samorealizacije i ravnopravnog povezivanja svih članova neke obitelji ponajbolje formulira tekst „Kuća i dom: feminističke varijacije na temu“ Iris Marion Young (2002). Feministički dom ovdje je shvaćen kao mjesto intimnosti i suradnje, mjesto stvaralaštva, koliko i mjesto osviještene političnosti.

Može li se i časopis *Treća* tumačiti kao srodno diskurzivno „domaćinstvo“?

Vrata ovog broja svakako otvaramo autoricama i autorima koji „svoje mjesto“ i svoju javnu moć ne očitavaju ni parametrima egzekutora, ni parametrima žrtve, već nastoje izgraditi zonu sutolerancije, respekta prema razlikama, gostoprimstva i analitičke rigoroznosti – kao dosljednih opreka totalitarnom nasilju *svezjednačavanja*. Studija Biljane Kašić, redakcijske rodonačelnice ideje da ovaj broj *Treće* posvetimo problemu totalitarizma i jedne od najdosljednijih

feminističkih teoretičarki i aktivistica, otvara broj promišljanjem sustavne zloporabe roda unutar populističke ideologije na/rodnog jedinstva, zahtijevajući raskrinkavanje manipulativnih i demagoških obrazaca populističke desnice. U nastavku Martina Bitunjac i Ana Rajković istražuju metodologiju ženskog iskustva i ženske pobune unutar hrvatskog i francuskog nacionalsocijalističkog fašizma, upozoravajući na znanstvene previde specifično ženskog otpora totalitarnim režimima ljudskih progona tijekom Drugog svjetskog rata. Dorotea Šušak piše o suvremenom nasilju totalitarne kontrole majčinskog i ženskog tijela na primjeru drame Lade Kaštelan, s posebnim osvrtom na rastuće tendencije zagovaranja represivnog kulta obitelji u suvremenoj Hrvatskoj. Mateja Posedi i autorica ovog teksta bave se spregom totalitarizma, straha i ideologije *dragovoljnog sužanjstva* (na primjerima tekstova Jeana Geneta i Renate Jambrešić Kirin), dok Suzana Marjanić i Lidija D. Delić uspoređuju slobodu rađanja u suvremenom izvedbenom i tradicionalnom folklornom kontekstu. Donosimo i dvije feminističke rasprave o totalitarnim tendencijama današnjice, iz pera Jane Ažić i Ivane Pešut. U rubrici „In memoriam“ pamtimo Sandru Lee Bartky posredovanjem Marije Geiger Zeman i Margaret Alice Murray iz pera Sonje Miličević Vukelić.

Vrlo živa rubrika „Prikaza“ donosi tekst Željke Sartori, koja piše o knjizi *Seksualno nasilje* Ivane Radačić, dok Maja Profaca predstavlja feministički pristup autobiografiji uz knjigu Adrijane Vidić *Ruska ženska autobiografija: osobno i javno*. Dubravka Zima nadahnuto piše o knjizi Reane Senjković posvećenoj kulturi omladinskih radnih akcija, dok Martina Munivrana raspravlja o zborniku *On Productive Shame, Reconciliation, and Agency* urednice Suzane Milevske. Anita Dremel recenzira knjigu Ksenije Vidmar Horvat *Imaginarna majka, Rod i nacionalizam u kulturi 20. stoljeća*, na što se nastavlja tekst Leopolda Rupnika s temom „suvremene umjetničke kontrarevolucije protiv bdijenja nad maternicama“, u povodu otvorenja izložbe *Žena – trudnica – majka: zelene sfere i nekropolitike*, Galerija Vladimir Bužančić, Zagreb, 19. rujna – 13. listopada 2017.

Zajednička nit okupljenih studija, rasprava i osvrta dosljedno upozorava na potrebu sustavne konfrontacije s totalitarnim tendencijama našeg doba, prvenstveno instrumentaliziranim retorikom **domoljubaškog i obiteljaškog nasilja**. Osim toga, postoji potreba revalorizacije pojmova privatnog i javnog prostora, zajedničke i vlastite sobe, s posebnim naglaskom na mogućnost čuvanja autonomnog mjesta ili mjesta neslaganja. **Dom disenzusa** mislim kao opreku domu unaprijed propisanih vjerskih, rodnih i reproduktivnih uloga. Ne smije nam se dogoditi da demokratske institucije završe kao ulični aktivizam, bez mogućnosti uspostave vlastitog prostora i s njime povezanog njegovanja studioznog rada. Riječima Hannah Arendt (1973: 71):

Život koji se u cijelosti vodi javno, u prisutnosti drugih, postaje, ako možemo tako reći, površan. Koliko god da je dobio na vidljivosti, toliko je izgubio na kvaliteti.

Završila bih ovaj tekst političkim iskustvom da nam domoljubaško nasilje nastoji oduzeti ideju demokratskog doma, kao što nam i obiteljaško nasilje nastoji oduzeti mogućnost feminističkog roditeljstva. Tragom Silvije Federici i njezine feminističke kritike „nevidljivosti“ i političke podreprezentiranosti reproduktivnog i afektivnog rada (podjednako u marksističkim i liberalnim političkim kanonima), možda bismo polemiku s totalitarizmima 21. stoljeća mogli voditi upravo iz prostora institucionalne negacije: nepatrijarhalne kuhinje, nešoviniističke dnevne sobe, nemizoginog prostora igre s djecom, nepotplaćene radne sobe, nenacionalističke redakcije, nekorumpirane vlade. Jačanje navedenih negacija vraća nas postulatima demokracije koja nikada nije podrazumijevala ni „jednoznačnost“ ni preskriptivnost uloga. Uvijek se pitala o tome kako prihvatiti svu „čudovišnost“ i raznovrsnost našeg (općeljudskog) Heimata. Tome nasuprot stoji siromašna i represivna ideja lokalne nam domovine, koju je samo u protekle dvije godine, prema podacima Državnog

zavoda za statistiku, napustilo 250.000 ljudi. Ispraćajući sve one koji su napustili domoljubaški jezik mržnje i obiteljaški ekonomske korupcije, važno je ne zaboraviti da im i dalje dugujemo drukčije „kućevlasništvo“. Riječima pjesnikinje Warsan Shire iz zbirke *Učeci svoju majku kako da se rodi*:

E pa mene je dom ispljunuo, otrgnuo me od sebe kao truli zub, iščupao me zamračenjima i policijskim satima. Moj bože, kako je samo teško govoriti o danu kad me moj grad zgrabio za kosu i vukao pored starog zatvora, pored školskih vrata, pored zapaljenih poprsja koja su mi osvjetljavala put kao zastave? Kad sretnem ljude poput sebe, prepoznajem njihovu čežnju za svim što nam nedostaje; mirišem spaljena sjećanja na njihovim licima. Nitko ne napušta dom ako dom nije razjapljena čeljust morskog psa.

LITERATURA

- Arendt, Hannah. 1973 (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benhabib, Seyla. 1993. „Feminist Theory and Hannah Arendt’s Concept of Public Space“. *The Human Sciences*, Vol. 6, No. 2, May 1993, str. 97–115.
- Brown, Wendy. 1999. „Resisting Left Melancholy“. *boundary 2*, Volume 26, Number 3, Fall 1999, str. 19–25.
- Downs, William M. 2012. *Political Extremism in Democracies: Combating Intolerance*. Basingstoke: Palgrave.
- Fraser, Nancy. 2013. *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso.
- Kallis, Aristotle. 2014. „The Radical Right in Contemporary Europe“. *Analysis*, December 2014, br. 13, str. 8–25.
- Mammone, Andrea i Godin, Emmanuel i Jenkins Brian, ur. 2012. *Mapping the Extreme Right in Contemporary Europe: From Local to Transnational*. Abingdon: Routledge.
- Mudde, C. 2016. *On Extremism and Democracy in Europe*. London: Routledge.
- Pytlas, B. 2016. *Radical Right Parties in Central and Eastern Europe: Mainstream Party Competition and Electoral Fortune*. London: Routledge.

STUDIJE

„MI, NA-ROD“: ŠTO S POPULIZMOM? ŠTO S TOTALITARIZMOM? ŠTO S GLOBALNIM FAŠIZMOM?

Biljana Kašić

Centar za ženske studije, Zagreb

Izvorni znanstveni članak

Sažetak >

Na temelju dekonstrukcije sintagme „Mi, narod“ u tekstu se izvodi višeslojna analiza nekoliko ključnih sociokulturnih fenomena, preciznije populizma, totalitarizma i globalnog fašizma, a koji u neobičnom prepletu susretanja i zasjeka, mutiranja i diskurzivnih izvedbi, proizvode i označavaju agonalnu realnost suvremenosti. Dok se na jednoj strani pokušavaju razabrati implikacije sprege njihovih učinaka na artikulaciju politike i moduse političkog djelovanja, napose njegovih isključujućih praksi, kao i ljudskog (ne)življenja u poveznici s nekrokapitalizmom, neokolonijalizmom i imperijalnim rasizmom, na drugoj se strani propituju semantički dosezi njihovih pojmovnih izvedenica prisutnih u prostoru teorijskog diskurza i reprezentacije („kulturni rasizam“, „institucionalni rasizam“, „hegemonijski diskurz“, „globalni logor“, „totalitarno ovlaštenje“ i sl.). Pritom je posebna pozornost stavljena na razobličavanje manipulativnih zasada i teorijske neuvjerljivosti antifeminističkog projekta kolokvijalnog naziva „borba protiv rodne ideologije“ kao paradigmatškog mjesta konstrukcije neprijatelja i prijetećeg projekta za kritičke i emancipacijske teorije, posebno aktivizam njihovih promicatelja/ica.

Ključne riječi >

totalitarizam, globalni fašizam, desni populizam, queer feministi/kinje, antifeminizam, rodna ideologija, narod

U svom objašnjenju zašto su queer feministi/kinje opasni/e za desno orijentirane populističke stranke, Cynthia Weber, profesorica međunarodnih odnosa na Sveučilištu Sussex, u nedavno objavljenom članku „Right-Wing Populism, Anti-Genderism, And Real US Americans In The Age Of Trump“ (Weber, 2017) polazi od razobličavanja ključne sintagme američke politike „Mi, narod“, a koju naizgled predmnijeva svaka samorazumljiva narodna (populistička) demokracija. Naime, nasuprot partikularnoj konstrukciji desno orijentiranih populista koji „narod“ tumače kroz optiku narodnog htijenja, odnosno popularne volje onoga što navodno pravi narod doista hoće, istodobno oduzimajući autorstvo oglašavanja alternativnim projektima drugih političkih aktera u društvu, ona pokušava ukazati na osobitost platforme queer feminista/kinja i njihovo pravo na drukčiju imaginaciju politike. Queer feministi/kinje suprotstavljaju se ne samo pokušajima desnih populista da definiraju što pravi Amerikanci navodno jesu i da samo oni predstavljaju američki narod nego i njihovoj isključujućoj ideologiji spram drugih i drukčijih, uključujući imigrante, muslimane, žene i manjine. Ne samo što činjenicom vlastite drugosti i u savezništvu s antirasističkim i antifašističkim pokretima i grupama oni/e pokazuju drukčije poimanje politike koje tek u političkom činu i činjenju ovjerava suverenost i ozbiljuje političku odgovornost, odnosno artikulira političko, već i predstavljaju ozbiljnu prijetnju toj politici. U protivnom, čemu tako snažno djelovanje pojedinih grupa ili pojedinaca/ki, nerijetko impregnirano opsjenarsko-mrzilačkim natruhama, protiv svake rodno označene ili rodno usmjerene politike, pokreta ili teorijskog usmjerenja, ženskog, queer, gay, svejedno?

Što prijeći feministički pogled, pitam se ipak, da razgrne taj invazivni nasrtaj oprimjeren u nizu različitih diskurza i praksi tijekom posljednjeg desetljeća, a koji svojom vidljivošću vrišti na više načina? Ili, što ga je omogućilo, odnosno što mu je prethodilo? Ako za tren ostavimo po strani institucije i režime moći koji stoje iza tog antifeminističkog pothvata omogućujući cirkuliranje mizoginične ideologije osobitog tipa, puno je pitanja na koja valja odgovoriti. Ozbiljne analize, čini se, tek predstoje.

Ono što je zorno kad je posrijedi suvremeni američki kontekst, smatra C. Weber, to je uzajamno osnaživanje rasizma i seksizma, rast političke polarizacije potaknut seksualiziranim fantazijama i ideologijskim konstrukcijama o „čistim“ i „homogenizirajućim“ društvima prisutan u dijelu populacije te otklon od rješavanja važnih političkih pitanja i problema, što je dovelo do društvene fragmentacije, dezintegracije i rascjepa. S tim u vezi prisutna je i teza kako u tom razdvajanju, odnosno otuđenju kulturne elite od naroda, queer feminizam zapravo biva sastavnicom ovog prvog sklopa, identificirajući „neprijatelj“ koji pripada tzv. eliti, premda semantički neuhvatljiv i nedokučiv onima koji nasrću ili se pokreću. U iluziji hvatajuće vjerodostojnosti pri identificiranju ne bi li, prokazujući ga, osigurali vlastitu političku vidljivost ili pak dospjeli u pogled omraženog objekta svog napada. No izvjesno, riječ je o „neprijatelju“ koji posebice u diskurznom markeru „rodne ideologije“, kao najdifuznije i najučinkovitije platforme prokazivanja u javnom diskurzu, ima posve specifično mjesto.

Što je to uznemirujuće i prijeteće u queeru? Nelagoda da neidentificirani, fluidni ili pomični netko/neka po spolu/rodu, onaj koji je izvan matrice normalnosti u narodnom prikazanju običnog puka i time *per definitionem* isključujući za političko djelovanje, „otme“ pravo zastupstva, ukaže se javno te političkim činom u javnom prostoru postane su-djelovatelj i reprezentant političkog subjekta „Mi, narod“? Ili, još gore, da to zazorno Drugo artikulira politiku onog što predstavlja „sveto trojstvo“ pravog amerikanstva koje svoj hegemonijski identitet crpi iz suodnosa tri imaginarija koji ga utemeljuju, a to su: američki san u poveznici uspjeha individualizma i kapitalističkog projekta Sjedinjenih Država, domoljublje i mit o „melting potu“ kao najboljem rješenju integracije i fuzije različitih nacionalnosti, kultura i etniciteta? I kako bi queer Drugo uopće moglo zadobiti rang priznanja a kamoli dopuštenje za njegovo predstavljanje, artikulaciju, oglašavanje? Jer ono ne samo da ne može biti zalog te politike koja u jednoj od inačica u ime naroda „Mi, običan svijet“ priziva patrijarhalnu tradicionalnu zajednicu sa svim značajkama staromodne parohijalne i predmoderne obitelji ušuškane u normalnost samorazumljivih

spolova i spolnih uloga i vjerske povijesno naslijeđene aklamacije, već je vlastitom artikulacijom demontira. Onoga trenutka kada je rod, u tumačenju Judith Butler u knjizi *Nevolje s rodom – Feminizam i subverzija roda* (Butler, 2000), označen kao diskurzivno i kulturalno sredstvo putem kojeg je ono što se smatra „spolna priroda“ ili „prirodni spol“ proizvedeno i ustanovljeno kao preddiskurzivno, dakle nešto prije kulture, odnosno koje joj prethodi, problem se pojavljuje ne samo na razini interpretacije već i na razini poimanja kulture te onoga što je utemeljuje i reprezentira.

Na prvoj se razini tako otvara pitanje: Koje su poveznice između desno orijentiranog populizma i antirodne politike označene u inačici *anti-genderism*, koja semantički cilja i atakira na njezinu ideološku potku konstrukcije rodova? Ako desno orijentirani populizam, prema tumačenju C. Weber, znači „veliku ozlojeđenost“ „kulturalno homogenog običnog svijeta“ (iliti naroda, op. B. K.) protiv onih koji su definirani kao etnički, nacionalni i/ili religijski „drugi“ i protiv etabliranih političara i kulturnih elita koje pokazuju simpatije spram njih više negoli „narod“, onda je *anti-genderism* (antirodna politika ili politika protiv rodova ili rodno usustavljene politike, op. B. K.) specifičan oblik te „velike ozlojeđenosti“ (Weber, 2017). Politika usmjerena protiv rodnog atribuiranja svakog teorijskog ili političkog diskurza ili, kako se kolokvijalno označava, „antirodna politika“, mobilizira tu ozlojeđenost ili jed spram ideologa/ginja roda zbog, kako Weber u spomenutom članku konzekventno izvodi, njihove afirmacije pluralističke politike i uključivosti, politike koja kritičke zahtjeve drugih, interese žena, queer osoba, osoba s invaliditetom ili osoba drugih rasa nadstavlja zajedničkim interesima „kulturalno homogenog običnog svijeta“ iliti naroda.

No je li riječ samo o tomu? Ili postoji onaj dodatni psihoanalitički moment, onaj (na)rodni arhetipski poriv za zbijanjem redova koji fantazmagoričnu konstrukciju homogenizirajuće i totalizirajuće maskuliniteti proizvodi i podupire različitim sredstvima i oblicima moći, odnosno djelovanja u tom istom narodu? Je li, upravo predsjednik Sjedinjenih Država u figuri Donalda Trumpa, kako to zorno prikazuje Wendy Brown u svom članku „Apocalyptic populism“ (Brown, 2017: 1–15), ma kako to groteskno izgledalo, političko personificirani označitelj upravo te maskuliniteti, potvrda novoiskrsle i normalizirajuće maskulinizacije? One koja prokazujući feminizam kao pravog identificirajućeg „neprijatelja“ i krivca kako za osporavajući queer tako i za druge (na)rodne nevolje, širi homofobičnost i islamofobiju te napadajući multikulturalnost, imigrante i pripadnike drugih rasa, performira zacjeljivanje rane „kastriране muškosti“ bjelačkog svijeta u dvadeset prvom stoljeću (ibid., 2017: 6)? One koja to čini prizivom naturalističkih prava i privilegija kao onih koje joj unaprijed pripadaju, državno/građanskih i statusnih, a navodno u ime prava običnog svijeta, demokracije naroda ili onoga na što sve cilja politika subjekta iskazana u sintagmi „Mi, narod“?

Ako ekonomski kontekst, posebice implikacije neoliberalne ekonomije na život američkih građana/ki, uključujući prekarost, nesigurnost, porast nezaposlenosti, osiromašenje, redukciju socijalnih prava i pad životnog standarda, može samo djelomice objasniti intenzifikaciju ljutnje i rasprostranjenog beznađa te frustraciju koja potražuje objekte krivnje za svoj položaj, kako je moguć priklon antidemokratskoj autoritarnoj vlasti (i to onoj koja ima ovlaštenje nanovo iznjedrene plutokracije, op. W. Brown) doli gestom „apokaliptičkog populizma“? Onog koji u svom antidemokratskom revoltu priželjkuje autoritarnost i slobodu tržišta (ibid., 2017: 9), potražujući istodobno državotvorni autoritet da ih zaštititi i osigura stabilnost poretka i slobodu tržišta nužnu za „dobro“ kompetitivno kapitalističko poslovanje? Zanimljivo.

Iako pojam „apokaliptički“, koji dolazi od grčke riječi *apokalypsis*, znači „otkrivenje“ ili „objavu“, niz značenja iz samog pojma upućuju na njegovu višeznačnost i znakovitost izvedivih tumačenja. Tako, primjerice, William H. Johnsson smatra da se u biblijskoj apokaliptici, napose u različitim židovskim i kršćanskim pseudonimnim spisima još u eri prije Krista, simbolikom apokalipse opisuje „konačno uništenje zla“ i pobjeda dobra (Johnsson, 2004: 6), no isto tako upozorava

kako se „(...) ‘apokalipsa’ i izvedenica ‘apokaliptički’ rabe (...) kao metafora za suvremeno stanje ljudskog društva koje život proglašava bojnim poljem“ (ibid., 2004: 6). U razobličavanju „apokaliptičkog populizma“ koji odnos „Mi“ i „Vi“ u kontekstu američkog društva razapinje do linije populističke bojne fronte, Brown je svjesna toga gorespomenutog agonalnog paradoksa koji cinizam suvremenog demokratskog ustroja uprizoruje u nakaradnoj sljubljenosti populističke demokracije i autokracije, gnjeva i ljubavi spram politike, priziva socijalne pravednosti za običan svijet iliti narod i ovjere plutokracije ili, štoviše, žuđenje za političkom supremacijom njezinih bogatih aktera. Ljubav spram bijelog imperijalnog gospodara, u fantazmagoriji „običnog“ svijeta, ujedno je afektivna spona naroda koji uzmiče od pozicije građanskog subjekta i prava na građanstvo u predmodernost a zarad opsjene sjedinjujućeg libida, plutokratskog i autokratskog, korporativnog i (narodnog) spolnog, u panici priželjkujuće izvjesnosti pod krinkom totalitarnog jedinstva. Paradoks biva to veći jer, kao što Brown pokazuje, analizirajući vezu socioekonomskih frustracija američkog stanovništva i djelovanja „apokaliptičkih“ populista koji u izmještanju ili selidbi objekta krivnje za svoj položaj, na klatnu od ksenofobičnog nacionalizma, demoniziranja migranata do antifeminizma prozivaju politički subjekt, uporišta apokaliptičkog nagona prije su u poniženju i potrebi za dostojanstvom (ibid., 2017: 4–6), dakle u humanizirajućim impulsima negoli u kulturi straha, prije u ozlojeđenosti svojom egzistencijalnom, američkom mikrosituacijom negoli u potrebi destrukcije makroformata ili proizvodnje „kozmičkog holokausta“.

No, je li socijalna anksioznost dostatna za objašnjenje ovog fenomena i je li društveno-politički rascjep vezan, primjerice, uz pitanje reproduktivnih prava žena, kao što je pitanje prava na pobačaj, ili odnos spram gay populacije, ključno mjesto analize na koje valja obratiti pozornost ili pak znakovit primjer za nadolazeće tektonske mijene koje razaraju političko društvo u ime ideje totalnog društvenog jedinstva? Moram priznati da oba moguća analitička scenarija u meni izazivaju neizrecivu zebnju. Iako svjesna da je politički oportunitizam danas posve u sprezi, gotovo fatalnom jedinstvu s globalnim korporativnim bratstvom (na pakt vlasti i kapitala još je davno upozoravao poznati postkolonijalni teoretik Achille Mbembe, 2003), kao i da je spektakularizacija duhovne obnove u funkcionalnoj vezi s pragmatizmom vjerskih institucija koje računaju na dehumanizirajuće učinke razornih ekonomskih i političkih procesa, postoji još nešto što je izvor moje feminističke tjeskobe. Ako pojam političkog kao djelovanja, na tragu promišljanja Ernesta Laclaua (Laclau, 2005), svjesno cilja na instituciju društva, stalno redefinirajući što jest političko, odnosno što je smisao političkog djelovanja, te nas stoga prisiljava na artikulaciju društvenosti, što se zbiva ako te društvenosti nema, ako svjedočimo njenu razaranju i rasplinuću? Je li tada očiste na populizam drukčije i je li na tom tragu populizam, zajedno s totalitarizmom, zapravo izdaja političkog (De la Torre, 2014)? Francuski filozof Claude Lefort (Lefort, 1986), iako prepoznaje elemente totalitarizma u populizmu jer moć otjelovljena u grupi, a koja je prisutna u konstrukciji „narod kao jedno“, pokazuje tendenciju obujmljivanja totalnosti, smatra da je nužno razlikovanje populizma od totalitarizma. Za razliku od totalitarizma koji, prema njegovu tumačenju, uz to što zauzima prazno mjesto simboličke moći, uništava i pravu distancu između simboličkog i zbiljskog, populizam čini samo ovo potonje, naglašavajući jedinstvo i instalirajući svijest o društvenom jedinstvu ili svijest o žudnji za nedosegnutim jedinstvom nauštrb pluralnosti. Pitanje koje se time otvara jest: Koji su demokratski učinci populizma na demokraciju te je li populizam prijetnja demokraciji? Posebice u kontekstu „postdemokracije“ kada se, kako kaže Davor Rodin, parlamentarna većina „ne ponaša (...) kao reprezentant demokratske većine izvan parlamenta, već kao moderator moći koji *konstruira parlamentarnu većinu* iz različitih, pa i nedemokratskih interesnih grupacija u parlamentu i izvan njega“ (Rodin, 2013: 16). I tu je Jan-Werner Mueller (Mueller, 2011) posve u pravu kada kaže da ono što populizam doista negira jest pluralnost suvremenih društava jer, uz nelegitimne „uljeze“ u politici, u populističkoj imaginaciji jedino je narod taj legitimni akter političkog djelovanja, a čime se dovode u pitanje osnovne značajke liberalne demokracije kao što je mogućnost postojanja legitimne opozicije. No ideja da postoji neki homogeni narod ili nešto autentično u narodu koje samo neki mogu reprezentirati nije samo fantazija već i esencijalistička identitetska konstrukcija i utoliko

je opasna. Isto tako, nije li i sam populist jedna vrsta političkog imaginarija (Mueller, 2011) koji nije nužno vezan za ovu ili onu društvenu bazu? Onkraj rasprave o pozitivnim značajkama populizma (Laclau, Marcos i dr.) ili o lijevom i desnom populizmu i mjestima njihove razlikovnosti u kontekstu pluriverzalnosti, ono što mene zanima sada jest koji su dalekosežni učinci populizma ne samo na demokraciju već i na okupaciju prostora mišljenja i slobode s obzirom na manipulativne ali i neke epistemološke obmane koje on proizvodi ili pronosi.

Pogled, pitanja, konteksti

Tko su svi drugi u populističkom imaginariju danas? Tko su svi drugi u fašističkom i postfašističkom imaginariju danas? Jesu li uopće produktivne usporedbe sa Židovima i drugima koji su u Drugom svjetskom ratu bili žrtve nacističkog projekta? Je li moguće tumačiti fašizam tek kao oblik populističkog ultranacionalizma, pri čemu se kao argument uzima njegova opsesivna poveznica s „nacionalnim ponovnim rođenjem“ (Griffin, 1991: 44), a vitalistički nacionalizam javlja kao odgovor na niz neriješenih pitanja suvremenosti, zazivajući, kako bi u *The Other Kingdom*, rekao spisatelj i preživjeli iz holokausta David Rousset (Rousset, 1947), ideju povratka na poredak, stabilnost i identitet? Je li međuovisnost rasizma i seksizma ključna u artikulaciji (neo)fašizma danas te nisu li reprezentacijske prakse te koje signaliziraju i proizvode moduse moći kroz odnos spram Drugog (Hall, 1996) upućujući kako na „kulturni rasizam“, „neo-rasizam“ (Balibar, 1991) kao svojevrsan tip modernog antisemitizma, „razlikovni rasizam“ (Taguieff, 2001) u vidu, primjerice, suvremene muslimofobije ili desničarski „novi rasizam“? U kojoj su vezi ‘autoritarni konzervativizam’, diskurz ekstremne desnice i ksenofobični pokret? Puno je pitanja koja nalažu precizna objašnjenja i razdjelnice.

Granice kolokvijalnoga govora o Drugima slijepljene su s granicama deidentifikacije i dehumanizacije, pacificirajući ih, jednako kao što su se, kako bi rekao Boris Buden, rasističke, eksploatatorske i diskriminatorne politike u Europi do te mjere ispreplele „s demokratski legitimiranim institucionaliziranim strukturama da ih kao takve uopće ne prepoznavamo“ (Buden, 2017: 8). Nevolja je s ekstremnom desnicom ne samo to što je maskirana demokratskom legitimacijom politike već i to što je zatamljivanje nesvijesti prepoznavanja implikacija njena djelovanja kudikamo više od epistemološke obmane. Kavez nemišljenja. Supočiniteljstvo u konstituciji „globalnog logora“ (*l'univers concentrationnaire*) kao nove figuracije, ako bih za trenutak posudila davno skovani termin Davida Rousseta (Rousset, 1947).

Je li riječ o sklizištu liberalne demokracije u fašizam ili o totalitarnim tendencijama koje pronosi neoliberalna governmentálnost i ekonomska racionalnost, kojoj su Sjedinjene Države paradigmatski primjer, ili o povezujućim procesima i prepletima koji se opiru jasnoj artikulaciji? Dok Wendy Brown (Brown, 2014) smatra da se nalazimo na pragu posve drugačije političke formacije koja svoju legitimaciju proizvodi i crpi iz drukčijih postavki negoli liberalna demokracija razvijajući domaći imperij u poveznici s globalnim, uz pomoć tajnih službi, korporativnih medija, regulatorne i nadzorne moći, tehnologije i slično, a u kojoj država figurira poput poduzetničkog agensa ili tvrtke, niz kulturnih teoretika/čarki u tumačenjima idu dalje. Preciznije, onkraj logike sustava političkih tvorbi u kontekstu reprezentativne demokracije i njoj privezanih poluga i procesa. Buden tako eksplicitno govori kako je „uspon fašizma moguć samo u sklopu krize kapitalizma“ (Buden, 2017: 8), dok Marina Gržinić i Šefik Tatlić (Gržinić, Tatlić, 2014) analitičkim izvođenjem mbembeovskoga koncepta nekropolitike kao opscenog i destruktivnog organizacijskog ustroja politike u globalnom kapitalizmu temeljenog na menadžmentu nasilja, neokolonijalizmu, nekrokapitalizmu i biopolitici daju kritičke leće za razumijevanje hegemonijskog diskurza, totalitarnog ovlašćivanja i imperijalnog rasizma. Za Griseldu Pollock (Pollock, prema: Huggan i Law, 2009) nanovo pojavljivanje te rast fašizma i totalitarnih „rješenja“ zorno je u poveznici kapitalizma, imperijalizma i antisemitizma ne samo unutar širih kulturnih i povijesnih prostora već i u određenim oblicima znanja i

reprezentacije, a čemu su znakovit primjer različite prakse nasilja, terora i osi isključenja. Suglasila bih se s Étienneom Balibarom koji smatra da je riječ o „kombinaciji praksi, diskurza i reprezentacije u mreži afektivnih stereotipa“ (Balibar, 1991: 18), kulturnog i institucionalnog rasizma.

No kako dekodirati fašističke tendencije danas? Koja totalitarna logika stoji iza toga? I, naposljetku, koji zamišljaj totalnosti? U svom pokušaju da pronikne u smisao suvremenih totalizirajućih praksi, Pollock (Pollock, 2013) polazi od stava da totalitarnost nije nužno reducirana na specifični režim moći ili određenu organizaciju države, već je suvremeno pojavljivanje totalitarnih tendencija moguće u dosad posve neprepoznatljivim i nepriznatim oblicima, pri čemu se žudnja za zamišljajem totalnosti (od totalizacije prostora do totalizacije uma) može pojaviti kao specifičan simbolički oblik prije samog otjelovljenja u ime određenoga homogenizirajućeg subjekta. Na tragu Roussetova imenovanja, za nju je „logor“ a ne nacija-država suvremeni označitelj totalitarizirajućih tendencija, „globalni logor“ (*concentration universe*) u kojemu, u figuri agonalnog stanja, obitavaju goli život i polagana smrt, odsutni život i zamrznuta imaginacija, patnja i paranoja, strah i „rasizam male razlike“.

Pogled, zasjeci, razobličavanja

Unutar skice liste elemenata tipičnih za ono što je Umberto Eco nazvao ur-fašizmom ili vječnim fašizmom u eseju „Ur-Fascism“ objavljenom još 1995. godine (Eco, „Vječni fašizam“, 2016), tri su izazvala moju posebnu pozornost. To su kult tradicije, odnosno prisutnost tradicionalističkih, sinkretističkih i okultnih elementa u programu suvremenih ekstremno desničarskih pokreta, mačizam koji podrazumijeva i prijezir prema ženama i osudu skretanja od tzv. normalizirajućih ili društveno prihvatljivih seksualnih praksi i orijentacija uključujući homoseksualnost i selektivni populizam prema kojemu se u demokraciji krize zastupstva narod pojavljuje kao „monolitni entitet koji izražava Zajedničku Volju“, a odabrani građani su ti koji je izvode. Je li se u aklamaciji „Mi, na-rod“, gestom trivijalnog diskurza selektivnog populizma zaogrnutog tradicijom, od strane suvremenih političkih aktera, ujedno ekskomunicirao rod? Rod kao moguće mjesto pluralnosti zastupstva primjereno liberalnoj demokraciji i ideji multikulturalnosti i rod kao identitetsko mjesto građana/ki onkraj entitetskog, esencijalističkog, monolitnog fantazmagoričnog naroda?

Zašto je rod postao to kritičko mjesto u fanatičnoj kakofoniji različitih heterogenih skupina u posljednjem desetljeću, predmet fokusa očučujuće velikih, gotovo globalnih razmjera, pitam se. Ustuknula sam pred zidom izmičućih obrazloženja i njihovih pojednostavljenih, zdravorazumskih postavki. Ne pristajem. Zašto je rod postao to prijeteće mjesto rasprsnuća navodnog jedinstva naroda i u njemu sljubljenog srodstva, koje valja ne samo izgnati već i prokazati, odstraniti „političkim batinjanjem“ (nije li već Klaus Theweleit u knjizi *Männerphantasien* ukazao na odlučujuću ulogu „političkih batina“ u konstituciji nacifašističkog tijela!), višekratnom ritualizacijom ponavljajućih, ispraznih i od značenja ispražnjenih antirodnih fraza? Premda je odgovor već sadržan u samom pitanju jer rod jest remetilački, isključujući faktor u parohijalnoj koncepciji monolitnog „naroda“ i njegova implicitnog jedinstva. Nadalje, s obzirom na to da rod, svojom emancipacijskom izvedbom u politički rodne jednakosti, znači jednakost šansi za sve spolove/rodove onkraj binarne dihotomije muškarac/žena, podrivajući i raskrinkavajući time i „narodno“ entitetsko srodstvo temeljeno na patrijarhalnom spolnom ugovoru (očinskom, bračnom, muško/ženskom, ponajprije) kao i njegove suvremene inačice (klijentelističke, korporativne, nekrokapitalističke i sl.), pitanje vrišti zbog dalekosežnih implikacija njegova mogućeg previda.

Svjedokinja smo reguliranja i svakojakih nadziranja, od onih koje nastoje osigurati rasnu hegemoniju bjelačkoga korporativnog bratstva (naroda u/po bratstvu) do nadzora obitelji, građana/ki, migranata/ki, putem novih oblika

sekuratizacije društva i zakona kao oblika biopolitičke kontrole i reguliranja. Skandaloznost javno uprizorene i javno dozvoljive rasističke, antidemokratske i maskulinističke retorike usporedo s onom nastanjenom a nevidljivom, prisutne u zahtjevu za totalnom kontrolom i kontroliranjem svakog egalitarnog, kritičkog i emancipirajućeg diskurza, uključujući i feministički, jest ono što zamrzava pogled i proizvodi jezu, no prije svega traži angažman. Svjesne da se krećemo u prostoru izmicanja i zamućivanja pogleda u kojemu je već reprezentacija, viriliovski, prostor manipulativnog poretka te svaki kritički odgovor to mora uzeti u obzir.

Više je razloga moje zabrinutosti, a ovo što se zbiva danas zahtijeva ne samo pomne analize i višestruke kritičke alatke, kontekstualizaciju i izloženost nego i jasnu feminističku političnost u oblikovanju protustrategija i solidarnog djelovanja. Dekonstruiranje opasne operacije brisanja roda kao ciljanog „neprijatelja“, odnosno rodne jednakosti iz javnog diskurza, čini se, uz svjesno odlaganje nekih znanih unutarfeminističkih lingvističkih prijepora o spolu/rodu, neodložnom zadaćom. Pitanje nije samo zašto se odbacivanje ideje rodne jednakosti pojavljuje danas, već s kojom se argumentacijom to čini i u ime čega? I ono se, po mojem sudu, ne da razumjeti bez uzimanja u obzir mnogostrukih kontekstualiziranih prostora, njihovih dinamika, antagonizirajućih i mutirajućih mjesta moći, kapitalističkih, teorijskih, političkih, diskurzivnih, onih u crkvenim redovima i populističkim halama, te bez proniknuća u odnose mentalnih modela i društvenih predodžbi s jedne strane i struktura diskursa i praksi s druge (van Dijk, 2006: 423), a kako bismo razobličile nakane glasnogovornika/ica borbe protiv „rodne ideologije“. Jer riječ je o smišljenom projektu, ne samo pokretu, odnosno o smišljeno povezanim projektima u različitim državama, kako je nedavno na jednoj konferenciji izjavila nizozemska feministička teoretičarka Mieke Verloo. Pritom se koriste različite strategije ideološkog nadzora (uključujući povlašten pristup medijima, spregu religijskih koalicija s desno orijentiranim političkim strankama, legitimna sredstva demokratskog ustroja, kao npr. referendum) u zadobivanju ideološke dominacije kao i diskurzivne strategije manipulacije znanjem i mišljenjem. Bojim se stoga da svako olako zaključivanje temeljeno na *ad hoc* percepcijama, kao što je, primjerice, ona da je rodna jednakost povezana s elitnim feminizmom te je zbog toga desni populist napadaju, nedostatan, neuvjerljiv i nedovoljno obrazloživ argument te nas vodi u posve drugom smjeru. Ili glib.

Čemu to ruganje s načelom ravnopravnosti rodova, a koji je pretpostavka rodne kao substancijalne jednakosti svih ljudskih bića? Koji su uistinu razlozi posrijedi, a što nam se nudi kao instant-objašnjenje? Čini mi se neospornim da je politika protiv rodne jednakosti u poveznici s prijetnjom redukcije ili potpune zabrane ženskih reproduktivnih prava diljem Europe i šire te nasrtaja na feministe/kinje, a temelji se dijelom na presliku, uvrnutoj kooptaciji i pacifikaciji feminističkih zahtjeva od strane antifeminističkih i desno orijentiranih društvenih skupina.

Kao što je konzervativizam metaideologija koja, kako kaže van Dijk (van Dijk, 2006: 379, 385–386), organizira druge ideologije i njihova načela (iako red, zakon i struktura obitelji predstavljaju srž konzervativnih vrijednosti!), tako i taj projekt organizira različite grupe u borbi protiv „rodne ideologije“. I „rodna ideologija“, podjednako kao konzervativizam, funkcionira kao metaideologija u figuri „praznog označitelja“ koji se može, prema potrebi i s pragmatičnim ciljevima, puniti različitim značenjima (Sauer, Mayer, prema: Kuhar, 2017b). Zapravo, kako je u svom intervjuu, a povodom netom objavljene knjige *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilising Against Equality*, naglasio slovenski teoretičar i aktivist Roman Kuhar, „rodna ideologija‘ je ponajprije fluidna – ona se može odnositi na bilo što, počevši od jednakosti u braku do pobačaja, spolne edukacije u školama, pitanja transrodnosti i slično“ (Kuhar, 2017), i utoliko jest opasna. Time ne samo da nije moguće sadržajno razlučiti na što se ona odnosi i što predmnijeva, nego i što se skriva iza intencionalnosti i taktičkih poteza njezinih promicatelja.

Čemu demoniziranje roda tek tako, mislim, bez ikakve teorijske uvjerljivosti, ali po učinku opako sustavno, čemu glasno demoniziranje danas, dva desetljeća nakon što je rodno osviještena politika u obliku *gender mainstreaminga* postala sastavni dio europske i međunarodne legislative i zalog njena političkog legitimiteta, a socijalni konstruktivizam već više desetljeća znanstveno ovjereno mjesto ontologije roda u akademskoj zajednici? I nakon što je univerzalno načelo jednakosti postalo važećim i za žene, o čemu svjedoče bezbrojne i dugotrajne prakse u svijetu?

Što stoji iza te politike demonizacije roda, ženskog roda, feminističkog „roda“ i koji su eksplanatorni kodovi u igri? S jedne strane zbivaju se razorna izvlašćivanja unutar različitih polja suvremenog života i iskustva (Athanasidou, 2013), ekonomskih, političkih, društvenih, diskurzivnih; s druge strane postavlja se pitanje specifičnog izvlaštenja po spolu/rodu i razloga za nj, a koje pod licemjernim geslom navodne brige za obitelj kontaminira i podriva feminističku artikulaciju, odnosno povijesno izborni zahtjev za jednakošću žene. Pitam se, stoga, kako je nanovo moguće povratiti i politizirati ono što benhabibovskim jezikom podrazumijeva „feministički diskurz ovlašćivanja“ (Benhabib, 2006: 116), u svim njegovim naslijeđenim politikama te kojom feminističkom politikom nanovo obnoviti i kreirati argumentacijske prostore za takav diskurz? Jer, neotradicijska „okupacija“ ne samo što nam podmeće niz znanstveno neutemeljenih i moralističkih kontradikcija koje su u feminističkom teorijskom registru bile razriješene, već žensku subjektivnost, ženske živote i napose ženske izbore i prava na njih ponovno svodi na tzv. opisne i samorazumljive diskurze o spolovima, njihovu biološku datost i biološku „dužnost“. Uskrnuće famoznoga Hegelova *Volksgeista* u obliku naturalističkih rodni konceptija na kojima počiva „monogamna seksualna praksa europske nuklearne obitelji, u kojoj je žena vezana uz privatnu sferu, a muškarac uz javnu“ (Benhabib, 2006: 120)? Kuda nas to zapravo vodi? Ne samo da se time onemogućava svaka elaboracija spolne razlike koja upravo upućivanjem na rodno konstruirane razlike i performativne izvedbe rodni uloga ukazuje na uporišta legitimacije muške moći i diskriminacijske učinke kulturalno uspostavljenih matrica moći, već se brani i kodificira sadašnjost jednostranom „tradicijom“ kao neprijepornom normom postupanja. Jer, neotradicijska „okupacija“ znači izvlaštenje diskurza o rodovima iz javnosti, izvlaštenje pomisli o njihovoj pluralnosti i izborima, izgnanstvo rodova zarad fantazmagorije postmodernoga narodnog ognjišta, zgodnog sigurnog utočišta onoga na što bi se mogao svesti globalni narod. Obitavalište groteskne izvedenice „Mi, narod“?

Stoga je u pravu Roman Kuhar kada tvrdi da, ma koliko platforma borbe protiv „rodne ideologije“ ili „rodno usmjerene politike“ performira tezu da su joj u fokusu rodne studije ili poststrukturalizam iliti znanstveno polje tumačenja, u stvarnosti je riječ prije svega o borbi protiv ženskog i LGBTQ aktivizma kao javnih pronositelja „omraženih“ rodni politika. Pri čemu se smetnulo s uma da je na djelu „globalni logor“ (*l'univers concentrationnaire*) koji nameće nova pravila čitanja problema, zahtijeva nova motrišta koja idu preko ponuđenih antirodni banaliziranja.

LITERATURA

- Athanasiou, Athena, Butler, Judith. 2013. *Dispossession: The Performative in the Political*. Athena Books. Cambridge: Polity Press.
- Balibar, Étienne. 1991. „Is There a ‘Neo-Racism’?“ U: Étienne Balibar i Immanuel Wallerstein (ur.) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 17–28.
- Benhabib, Seyla. 2006. „O Hegelu, ženama i ironiji“. U: N. Čačinović (ur.) *Žene i filozofija*. Zagreb: Centar za ženske studije, 115–132.
- Brown, Wendy. 2017. „Apocalyptic populism“. *Eurozine*, 1–15. Izvor: <http://www.eurozine.com>.
- Brown, Wendy. 2014. „Neoliberalizam i kraj liberalne demokracije“. *Slobodni Filozofski*. Izvor: <http://slobodnifilozofski.com/2014/07/wendy-brown-neoliberalizam-i-kraj.html>
- Buden, Boris. 2017. „Ustaše su se 90-ih vratile da sa sobom na Bleiburg povedu čitav hrvatski narod“ (Intervju Denisa Romca s Borisom Budenom). *Novi List, Pogled*, od 7. listopada 2017., 7–9.
- Butler, Judith. 2000. *Nevolje s rodom. Feminizam i subverzija roda*. Zagreb: Ženska infoteka.
- De la Torre, Carlos (ur). 2014. *The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Eco, Umberto. 2016. „Vječni fašizam“. *Peščanik*, objavljeno 23. veljače 2016. Izvor: <http://pecanik.net/vjecni-fasizam/>
- Griffin, Roger. 1991. *The Nature of Fascism*. London: Palgrave Macmillan.
- Gržinić, Marina; Tatlić, Šefik. 2014. *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism: Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life*. Lanham: Lexington Books.
- Huggan, Graham, Law, Ian (ur). 2009. *Racism Postcolonialism Europe*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Lefort, Claude. 1986. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge: MIT Press.
- Hall, Stuart. 1996. „Introduction: Who Needs ‘Identity’?“ u S. Hall i P. du Gay (ur). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1–17.
- Johnsson, William H. 2004. „Biblijska apokaliptika“. *Biblijski pogledi*, 12 (1–2): 3–36.
- Kuhar, Roman i Paternotte, David. 2017a. *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilising Against Equality*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kuhar, Roman. 2017b. „‘Gender ideology’ is an empty signifier that unites different interest groups“. Intervju Tihane Bertek s Romanom Kuharom. *Vox Feminae*, objavljeno 27. rujna 2017. Izvor: <https://www.voxfeminae.net/eng/item/11940-gender-ideology-is-an-empty-signifier-that-unites-different-interest-groups>
- Mbembe, Achille. 2003. „Necropolitics“. *Public Culture* 15, (1): 11–40. Izvor: <http://publicculture.dukejournals.org/content/15/1/11.full.pdf+html>
- Mueller, Jan-Werner. 2011. „Getting a Grip on Populism“. *Dissent magazine*, objavljeno 23. rujna 2011. Izvor: <https://www.dissentmagazine.org/blog/getting-a-grip-on-populism>
- Mueller, Jan-Werner. 2016. *What is populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pollock, Griselda i Silverman, Max (ur.) 2013. *Concentrationary Memories: Totalitarian Terror and Cultural Resistance*. London: I. B. Tauris.
- Rodin, Davor. 2013. „Potraga za političkom realnošću“. *Politička misao*, 50(4): 7–19.

Rousset, David. 1947. *The Other Kingdom*. New York: Reynal & Hitchcock.

Taguieff, Pierre-André. 2001. *The Force of Prejudice: On Racism and Its Doubles*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Theweleit, Klaus. 1977. *Männerphantasien*. Frankfurt am Main Basel: Verlag Roter Stern.

Van Dijk, Teun A. 2006. *Ideologija. Multidisciplinarnan pristup*. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga.

Weber, Cynthia. 2017. „Right-Wing Populism, Anti-Genderism, And Real US Americans In The Age Of Trump“, objavljeno 6. srpnja 2017. Izvor: <https://thedisorderofthings.com/2017/07/06/right-wing-populism-anti-genderism-and-real-us-americans-in-the-age-of-trump/>

SUMMARY

“We, the People”: What About Populism? What About Totalitarianism? What About Global Fascism?

On the basis of deconstruction of the syntagm “We, the people”, a multi-layered analysis of several key sociocultural phenomena, more precisely populism, totalitarianism and global fascism, is produced in this text which, in an unusual intertwining of encounters and ruptures, mutations and discourse performances, produce and denote the agonistic reality of contemporaneity. On the one hand it attempts to discern the implications of their effects on the articulation of politics and modes of political action, especially its exclusionary practices, and human (non)living in conjunction with necrocapitalism, neo-colonialism and imperial racism, and on the other hand there is the question of the semantic scopes of their conceptual derivatives present in the space of theoretical discourse and representation (‘cultural racism’, ‘institutional racism’, ‘hegemonic discourse’, ‘global concentration camp’, ‘totalitarian authorization’ and similar). Particular attention has been paid to the spread of manipulative tenets and the theoretical inconsistencies of the antifeminist project colloquially called the “struggle against gender ideology” as a paradigmatic place for construction of the enemy and threatening project for critical and emancipatory theories, especially the activism of its advocates.

Key words:

totalitarianism, global fascism, right-wing populism, queer feminists, anti-feminism, gender ideology, people

NAIZGLED NEVIDLJIVE: ISTRAŽIVANJE POVIJESTI O ŽENAMA U NACIONALSOCIJALIZMU I U HRVATSKOM FAŠIZMU

Martina Bitunjac

Centar za europsko-židovske studije „Moses Mendelssohn“, Potsdam

Izvorni znanstveni članak

Sažetak >

U članku se razrađuje stanje i tendencije istraživanja povijesti nacionalsocijalistkinja u „Trećem Reichu“ te ustašica u vrijeme Nezavisne Države Hrvatske (NDH). U istraživanjima provedenim u objema državama ispostavilo se da su žene – premda ideološki reducirane na svoju tradicionalnu ulogu – uvelike dale doprinos tijeku i ishodu Drugoga svjetskog rata, bilo po pitanju neposredne ratne situacije bilo one koja joj je prethodila. Dok su u Njemačkoj istraživanja o nacionalsocijalistkinjama, počevši od sedamdesetih godina prošlog stoljeća, pružila konkretne znanstvene rezultate širokoga tematskog dijapazona, u Hrvatskoj znanstveni pristup pripadnicama ustaškog pokreta gotovo da i nije bilo moguće detektirati.

Ključne riječi >

suočavanje s prošlošću, nacionalsocijalistkinje, ustašice, NDH, Drugi svjetski rat

Kada je u rujnu godine 2017. postalo jasno da će desna populistička stranka Alternativa za Njemačku (Alternative für Deutschland, AfD), kao treća najjača stranka u državi, uistinu ući u Bundestag, većina državljana Njemačke to je doživjela kao povijesni korak unazad. Istini za volju, AfD ne predstavlja modernu promjenu za društvo, nego svoju taktiku gradi na onom dijelu većinskog stanovništva koji gaji strahove od „islamiziranja Zapada“. Čini se da AfD do svojih birača ipak ne dolazi samo propagiranjem ksenofobičnih sadržaja, nego se isto tako služi i mizoginim, odnosno seksističkim vizualima. Izborni plakati, naime, prikazivali su žene ili reducirane na ulogu majke ili su ih pak degradirali na seksualni objekt. Podosta prašine podigao je stoga plakat s poluobnaženim ženama u bikinijima s natpisom koji odašilje ksenofobičnu i antifeminističku poruku: „Burke? Mi smo za bikini“.

Gotovo 80 godina od početka Drugoga svjetskog rata u njemački je parlament ušla stranka koja, doduše, ima žene na vodećim pozicijama, ali itekako regresivno tretira pitanje ženske politike. Desničarski se radikalizam, među ostalim, da iščitati i po tome što vođe te političke stranke relativiziraju ulogu Wehrmachta u Drugom svjetskom ratu pa tako i na spomenik posvećen ubijenim Židovima u Berlinu gledaju kao na „sramotu“. Nova radikalno desna stranka, koju itekako treba shvatiti ozbiljno, za Njemačku je političku kulturu negativan izazov. Ali ne samo u Njemačkoj nego i u drugim europskim državama posljednjih se godina primjećuje snažan trend desnog populizma. Hrvatska po tom pitanju, uz Poljsku i Mađarsku, nije iznimka. Politolozi već odavno upozoravaju na taj pomak udesno, što potiče društveni raskol i intenzivira nedemokratsku razmišljanja.

Pritom se upravo Njemačka isticala kao primjer uspješnog suočavanja s vlastitom mračnom nacionalsocijalističkom poviješću te primjer kako se tijekom dugih godina ponovno uspostavljaju dobri odnosi s negdašnjim ratnim protivnicima. Konačno, suočavanje s poviješću, a posebice s holokaustom, bilo je sastavni dio društvenog procesa popraćenog mnogobrojnim kontroverznim debatama. Na početku je taj proces blokirala većina njemačkog društva, odnosno njihova percepcija uloge koja ih je snašla, na koju su gledali isključivo iz perspektive žrtve, budući je Njemačka bila na meti savezničkih bombardiranja, pri čemu su i njemačke manjine nakon rata bile prisiljene bježati iz istočnih područja Europe. Velik dio njemačkog stanovništva bio je uvjeren u to da samo elita nacionalsocijalista treba snositi krivnju za usmrćivanje Židova, Sinta, Roma, politički nepodobnih i homoseksualaca, ignorirajući činjenicu da je i većina društva u vrijeme nacionalsocijalističke diktature pridonosila su-krivnji. Zatvarali su oči kada su dojučerašnji susjedi jedan za drugim nestajali i kad ih se deportiralo u koncentracijske logore. Pa i više od toga: mnogi su kao doušnici podupirali nepravedni režim.

Pitanje suodgovornosti stoga je bilo ponajprije uspješno potiskivano. Od Saveznika pokrenut proces denacifikacije nije mogao u kratkom vremenu sve Nijemce osloboditi utjecaja nacionalsocijalizma. U prvoj liniji, doduše, Saveznici su na suđenjima provedenim nakon rata ključne političke aktere osudili za ratne zločine, ali usprkos tome mnogima je uspjele prebjeći u inozemstvo ili su jednostavno ostali i dalje neometano živjeti u Njemačkoj. Sudovi su bili posebice popustljivi prema počiniteljicama, s obzirom na to da su žene u pojedinim slučajevima, pa čak i onda kada su bile nadglednice u koncentracijskim logorima – pozivajući se na rodno specifične predrasude – ondašnje pravosuđe uspjele uvjeriti u svoju navodnu nevinost u kriminalnom sustavu istrebljenja te im je stoga uspjele izvući se s blažim kaznama.¹

Unatoč svemu, u poratnim godinama bivšim nacionalsocijalistima u Saveznoj Republici Njemačkoj ništa nije stajalo na putu da ostvare karijere u pravosuđu, da se zaposle u javnoj upravi ili na sveučilištima. Ostali su „nevidljivi“ sve do studentskoga protestnog pokreta 1968., kada je nova generacija počela propitivati poslijeratnu ulogu bivših nacionalsocijalista, pa čak i vlastitih roditelja, u Hitlerovoj državi. Kada je, posljedično, godine 1979. prikazana američka serija „Holokaust – priča

¹Weckel/Wolfrum, 2003.

obitelji Weiss“, koja je tematizirala umorstvo europskih Židova, gledateljstvo je bilo masovno konfrontirano s tragedijom nedaleke njemačke povijesti te su pokrenute žestoke rasprave o temi krivnje.

Iz te sveopće razrade teške prošlosti nije bilo isključeno suočavanje s aktivnim ulogama žena u „Trećem Reichu“. Međutim, kako žene u sklopu nacionalsocijalističkog aparata – tako su barem pokazivala općenita dotadašnja istraživanja o nacizmu – nisu imale važnu ulogu, pitanje odgovornosti žena isprva se uopće nije postavljalo. Poratnih se godina, štoviše, utemeljilo mišljenje kako su žene i same bile žrtvom strukture kojom su vladali i dominirali muškarci, u ključu patrijarhalne matrice. Nacionalsocijalizam se percipiralo kao potpunu vladavinu muškaraca. Istraživanja su se stoga u prvom redu usmjeravala na žene koje su pružale otpor. „Ako se već krivnja mora raspodijeliti“, govorila je povjesničarka Gudrun Schwarz, „onda bi u najmanju ruku valjalo ženski dio stanovništva poštediti, odnosno trebalo bi ga osloboditi bilo kakve krivnje. Takvom strategijom oslobađanja od krivnje uspostavljen je mit o ženskom utočištu nevinosti, neokaljan ratnim užasima i nacističkim zlodjelima. Takav je mit nudio šansu za novi početak.“²

U tom su smislu inicijalna istraživanja o ženama u nacionalsocijalizmu provedena sedamdesetih godina potpuno izostavila propitivanje manevarskog prostora i mogućnosti koje su ženama stajale na raspolaganju u doba diktature. Istovremeno su pojedina istraživanja dala naslutiti da su upravo žene svojim glasovima dovele Adolfa Hitlera na vlast. Ta je teza poslije revidirana. Osim toga, tvrdilo se da su žene – zbog svoje navodne „sklonosti ogovaranjima“ – učinkovito djelovale u prvim redovima doušnika i prokazivača. Ni tu tezu nije bilo moguće empirijski dokazati. Doduše, današnja su povijesna istraživanja o pitanju doušništva konstatirala da su žene prokazivale svoje sugrađane i članove obitelji u prvom redu zbog socijalnih i privatnih razloga, a ne zbog političko-ideoloških motiva, što je bio slučaj kod prokazivača muškog spola.³

Rodna povijest, koja je sedamdesetih godina iz SAD-a postupno stizala i u Njemačku, dovela je potom do toga da se istraživanja usmjere u većoj mjeri na odnose između spolova nego isključivo na propitivanje uloga žena. Sučeljavanje o pitanju rodno specifične odgovornosti za nacionalsocijalističke zločine odvijalo se između povjesničarke Gisele Bock i njezine kolegice Claudije Koonz, tadašnje profesorice povijesti na Sveučilištu Duke. Dok je Gisela Bock žene – bez obzira na to bile one progonjene ili ne – prozivala žrtvama rasističke politike nad ženama, argumenti Claudije Koonz bili su sasvim drukčiji. Diskurs o žrtvama/počiniteljicama toliko se zaoštrio da se govorilo o „svađi povjesničarki“ (Historikerinnenstreit).⁴ Te su razmirice na kraju imale takav odjek da su se istraživanja konačno distancirala od bilo kakve preuranjene kategorizacije žena u „žrtve“ ili „počiniteljice“, a takav je stav u istraživačkim krugovima i danas.⁵

Devedesetih godina istraživanja o nacionalsocijalizmu bila su usmjerena na „sasvim normalne muškarce“, posebice one koji su služili u Wehrmachtu. Zločini Wehrmachta ponajprije su se pripisivali malom broju pojedinačnih počinitelja, s obzirom na to da su u Saveznoj Republici Njemačkoj pripadnici vojske u svojim sjećanjima i sudskim izjavama skovali mit o „neukaljanoj“ njemačkoj vojsci. Inicijativa za javno suočavanje s mračnim poglavljem Wehrmachta došla je od Hamburškog instituta za društvena istraživanja nakon što su njegovi članovi organizirali putujuću izložbu koja je tematizirala njegove zločine. Izložba je pokrenula i politički i znanstveno vrlo kontroverzne debate. Negativna kritika dolazila je u prvoj liniji iz redova bivših vojnika. U tom se kontekstu istraživački propitivala i uključenost žena na „domovinskoj fronti“ (Heimatfront) i na Istočnom ratištu. Istraživanja su pokazala da žene ne samo da su znale činjenice o zločinima Wehrmachta i Schutzstaffela (Zaštitnog odjela – skraćeno SS) nego su i same bile bitan kotačić u pogonu istrebljivačkog aparata. Tako i negdašnja pomoćnica Wehrmachta Ilse Schmidt u svojim memoarima naslovljenim *Sljedbenica*

² Schwarz, 1997: 8–9.

³ Kompisch, 2008: 95.

⁴ Vidi npr. Bock, 1989.

⁵ Heinson, Kirsten i Barbara Vogel (ur.), 1997.

izvješćuje da je bila informirana o zlodjelima počinjenim u Beogradu tijekom njemačke okupacije.⁶ Za razliku od bivše Reichsfrauenführerin Gertrud Scholtz-Klink, koja 1987. objavljuje poratnu dokumentaciju *Žena u Trećem Reichu*,⁷ Schmidt je svoje djelovanje ipak komentirala samokritično.

Od devedesetih godina istraživanja su mahom posvećena sve većem broju objavljenih monografija o počiniteljicama iz ženskog dijela SS-a, a koje su radile u koncentracijskim logorima te na taj način bile neposredno uključene u zločine. K tome, na svjetlo dana došla je i uloga ženskoga bolničkog osoblja koje je bilo upleteno u zlodjela eutanazije.⁸ Istraživanja činovnica koje su obavljale uredske poslove za Gestapo pokazuju da su žene, među ostalim, na nivou birokracije pridonosile nedjelima.⁹

Nastale su i mnogobrojne biografije žena koje su imale važnu ulogu u nacionalsocijalizmu, primjerice o Evi Braun, tajnoj životnoj suputnici Adolfa Hitlera,¹⁰ o Magdi Goebbels, supruzi ministra propagande,¹¹ ili pak o Leni Riefenstahl, omiljenoj Führerovoj redateljici.¹² Popularnoznanstveno štivo u tri nastavka *Žene nacista* u kojem je Anne Marie Sigmund prikazala biografije najznačajnijih nacionalsocijalistkinja, postalo je čak i bestselerom. Knjiga je naišla na žestoke reakcije zato što je autorica na nekritičan način prikazala uloge poznatih nacistkinja.

Posljednjih se godina istraživanja sve više usmjeruju na djelokrug, mogućnosti, kao i na stavove žena u vrijeme nacionalsocijalističkog režima. No aktualna istraživanja žena izgubila su na intenzitetu u usporedbi s osamdesetim i devedesetim godinama 20. st. U kontekstu rastućeg desničarskog populizma u Njemačkoj (i Europi) traže se često paralele između sadašnje i političke situacije u Weimarskoj Republici koje dovode do pitanja zbog čega se masa dala pridobiti za rasističke ideje. Pomoću dokumenata i zapisa životnih priča nacionalsocijalistkinja od 1934. godine, povjesničarka Katja Dosubek došla je do zaključka kako žene ne samo da su kao „jednostavan oslonac“ služile svojim supruzima, nego i da su od prvog časa iz ideološkog uvjerenja i osjećaja da pripadaju jednoj narodnoj zajednici („Volksgemeinschaft“) isto tako konzekventno i ustrajno podupirale totalitarni režim.¹³

Za razliku od istraživanja s temom „žene u nacionalsocijalizmu“, eksploracije uloge žena u fašističkom ustaškom pokretu tek su u začetku.¹⁴ Pritom su žene u vrijeme Nezavisne Države Hrvatske, u samo četiri godine, na sličan način imale ulogu kao i one u vrijeme „Trećeg Reicha“. Bez daljnega se može pretpostaviti da su pojedine povijesne ličnosti, poput one Marije Pavelić,¹⁵ supruge vođe ustaškog pokreta, u kontekstu ratnih političkih događaja koristile svoju moć kudikamo više no što su to činile, recimo, životna suputnica Adolfa Hitlera ili tzv. prva dama, kako se deklarirala Goebbelsova supruga Magda.

Uistinu se na temelju dokumenata i izjava svjedoka može dokazati da su Ante Pavelić i pripadnici njegova pokreta već i prije 1941. – u vremenu tzv. revolucionarne borbe – uslijed političkih i taktičkih motiva, bili otvoreni za prijam ženskih članova u svoje redove. Žene koje su do 1941. sudjelovale u borbi za Nezavisnu hrvatsku državu, u svojoj funkciji posrednica, kurirki, informantica, špijunki i teroristkinja, ne samo da su remetile rodni poredak, nego su u elitnim ustaškim krugovima oko Ante Pavelića slovile za ugledne članice pokreta. Premda su se pripadnice ustaškog pokreta,

⁶ Schmidt, 1999.

⁷ Scholtz-Klink, 1987.

⁸ Vidi npr. Steppe, 2013.

⁹ Kohlhaas, 2008.

¹⁰ Görtemaker, 2010.

¹¹ Klabunde, 1999.

¹² Rother, 2001.

¹³ Kosubek, 2017.

¹⁴ Bitunjac, 2013; Bitunjac, 2018 (u pripremi).

¹⁵ Bitunjac, 2013: 101–111; 156–168.

a prije svega one koje su bile na pozicijama ustaških dužnosnica, nakon rata deklarirale kao nepolitične, one nikako nisu bile samo objekt političke grupacije kojom su dominirali muškarci.

Djelovale su samostalno i u skladu s rasističkim svjetonazorom ustaškog pokreta. Njihov utjecaj infiltrirao se prije svega u djevojačke i ženske organizacije u kojima su preuzimale vodstvo.¹⁶ U izričitom neskladu s rasprostranjenom stereotipnom slikom miroljubive žene, žene u NDH – kao, uostalom, i u nacionalsocijalističkoj Njemačkoj – aktivno su sudjelovale u strukturama zločinačkog ustaškog nadzora. Kao činovnice u birokraciji, kao špijunke i kao nadzornice u koncentracijskim logorima, bile su djelatni akteri u progonima, mučenjima i usmrćivanju „rasno“ i politički nepodobnih osoba.

Ta fašistička dimenzija sudjelovanja žena u Drugom svjetskom ratu do današnjih je dana bila potpuno isključena iz povijesti žena u Hrvatskoj. Štoviše, baš kao što je bilo u istraživačkoj atmosferi od šezdesetih do početka osamdesetih godina u Saveznoj Republici Njemačkoj, gdje su u fokusu bile buntovnice, u središtu hrvatskog istraživačkog rada stoje one žene koje su pružale otpor fašizmu. Razlozi leže i u tome što su partizanke u socijalističkoj Jugoslaviji zauzele svojevrsnu posebnu vrijednosnu poziciju – u krajnjoj liniji, žene su se borile uz bok svojim suborcima u bitkama protiv stranog okupatora i kolaboracionista.

Nakon Drugoga svjetskog rata, u doba socijalizma, historiografija Komunističke partije Jugoslavije prezentira politiziranu sliku žene, a u toj je slici žena ravnopravna drugarica muškom suborcu. Iz pera žena izranjaju ratna sjećanja, junačke pripovijetke, biografije i zbirke dokumenata s temom njihova sudjelovanja u narodnooslobilačkoj borbi.¹⁷ Sociologinja i feministkinja Lydia Sklevicky¹⁸ prva je znanstvenica koja je osamdesetih godina dovela u pitanje mitologiziranu sliku žene kao individualke – herojske partizanke, istražujući u ključu teorijskog feminizma prije svega ulogu Antifašističke fronte žena Jugoslavije – jedine ženske organizacije narodnooslobodilačke borbe. Njezini mnogobrojni istraživački rezultati i danas imaju bitnu znanstvenu težinu, posebice stoga što je pokušala razbiti sliku o epskom junaštvu partizanki te dati nešto realističniji prikaz žena u pokretu otpora.¹⁹

Fenomen partizanki nije bio ključna točka samo jugoslavenskih istraživača: američka politologinja Barbara Jancar-Webster godine 1990. svojom monografijom *Women and Revolution in Yugoslavia: 1941 – 1945* tu je temu učinila pristupačnom i čitateljstvu engleskoga govornog područja.²⁰ Trinaest godina poslije, iz pera Barbare N. Wiesinger izlazi *Partisaninnen. Widerstand in Jugoslawien* (Partizanke. Otpor u Jugoslaviji) – prvo tiskano izdanje na njemačkom jeziku u kojem se autorica suočava s jugoslavenskih ratnicama i bolničarkama.²¹ Feministička etnologinja Renata Jambrešić Kirin, pak, istražuje iz kulturno-feminističke perspektive ulogu borkinja u kulturi sjećanja, uz kritički osvrt na socijalistički sistem u Jugoslaviji.²² Osim znanstvenih publikacija, nailazimo na mnoge dnevničke zapise,²³ intervju²⁴ i memoare²⁵ s tom temom u autorstvu antifašistkinja. To je svakako od velike važnosti za istraživanje, s obzirom na to da su u tim materijalima dragocjeni subjektivni uvidi u ratna zbivanja, kao i u svakodnevni život onog doba.

¹⁶ U NDH postojale su dvije ženske organizacije u svojstvu sastavnog dijela Glavnoga ustaškog stana, a zadatak im je bio da djevojke i žene promijeni u majke i vjerne sljedbenice ustaškog pokreta: Ženska ustaška mladež, sa svojim podorganizacijama, kao i Ženska loza hrvatskog ustaškog pokreta. Članstvo u Ženskoj ustaškoj mladeži bilo je obligatorno za učenice i studentice, a o priključivanju Ženskoj lozi hrvatskog ustaškog pokreta žene su mogle same odlučivati.

¹⁷ Vidi npr. Šoljan, 1995.

¹⁸ O Lydiji Sklevicky vidi Kašić, 2006.

¹⁹ Sklevicky, 1984.

²⁰ Jancar-Webster, 1990.

²¹ Wiesinger, 2008.

²² Jambrešić Kirin/Škokić, 2004; Jambrešić Kirin, 2008; Jambrešić Kirin/Senjkić, 2010.

²³ Grković-Janović, 2008.

²⁴ Dijanić, 2004.

²⁵ Npr. Balen, 2009.

I dok je, posljedično, uloga partizanki bila relativno dokumentirano izučavana, čini se da se u istraživanju o NDH još polazi od pretpostavke da su u ustaškom pokretu sudjelovali samo muškarci. Kao što je i naznačeno, u pisanju povijesti na hrvatskom jeziku povezanost žena s ustaškim režimom rijetko da je uopće i bila temom.²⁶ Publicirani radovi pisani su na engleskom, talijanskom i njemačkom jeziku,²⁷ a u njima se, među ostalim, proučavala i analizirala ustaška ženska ideologija, slika žene te funkcija koju su pripadnice ustaškog pokreta obnašale. Nadalje, postoje i memoari te autobiografski kratki tekstovi bivših pripadnica ustaškog pokreta koje su u hrvatsko kulturno sjećanje primarno utisnute u kontekstu poratne povijesti. Kada su raspad socijalističke Jugoslavije i uspostava Republike Hrvatske godine 1990. razbili šutnju o NDH i ustašama, mnogi su bivši pripadnici ustaškog pokreta počeli izvještavati o svojim doživljajima u zatvorima gdje su proveli dugi niz godina, uhićeni zbog ideologije kojoj su pripadali. K tome su na svjetlo dana isplivali i poratni zločini Jugoslavenske narodne armije, a o čemu se u vrijeme nedemokratske socijalističke države šutjelo. U svibnju 1945. došlo je do masovnog uhićenja i likvidacije ustaša, ali i civilnog stanovništva, kada je dio njih, zajedno s njemačkim, slovenskim i srbijanskim vojnicima, bježao u smjeru Austrije pa su ih na slovensko-austrijskoj granici Britanci izručili Jugoslavenskoj armiji. Srž stvarnih biografskih, odnosno autobiografskih prikaza bivših pripadnika ili simpatizera ustaškog pokreta nije bilo kritičko propitivanje njihove funkcije i (političke) odgovornosti u NDH, već su se ta sjećanja usmjeravala na osobnu patnju, proživljenu u kontekstu bleiburške tragedije i poratnih kaznionica. U Hrvatskoj je – baš kao i u poratna vremena u Saveznoj Republici Njemačkoj – vlastita odgovornost potisnuta u korist žrtvenog narativa.

Pa čak i kada bi se autorice dotaknule svojega životnog razdoblja u NDH, prije svega bi spominjale karitativna djela pripadnica ustaških organizacija, pri čemu se prenosila stereotipna slika žene kao miroljubivog bića koje se uopće nije zanimalo za politiku, a kamoli za to da svojim djelima pripomogne uspostavi i održavanju odnosa moći.²⁸ Ako bi koja bivša pripadnica ustaškog pokreta ipak priznala vlastite nepravedne postupke, svoja je djela opravdavala tvrdnjama kako uslijed puke euforije što joj se napokon pružila prilika da živi u hrvatskoj državi zbilja nije bila u stanju procijeniti u kojoj bi mjeri i na koji način bila suodgovorna ili su-kriva za počinjene zločine ustaškog režima. U toj „zanesenosti“ neke od njih onomad nisu bile voljne suočiti se sa zločinačkim nakanama „preodgajanja“ srpske djece kojima su roditelje ubile ustaše.²⁹

Istraživanja o ženama u NDH stoga su vrlo manjkava. Postavlja se pitanje koju su ulogu žene različitih profesija odigrale u NDH, na primjer umjetnice koje su u tuzemstvu i inozemstvu moralno podupirale hrvatsku, talijansku i njemačku vojsku? Kako je izgledao život žena koje su u doba rata bile primorane na prostituciju? Isto tako, sudbine žena žrtava, posebice Romkinja, dosad nisu bile u fokusu istraživanja. Treba još napomenuti da dosad ne postoje opširni znanstveni radovi ni o ženama u četničkom pokretu, premda znamo da su ratu sudjelovale kao borkinje. Usprkos mnoštvu članaka i knjiga o Drugom svjetskom ratu i NDH, valja ipak naglasiti da u Hrvatskoj postoji znanstveni deficit po pitanju suočavanja s fašističkom povijesti. Malo se zna o funkcioniranju pojedinih ogranaka ustaških organizacija, o ulozi koju su odigrali zaposlenici pojedinih ministarstava u NDH, o ustaškoj obavještajnoj službi ili životnoj svakodnevnici u školama i na sveučilištima.

Svakako bi bilo poželjno da u budućnosti povjesničari u svoja istraživanja o NDH uzmu u obzir i rodni aspekt, s obzirom na to da potpora totalitarnim režimima i u njima počinjenim zločinima nije bila niti jest ekskluzivna domena muškaraca. U praksi su počinjeni zločini često stajali u

²⁶ O intelektualcima u ustaškom pokretu vidi Bitunjac, 2012.

²⁷ Bitunjac, 2013; Bitunjac, 2018 (u pripremi); Bokovoy, 2003; Yeomans, 2013; Yeomans, 2005, 685–732.

²⁸ Vidi npr. Pereković, 2004.

²⁹ Vidi npr. Zelić, 1991, 719–720.

sprezi s određenom rodnospecifičnom raspodjelom rada. Osim toga, opće je poznato da su žene oduvijek suoblikovale politiku i društvo – pa čak i kada su to činile iza zatvorenih vrata ili pod lažnim imenom.

S njemačkog prevela Manuela Zlatar

LITERATURA

- Balen, Marija Vica. 2009. *Bili smo idealisti. Uspomene jedne revolucionarke*. Zagreb: Disput.
- Bitunjac, Martina. 2018. *Verwicklung, Beteiligung, Unrecht. Frauen und die Ustaša-Bewegung*. Berlin: Duncker und Humblot (u pripremi).
- Bitunjac, Martina. 2013. *Le donne e il movimento ustascia*. Rim: Edizioni Nuova Cultura.
- Bitunjac, Martina. 2012. „Velike su naše dužnosti prema narodu. Intelektualke u Ženskoj lozi hrvatskog ustaškog pokreta“. U: Roksandić, Drago i Ivana Cvijović-Javorina (ur.). *Intelektualci i rat 1939.–1947.*, Zbornik radova s Desničinih susreta 2011. Zagreb: FF-press, 243–253.
- Bock, Gisela. 1989. „Die Frauen und der Nationalsozialismus. Bemerkungen zu einem Buch von Claudia Koonz“. *Geschichte der Gesellschaft*, 4: 563–579.
- Bokovoy, Melissa. 2003. „Croatia“. U: Passmore, Kevin (ur.). *Women, Gender and Fascism in Europe, 1919–45*. Manchester: Manchester University Press, 111–123.
- Dijanić, Dijana et al. (ur.). 2004. *Ženski biografski leksikon. Sjećanje žena na život u socijalizmu*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Görtemaker, Heike B. 2010. *Eva Braun. Leben mit Hitler*. München: C. H. Beck.
- Gudrun, Schwarz. 1997. *Eine Frau an seiner Seite. Ehefrauen in der „SS-Sippengemeinschaft“*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Grković-Janović, Snježana (ur.). 2008. *Lujzin dnevnik. Dnevnički zapisi Lujze Janović-Wagner iz Drugoga svjetskog rata*. Zagreb: Srednja Europa.
- Heinsohn, Kirsten i Barbara Vogel (ur.). 1997. *Zwischen Karriere und Verfolgung. Handlungsräume von Frauen im nationalsozialistischen Deutschland*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Jambrešić Kirin, Renata i Tea Škokić. 2004. *Između roda i naroda*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Jambrešić Kirin, Renata. 2008. *Dom i svijet*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Jambrešić Kirin, Renata i Reana Senjković. 2010. „Legacies of the Second World War in Croatian Cultural Memory. Women as Seen through the Media“. *Aspasia. The International Yearbook of Central, Eastern, and Southeastern European Women's and Gender History*, 4:71–96.
- Jancar-Webster, Barbara. 1990. *Women and Revolution in Yugoslavia: 1941–1945*. Denver: Arden Press.
- Kašić, Biljana. 2006. „Lydia Sklevicky (1952–1990)“. U: *A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminism. Central, Eastern and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries*. Uredili de Haan, Francisca/Daskalova, Krassimira i Anna Loutfi. Budapest: CEU Press, 517–520.
- Kohlhaas, Elisabeth. 2008. „Weibliche Angestellte bei der Gestapo“. U: *Sie waren dabei. Mitläuferinnen. Nutznießerinnen. Täterinnen im Nationalsozialismus*. Uredila Marita Krauss. Göttingen: Wallstein Verlag, 154–161.
- Kompisch, Kathrin. 2008. *Täterinnen. Frauen im Nationalsozialismus*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
- Kosubek, Katja. 2017. „Genauso konsequent sozialistisch wie national“. *Alte Kämpferinnen der NSDAP vor 1933. Eine Quellenedition 36 autobiographischer Essays der Theodore-Abel-Collection*. Hamburg: Wallstein Verlag.
- Klabunde, Anja. 1999. *Magda Goebbels. Annäherung an ein Leben*. München: Bertelsmann Verlag.
- Kramer, Nicole. 2011. *Volksgenossinnen an der Heimatfront. Mobilisierung, Verhalten, Erinnerung*. Göttingen: Wallstein Verlag.

- Pereković, Kaja (ur.). 2004. *Naše robijanje. Hrvatske žene u komunističkim zatvorima*. Rijeka/Zagreb: RINAZ.
- Rother, Rainer. 2001. *Leni Riefenstahl. Die Verführung des Talents*. Berlin: Henschel Verlag.
- Sigmund, Anna Maria. 2005. *Die Frauen der Nazis*, 3 knjige. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- Scholtz-Klink, Gertrud. 1987. *Die Frau im Dritten Reich. Eine Dokumentation*. Tübingen: Grabert Verlag.
- Schmidt, Ilse. 1999. *Die Mitläuferin. Erinnerungen einer Wehrmachtangehörigen*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Sklevicky, Lydia. 1984. „Organizirana djelatnost žena Hrvatske za vrijeme narodnooslobodilačke borbe 1941–1945“. *Povijesni prilozi*, 1: 85–127.
- Šoljan, Marija (ur.). 1955. *Žene Hrvatske u narodnooslobodilačkoj borbi*, knjige 1–2. Zagreb: Glavni odbor Saveza ženskih društava Hrvatske.
- Steppe, Hilde. 2013. *Krankenpflege im Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Mabuse Verlag.
- Weckel, Ulrike i Edgar Wolfrum (ur.). 2003. „Bestien“ und „Befehlsempfänger“. *Frauen und Männer in NS-Prozessen nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wendy, Lower. 2014. *Hitlers Helferinnen. Deutsche Frauen im Holocaust*. Bonn: Fischer Verlag.
- Wiesinger, Barbara N. 2008. *Partisaninnen. Widerstand in Jugoslawien (1941–1945)*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.
- Yeomans, Rory. 2013. *Visions of Annihilation. The Ustasha Regime and the Cultural Politics of Fascism 1941–1945*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Yeomans, Rory. 2005. „Militant Women, Warrior Men and Revolutionary Personae: The New Ustasha Man and Women in the Independent State of Croatia, 1941–1945“. *Slavonic and East European Review*, 4: 685–732.
- Zelić, Benedikta. 1991. „Sjećanja na vrijeme uspostave i propasti Nezavisne Države Hrvatske“. *Marulić. Hrvatska književna revija*, 6:711–741.

SUMMARY

Seemingly Invisible: A Study of the History of Women in German National Socialism and in Croatian Fascism

This article deals with the status and tendencies of research studies on the history of National Socialist women in the German “Third Reich” and of Ustasha women in the Independent State of Croatia (NDH). In studies conducted in both countries it emerges that women – albeit ideologically reduced to their traditional role – greatly contributed to the course and outcome of the Second World War, either in the immediate or pre-war situation. While in Germany research on National Socialist women – starting from the 1970s – has provided concrete scientific results of a broad thematic spectrum, in Croatia a scientific approach to women belonging to the Ustasha movement has been almost impossible to detect.

Key words:

dealing with the past, National Socialist women, Ustasha women, NDH, Second World War

PREVREDNOVALAČKO PRIKAZIVANJE POKRETA OTPORA ILI ŽENSKI OBRAČUN S TOTALITARIZMOM FAŠISTIČKE FRANCUSKE

Ana Rajković

Sveučilište u Zagrebu

Izvorni znanstveni članak

Sažetak >

Premda je Francuski pokret otpora (*La Résistance*) u okviru borbe protiv nacističkog totalitarnog režima stekao gotovo kulturni status u antifašističkom narativu, rodno uvjetovan doprinos njegovu uspjehu postavljen je na historiografske margine. Tek u posljednje vrijeme rodni aspekt tog pokreta otpora zadobiva zasluženu pozornost, prije svega u okviru istraživanja Anne Sebba, koja osvjetljava način na koji su se Parižanke suprotstavile totalitarnom režimu Vichyjevske Francuske. U okviru navedenog cilj je rada analizirati redefiniranje dosadašnjeg historiografskog narativa vezanog uz rodni aspekt. Teorijski okvir rada čini premisa Vere Laska, koja ističe kako otpor (eng. *resistance*) obuhvaća širok dijapazon aktivnosti, od pasivnog otpora do gerilskog ratovanja. Navedeni se otpor dijelom postavlja u kontekst supkulture nazvane *zazou*, koja je bila iznimno popularna tijekom ratnih godina u Parizu, a čije je pripadnike totalitarni režim etiketirao kao „egoistične židovsko-degolovske zabušante“.

Ključne riječi >

Pokret otpora, Francuska, pasivni otpor, rodni aspekt, moda kao subverzija, „horizontalna kolaboracija“, *zazou*

Tijekom Drugog svjetskog rata diljem Europe došlo je do razvoja različitih oblika pokreta otpora¹ koji su se suprotstavili fašističkim i nacističkim totalitarnim režimima. Oni su se međusobno razlikovali kako po svome intenzitetu tako i po formi djelovanja, o čemu će biti riječi kasnije. Najznačajniji među njima bio je Francuski pokret otpora (*La Résistance*, eng. *The French Resistance*). Inače, taj se termin upotrebljava za označavanje grupa koje su se oružano suprotstavile njemačkoj okupaciji, odnosno kolaboraciji vichyjevske režima² s Hitlerovom okupacijskom vlašću. Tijekom rata pripadnici pokreta razvili su ilegalnu mrežu djelovanja, koja je među ostalim uključivala tiskanje propagandnog materijala kao i razvoj sustava što je omogućavao bijeg savezničkih vojnika koji su se našli na okupiranom području.

Među najuspješnije pokrete otpora u Europi tijekom Drugog svjetskog rata, osim onog francuskog, ubrajaju se poljski i jugoslavenski pokret otpora. U okviru potonje navedenih pokreta žene su iznimno aktivno participirale, pogotovo u jugoslavenskom, nakon stvaranja Antifašističkog fronta žena (dalje: AFŽ)³. U kontekstu navedenog pokreti otpora imali su izrazito rodni emancipatorski okvir koji se sastojao u borbi koja je uključivala i aktivno i pasivno biračko pravo. Premda su pokreti u svoju politiku inkorporirali i progresivni rodni okvir, mnoge su žene nakon završetka rata ponovno marginalizirane, dok je njihova uloga u otporu totalitarnim režimima svedena na historioografsku mikrorazinu. Naime, nakon rata, kako ističe Marija Vica Balen u svojim zapisima, došlo je do oživljavanja patrijarhalnog okvira (Balen, 2008: 371)⁴ unutar kojega je antifašističko djelovanje žena podvrgnuto muškom oružanom otporu.

To se posebno odnosi na Francuski pokret otpora, koji je postao simbol cjelokupne borbe protiv totalitarnih režima 20. stoljeća. Naime, premda je taj pokret u okviru borbe protiv nacističkog režima stekao gotovo kulturni status u antifašističkom narativu, rodno uvjetovan doprinos njegovu uspjehu nije primjereno valoriziran. Potonje tematizira i britanski povjesničar Robert Gildea, koji u knjizi pod nazivom *Fighters in the Shadows* među ostalim ističe kako je dosadašnji historioografski narativ uvelike „previdio“ ulogu žena u Pokretu otpora na području Francuske⁵ te kako je podvrgnut mitskoj interpretaciji koja odudara od stvarnosti.⁶ S druge strane, ako se i analizira djelovanje žena, tada se ono postavlja u okviru napuštenih supruga i majki ili pak žena koje su s olakšanjem dočekale okupaciju jer su se tako riješile neželjenih udvarača i mediokritetskih supruga.⁷

Potonje je vjerojatno uvjetovano anakronim definiranjem otpora koje podrazumijeva isključivo oružani aspekt u smislu stvaranja gerilskih/partizanskih skupina, ali i dubokim antifeminizmom koji je pratio Francuski pokret otpora, a koji pak korijene ima u 19. stoljeću.⁸ Tek u posljednje vrijeme rodni aspekt francuskog otpora zadobiva zasluženu pozornost, prije svega u okviru istraživanja Anne Sebba, koja u nedavno objavljenoj knjizi pod nazivom *Les Parisiennes: How the Women of Paris Lived, Loved and Died in the 1940s*⁹ osvjetljava način na koji su se Parižanke suprotstavile totalitarnom režimu Vichyjevske Francuske i nacističkoj okupaciji.

¹ Ovaj se termin inače u užem smislu upotrebljavao za definiranje pokreta na teritoriju okupirane Njemačke i Francuske, ali je poslije njegova upotreba proširena i na označavanje svih sličnih pokreta u okupiranoj Europi.

² Vichyjevska Francuska (1940.–1944.) naziv je za državnu tvorevinu koja je nastala u južnoj Francuskoj nakon njezina poraza od Njemačke, uslijed kojega je došlo do uspostave vichyjevske režima na čelu s maršalom Philippeom Pétainom.

³ AFŽ osnovan je 6. prosinca 1942. godine u Bosanskom Petrovcu, na Prvoj zemaljskoj konferenciji žena. Godine 1953. došlo je do samoukidanja ove organizacije, umjesto koje je osnovan Savez ženskih društava Hrvatske.

⁴ Vica Balen, Marija: 2008. *Bili smo idealisti...* Zagreb: Disput, str. 371.

⁵ Vidi: Gildea, Robert. 2015. *Fighters in the Shadows. A New History of the French Resistance*. London: Faber & Faber Non-Fiction

⁶ *Fighters in the Shadows* by Robert Gildea – review: the complicated truth about the French resistance. Dostupno na: <https://www.theguardian.com/books/2015/aug/19/fighters-in-the-shadows-robert-gildea-review> (pristup 17. rujna 2017.)

⁷ Vidi: Drake, David. 2015. *Paris at War: 1939–1944*. Cambridge i Boston: Harvard University Press.

⁸ Vidi: Moses, G. Claire. 1985. *French Feminism in the 19th Century*. New York: Suny Press

⁹ Vidi: Sebba, Anne. 2017. *Les Parisiennes: How the Women of Paris Lived, Loved and Died in the 1940s*. London: W&N.

U okviru navedenog cilja je rada analizirati redefiniranje dosadašnjega historiografskog narativa vezanog uz rodni aspekt Francuskog pokreta otpora. Teorijski okvir rada čini premisa Vere Laska, koja ističe kako otpor (eng. *resistance*) obuhvaća širok dijapazon aktivnosti, od pasivnog otpora do gerilskog ratovanja (Laska, 1993: 250–269). Stoga se u radu pasivni otpor analizira u prikazu svakodnevnog života s naglaskom na antifašističko djelovanje, koje se sastojalo od različitih formi, od dostave naoružanja i hrane do širenja propagande. Djelujući u okviru navedenog, žene su često pružale nenasilni otpor, koji će se analizirati u teorijskom okviru što ga je predstavio američki povjesničar Patrick G. Zander, a koji ga je pak definirao kao itekako važan oblik otpora izjednačavajući njegovu vrijednost s onim oružanim. U prvom se dijelu rada, s ciljem potpunije kontekstualizacije, predstavlja francuski nacionalni narativ vezan uz kreiranje rodne povijesti kao i predratna feministička tradicija koja se postavlja u širi europski kontekst. U tom se dijelu analizira i rodno uvjetovana dihotomija koja obuhvaća dvojnu ulogu žena u okviru totalitarnog sustava. Navedeno se s jedne strane analizira u okviru koncepta „horizontalne kolaboracije“, a s druge strane u okviru pružanja otpora režimu. Središnji dio rada odnosi se na analizu redefiniranja samog otpora, odnosno potrebe njegova šireg shvaćanja, koji nadilazi isključivo oružanu komponentu. Sukladno tomu, ovdje je poseban naglasak postavljen na pasivni otpor, koji se pokušava prikazati kao važan instrument subverzivnih akcija. U danom kontekstu analizira se djelovanje supkulture nazvane *zazou*, čije je pripadnike totalitarni režim definirao kao „egoistične židovsko-degolovske zabušante“, prije svega zbog njihova otpora koji je uključivao slušanje zabranjene glazbe te korištenje mode kao instrumenta otpora. Posljednji dio rada analizira razloge ignoriranja rodno uvjetovanog otpora postavljajući ga u normirane obrasce jednodimenzionalnog prikazivanja žena kao kolaboracionistkinja, ali i težnju suvremenih francuskih vlasti redefiniranju dosadašnjeg normiranog narativa.

Što se tiče autora/ica koji se bave ovim istraživačkim područjem, svakako valja izdvojiti Kathryn J. Atwood, koja u knjizi *Women Heroes of World War II. 26 Stories of Espionage, Sabotage, Resistance, and Rescue (Women of Action)*, obrađuje dvadeset šest žena i njihove uloge u ratu, od špijunskog djelovanja do misija spašavanja.¹⁰ Ovdje je također važno spomenuti i knjigu *Her War: American Women in WWII* objavljenu 2003. godine, koju su uredile Kathryn S. Dobie i Eleanor Lang.¹¹ Što se pak tiče analiza koje se odnose na stanja u Francuskoj, svakako je potrebno izdvojiti knjigu Hanne Diamond *Women and the Second War in France 1939–1948: Choices and Constraints*, u kojoj autorica predstavlja načine na koje su Francuskinje reagirale na okupaciju, od suradnje s okupatorima do sudjelovanja u Pokretu otpora.¹² Diamond žene, kao što navodi Claire Gorrara, analizira kao subjekte, a ne kao objekte.¹³ Posebno je važna i knjiga Marie Ramea objavljena 2008. godine pod naslovom *Des femmes en résistance*¹⁴ u kojoj autorica portretira 31 sudionicu Pokreta otpora.

Heterogenost pokreta otpora

Kada govorimo o otporu totalitarnim režimima tijekom Drugoga svjetskog rata, potrebno je istaknuti kako postoji određen rizik pri pokušaju definiranja samog pojma. Tako se u knjizi *World War II. The Resistance: The Fight for Freedom in Occupied Europe* ističu teškoće što proizlaze iz različitosti koje su uvjetovale njegov nastanak.¹⁵ Stoga je njihovo djelovanje uvjetovano nizom različitih čimbenika, među kojima su i geografska obilježja područja na kojemu su nastali. U okviru te teze upravo geografske

¹⁰ Vidi: Atwood, Kathryn. 2003. *Women Heroes of World War II. 26 Stories of Espionage, Sabotage, Resistance, and Rescue (Women of Action)*. Chicago: Chicago Review Press

¹¹ Vidi: Dobie, S. Kathryn; Lang, Eleanor. 2003. *Her War: American Women in WWII*. New York i Shanghai: iUniverse, Inc

¹² Vidi: Diamond, Hanna. 1999. *Women and the Second War in France 1939–1948: Choices and Constraints*.

¹³ Review of *Women and the Second War in France 1939–1948: Choices and Constraints*. Dostupno na: <http://www.history.ac.uk/reviews/review/148> (pristup 15. svibnja 2017.)

¹⁴ Vidi: Ramea, Marie, 2008. *Des femmes en résistance*. Pariz: Editions Autrement

¹⁵ 50MINUTES.COM, 2017. *World War II. The Resistance: The Fight for Freedom in Occupied Europe*. 50MINUTES.COM

karakteristike planinskog područja uvjetovale su nastanak gerilskog pokreta otpora u Jugoslaviji, Grčkoj i Italiji, gdje je zbog prirodnog okruženja bilo uvelike olakšano neometano kretanje manjih partizanskih skupina.¹⁶

Na tome tragu pokret otpora¹⁷ koji se razvijao u Njemačkoj ili Italiji bio je drukčiji od onoga u Francuskoj ili Belgiji jer uvjeti u državama koje su generirale fašizam i nacizam nisu bili jednaki u odnosu na zemlje koje su one pokorile. Tako je npr. u Italiji došlo do razvoja partizanske borbe pod okriljem Odbora za nacionalno oslobođenje (CLN), za razliku od Francuske, gdje se otpor bazirao na drugim oblicima borbe, poput obavještajnog djelovanja i sl. Osim toga, pokret otpora u zemljama koje su rano osjetile totalitarnu diktaturu „trajao je gotovo dva desetljeća između dva rata ili barem dobar dio tog razdoblja“.¹⁸ Sukladno tomu, kreirana je dihotomija prema kojoj valja razlikovati pokret otpora u zemljama agresora te pokrete otpora u napadnutim i okupiranim zemljama.¹⁹ Kako je već navedeno, pokret otpora se u zemljama u kojima su fašizam i nacizam došli ranije na vlast razvio već u 1920-im godinama. U Italiji je nastao pokret Pravda i sloboda (tal. *Giustizia e Libertà*), koji je pak „odlučno odbacio svaku ideju o legalističkom rješenju te predložio neposredan i radikaln ustanak kao jedino sredstvo kojim je moguće prikupiti potrebnu snagu za oslobađanje Italije od fašizma“.²⁰ Ono što posebno pridonosi heterogenosti pokreta otpora jesu suprotnosti koje su nastale između struja koje su zagovarale „izrazito demokratsko-antifašističke borbe i one ideološko-klasne“.²¹ Tako su, s jedne strane, nastali pokreti otpora koji su imali građanski predznak, a s druge strane pokreti otpora koje su predvodili komunisti. U okviru navedenog u Francuskoj je građanski pokret otpora predvodio Charles de Gaulle, dok su pak lijevo krilo pokreta otpora, pod nazivom Nacionalni front (franc. *Front national* ili *Front national de l'indépendance de la France*), predvodili komunisti Jacques Duclos i Pierre Villon. Valja naglasiti kako je potonji doživio omanji zastoj nakon što je potpisan pakt između Hitlera i Staljina 1939. godine, ali se, unatoč tomu, nakon pokretanja operacije Barbarossa (22. lipnja 1941.) revitalizirao, pogotovo u zemljama poput Jugoslavije ili Grčke u smislu razvoja gerilske, odnosno partizanske borbe.

U prilog tezi o heterogenosti pokreta ide i kreiranje tipologije Pokreta otpora, koju je predstavio američki povjesničar Patrick G. Zander pišući o „miroljubivoj nesuradnji“ (eng. *peaceful non-cooperation*). Prema njemu, Pokret otpora, među ostalim, čini: širenje informacija (ilegalni tisak), špijunaža, pomaganje pri bijegu savezničkim vojnicima koji su se našli na okupiranom teritoriju i sl. (Zander, 2017: xv–xx). Upravo u tim okvirima možemo interpretirati djelovanje žena u smislu njihove uloge u otporu, odnosno suprotstavljanju totalitarnim sustavima. Naime, određen je broj žena svoje neslaganje s navedenim sustavom iskazivao upravo putem onoga što Zander naziva miroljubivom nesuradnjom, a koja se tiče prenošenja ilegalnih materijala, špijuniranja okupatorskih vojnika i sl. Međutim, s obzirom na to da je primat, barem u historiografskom okviru, postavljen na analiziranje oružanog aspekta borbe, otpori koji su uključivali nenasilno djelovanje gotovo su u potpunosti marginalizirani. Uzimajući u obzir činjenicu da su većinom žene sudjelovale u takvoj vrsti otpora, možemo govoriti i o njegovu rodnom aspektu, koji dugo nije bio dio konstrukta vezanog uz totalitarne režime.

U kontekstu navedenog, istražujući rodni aspekt Pokreta otpora, Katherine Thurlow ističe kako je prethodno potrebno definirati termin „otpor“. Tako se autorica poziva, među ostalim, na Rula Hilberga koji smatra kako se otpor

¹⁶ Vidi: Cook, Philip; Shepard H., Ben H. S (ur.). 2013. *Hitler's Europe Ablaze: Occupation, Resistance, and Rebellion during World War II*. (ur.). New York: Skyhorse Publishing

¹⁷ Među prvima je nastao pokret otpora u Poljskoj pod vodstvom generala Michała Tadeusza Karaszewicza-Tokarzewskog koji je osnovao ilegalni pokret nakon njemačke okupacije Poljske.

¹⁸ Skupina autora. 2008. *Povijest. Predvečerje rata i Drugi svjetski rat (1936.–1945.)*. knj. 17., Zagreb: Jutarnji list, str. 339.

¹⁹ Isto.

²⁰ Skupina autora. 2008. *Povijest. Predvečerje rata i Drugi svjetski rat (1936.–1945.)*. knj. 17., Zagreb: Jutarnji list, str. 339–340.

²¹ Skupina autora. 2008. *Povijest. Predvečerje rata i Drugi svjetski rat (1936.–1945.)*. knj. 17., Zagreb: Jutarnji list, str. 340.

zapravo definira upotrebom oružja (Thurlow, 2103: 51). Suprotnu tezu pruža češka povjesničarka Vera Laska koja pak otpor definira kao širok dijapazon ilegalnih/podzemnih akcija, od pasivnog otpora do gerilskog, odnosno partizanskog ratovanja protiv napadača (Laska, 1993: 252).

Pitanje nacionalnog narativa vezanog uz historiografski pristup rodnoj povijesti u Francuskoj

Francuska povjesničarka Françoise Thébaud, vodeća istraživačica odnosa nacionalnog historijskog narativa prema rodnoj uvjetovanosti, ističe da u francuskom jeziku zapravo ne postoji izraz za „feminističku povijest“.²² Sukladno tomu, riječ „rod“, odnosno prijevod engleskoga *genre*, u upotrebi je tek posljednjih pet-šest godina (Thébaud, 2007: 167–172). U tom je kontekstu značajan i podatak prema kojemu se od ukupno osamdeset i sedam francuskih sveučilišta samo na njih desetak predaju kolegiji vezani uz ženske studije (Thébaud, 2007: 167–172).

Sekundarni položaj ženske historije možemo interpretirati u okviru prethodno navedene teze o relativno slabom razvoju feminizma u Francuskoj tijekom 19. stoljeća, koji je pak pridonio dubokoj rodnoj neravnopravnosti u francuskom društvu. Naime, Martin Pugh ističe da se u Francuskoj tijekom tog stoljeća učinilo izrazito malo po pitanju feminizma u odnosu na ostale zapadne zemlje. U prilog svojoj tezi Pugh ističe da je francuski feministički pokret koristio iste taktike kao i britanski, ali je unatoč tomu bio sveden na uzak krug novinara, autora/ica te akademsku zajednicu.²³ Razlog relativno slabom poklanjanju pozornosti ženskom pitanju leži u činjenici da su republikanci smatrali kako su žene pod izrazitim utjecajem crkve te sukladno tomu teže *desnom* političkom razmišljanju. Na tragu toga u 19. stoljeću postojala je uzrečica: *Ako bi žene danas glasale, Republika* (odnosi se na Treću Republiku, op. au.) *ne bi opstala ni šest mjeseci*. Upravo se na navedeno referiraju i suvremeni autori kada govore o historijski uvjetovanom sekundarnom položaju žena u francuskom društvu, što prati i historiografski narativ Pokreta otpora.

Rodni aspekt Pokreta otpora i predratna tradicija feminizma

Naime, iako je nakratko, kako povjesničarka Ida Ograjšek Gorenjak ističe, nakon Prvog svjetskog rata došlo do trijumfa rodnog imaginarija (Ograjšek Gorenjak, 2014: 266), vrlo brzo došlo je do procesa retradicionalizacije društva unutar kojega su žene ponovno svedene na stereotipe koji su, među ostalim posebno naglašavali njezinu ulogu majke.

U kontekstu navedenog, žene u najvećem broju država, unatoč određenom pritisku koji je učinjen nakon Prvog svjetskog rata, nisu ostvarile pravo glasa. U tom su okviru postojale određene iznimke poput Velike Britanije, gdje je ženama omogućeno pravo glasa uz uvjet da su visokoobrazovane te da su navršile 30 godina života.

Prema nekim povjesničarima, tradicija ima određen utjecaj na suvremeni odnos prema ženama i njihovu otporu tijekom rata. Naime, prema tezi poljskog istraživača Mareka Ney-Krwawicza, upravo prijašnja društveno-politička angažiranost žena utjecala je na njihovo svojevrsno sudjelovanje u borbi protiv totalitarnih režima 1940-ih godina. Autor u članku „Women Soldiers of the Polish

²² Potonje navedenu diskrepanciju možemo promatrati u okviru francuskog amblema. Naime, upravo je Marianne kao žena, simbol Francuske Republike, koja u personificiranom značenju portretira njezine temeljene postulate. Inače, Marianne je predstavljena u slavnoj slici Eugenea Delacroixa iz 1830. godine, pod naslovom *La Liberté guidant le peuple* (Sloboda predvodi narod), koja prikazuje ženu s visoko podignutom rukom u kojoj drži uzdignutu francusku zastavu. Slika je nastala u spomen na Srpanjsku revoluciju iz 1830. godine u kojoj je svrgnuta Bourbonaska dinastija. I u ovom smislu žena, doduše u personificiranim okvirima, predstavlja borkinju protiv tadašnje vladajuće dinastije te upravo ona predvodi borbu, čime se dodatno naglašava rodni aspekt revolucije, odnosno otpora.

²³ Pugh, Martin, „Women’s Movement“. Dostupno na: <http://www.historytoday.com/martin-pugh/womens-movement> (pristup: 16. svibnja 2017.)

Home Army“ navodi kako je značajna uloga poljskih žena u navedenoj vojsci rezultat tradicije koja se odnosi na njihovo sudjelovanje u nacionalnim ustancima tijekom 19. stoljeća kao i u borbi za nezavisnost tijekom Prvog svjetskog rata.²⁴ Na tragu navedenog citira i pukovnika Stefana Roweckog koji je izjavio kako su Poljakinje izvodile identične vojne akcije kao i muškarci i to do takvog stupnja da je u diskurz ušao termin *Women’s Military Service*.

Što se pak tiče položaja žena u Francuskoj u razdoblju koje je prethodilo izbijanju Drugog svjetskog rata, on ponešto odudara od zemalja poput Sjedinjenih Američkih Država²⁵ ili Velike Britanije. Naime, dok su navedene zemlje nakon Prvog svjetskog rata omogućile ženama biračko pravo, doduše uz određene restrikcije, Francuska nije donijela sličan zakon. Naime, premda je zakon koji je ženama omogućavao biračko pravo donesen 1944. godine, on je stupio na snagu tek iduće godine, odnosno po okončanju Drugog svjetskog rata. I ovaj podatak govori u prilog tezi kako je rodna neravnopravnost duboko ukorijenjen element francuskog društva.

Takva je tradicija postala još izraženija nakon što je Wehrmacht u maniri *blitzkriega* zauzeo Francusku te kada je uspostavljena Vichyjevska Francuska, ekvivalent nizu kvazidržavnih tvorevina, poput Nezavisne Države Hrvatske. Na čelu Vichyjevske Francuske bio je maršal Philippe Pétain (1856.–1951.). U okviru navedenog Muel-Dreyfus naglašava kako je Francuska bila jedina okupirana zemlja koja se nije zadovoljila samo administrativnom preobrazbom koju je nametnuo nacistički totalitaristički sustav, nego je i sama provela „domaću revoluciju unutar svojih institucija i moralnih vrijednosti“, stoga je i došlo do proglašenja nacionalne revolucije (Muel-Dreyfus, 2001: 1). Na tragu toga, navedena francuska autorica, citirajući tadašnjeg predsjedničkog tajnika Jacquesa Benoist-Méchina, ističe kako je unutar te revolucije, koja se „kao pobjeda slavila su samom srcu poraza“, središnje mjesto zauzela konstrukcija „ženstvenosti“ (Muel-Dreyfus, 2001: 1–2).

Ta je državna tvorevina proglasila i novo geslo: *Travail, famille, patrie* (Rad, obitelj, domovina), što je zapravo impliciralo nastavak tradicionalizacije društva u kojemu su ženine društvene uloge u potpunosti svedene na kućanice te njegovateljice nacije. Potonje se često interpretira i na način da su takvom proklamacijom postulati Francuske revolucije *Liberté, égalité, fraternité* zapravo zamijenjeni novom paradigmom koja je urušila same temelje Republike. Sukladno tomu, nova je vlast obećala kako će štititi obitelj kao „esencijalni dio društva i domovine“ (Fogg, 2009: 195).

Uzimajući u obzir pokušaj retraditionalizacije društva u svim njegovim aspektima, maršal Pétain proklamirao je povratak obiteljskim vrijednostima te je među ostalim zabranio ženama nošenje kratkih sukanja, zahtijevajući pri tome da žene prije svega budu majke. Na taj je način kreiran izrazito pronatalitetni diskurs koji je u svakom aspektu djelovao restriktivno i determinirajuće na ženin društveni položaj. Unutar takvog narativa vođa je izjednačavao „modernu ženu“, alkoholizam i prostituciju (Krisel, 2016: 37).²⁶ Naime, francuska inačica totalitarnog režima zabranila je ženama da rade i da posjeduju bankovni račun bez privole muža ili oca.²⁷ Žene su na taj način vraćene u tradicionalne okvire „dobrih žena i majki“, čime je ponovno uspostavljena dominacija maskuliniteta, dok se žene poticalo na ideal *femme au foyer* (domaćice). U kontekstu navedenog, Agnès Humbert u svom je dnevniku zapisala kako su se žene u Vichyjevskoj Francuskoj osjećale kao potpuno beznačajni likovi, odnosno kao fusnote povijest (Krisel, 2016: 38).

²⁴ „Women Soldiers of the Polish Home Army“, dostupno na: <http://www.polishresistance-ak.org/12%20Article.htm> (pristup 22. svibnja 2017.)

²⁵ Kongres je 1919. godine donio amandman koji je omogućio ženama pravo političkoga glasa.

²⁶ Krisel, Laëtitia Marguerite. 2016. *Les Femmes Tondues: Understanding Gender Relations in Vichy France*. Dostupno na: http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2707&context=etd_hon_theses (pristup: 22. travnja 2017.)

²⁷ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

Inače, takav je odnos prema ženama bio u skladu s uobičajenom praksom totalitarnih sustava prema rodno uvjetovanoj emancipaciji. Hitler je odbacio feminizam kao dekadentnu ideju koju je proklamirala Weimarska Republika. Sukladno tomu, Erin Kruml ističe kako su se feministkinje mogle ili pokoriti ili nestati.²⁸ Potonje je, kako Kruml navodi, bilo rezultat shvaćanja da je feminizam bio izrazito prisutan u Weimarskoj Republici te da je u potpunoj opreci s nacističkim patrijarhalnim vrijednostima te je samim time bio prijetnja Hitlerovu režimu. Naime, ministar propagande Joseph Goebbels izjavio je kako je nacionalsocijalizam u potpunosti maskulinitetan.²⁹

Unatoč navedenom, ti su totalitarni režimi ipak pridavali veliku pozornost mobilizaciji žena, posebno u kontekstu važnosti mase, koja je bila krucijalan element za njihovu održivost. Masovnost je, naime, okosnica totalitarnih režima. Sukladno tomu, tu tendenciju korištenja žena u sklopu zadobivanja masa za svoju politiku možemo interpretirati u kontekstu koji je predstavila Hannah Arendt, a prema kojemu su totalitarni režimi „mogući svugdje gdje ima masa koje su iz ovog ili onog razloga osjetile poriv za političkom organizacijom“ (Arendt, 1996: 37). Na tome je tragu i prethodno spomenuta Erin Kruml koja u svom eseju ističe upravo potrebu mase za nacističkom ideologijom. Sukladno tomu, navodi kako su za njezino zadobivanje nacistički vođe posebnu pozornost poklonili ženama jer su se bojali feminističkog pokreta koji je bio osobito razvijen u ranijem razdoblju. Stoga je i došlo do osnivanja *Nationalsozialistische Frauenschaft* pod vodstvom Gertrude Scholtz-Klink. Cilj je bio okupiti što veći broj žena kako bi ih se udaljilo od feminizma, odnosno približilo nacističkoj ideologiji. Tako su 1938. godine čak 40% članstva NSDAP-a (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) činile žene (Payne, 1995: 184.). Zanimljivo je primijetiti da je ovdje riječ o potpunom paradoksu. Naime, dok su totalitarne vlasti s jedne strane pokušavale pridobiti žene za svoju politiku, s druge su strane donosile rodno uvjetovane restriktivne zakone koji su onemogućavali ženama aktivnu društveno-političku ulogu, lišavajući ih na taj način ekonomske neovisnosti. Time je njihova primarna uloga definirana majčinstvom, odnosno reproduktivnom sposobnošću. Prema nacističkoj politici, žena koje više nije bila u prikladnoj dobi za rađanje, nije više bila predmet interesa države.³⁰

Drugi paradoks u odnosu totalitarnih sustava prema ženama očituje se i u Vichyjevskoj Francuskoj. Naime, dok je s jedne strane Pétain kreirao patrijarhalni društveni okvir, s druge je strane ekonomska situacija prisiljavala žene na aktivniju društvenu ulogu u smislu zaposlenja. Potonje je dovelo do pomalo apsurdne situacije, tako je npr. žena koja je živjela u Parizu provodila čak šest dana na poslu. Takva je situacija dovela do toga da je 11. listopada 1940. donesen zakon kojemu je cilj bio odvratanje žena od rada, čime je ideal *la femme au foyer* zapravo postao „tragični paradoks“ (Krisel, 2016:42). Naime, s obzirom na to da je većina muškaraca ili sudjelovala u ratu ili su pak bili zarobljeni, žene su se morale brinuti za obitelj, a to nisu bile u mogućnosti ako su slijedile proklamiranu politiku. Sukladno navedenom, dio istraživača navodi kako su se žene upravo u tom razdoblju prvi put našle u situaciji da su odgovorne za vlastite živote.³¹

Rodno uvjetovana dihotomija: „horizontalne kolaboracionistkinje“ i borkinje

Dosadašnja parcijalna istraživanja koja su tematizirala položaj žena na okupiranom područjima svodila su se na interpretacije koje su obuhvaćale djelovanje žena u dvama okvirima: u okviru suradnje s totalitarnim režimima te u okviru otpora prema njima.

²⁸ Kruml, Erin. „Into Silence: Feminism Under the Third Reich“. Dostupno na: http://cas.loyno.edu/sites/chn.loyno.edu/files/Into%20Silence_Feminism%20Under%20the%20Third%20Reich.pdf (pristup: 22. rujna 2017.)

²⁹ Kruml, Erin. „Into Silence: Feminism Under the Third Reich“. Dostupno na: http://cas.loyno.edu/sites/chn.loyno.edu/files/Into%20Silence_Feminism%20Under%20the%20Third%20Reich.pdf (pristup: 22. rujna 2017.)

³⁰ Kruml, Erin. „Into Silence: Feminism Under the Third Reich“. Dostupno na: http://cas.loyno.edu/sites/chn.loyno.edu/files/Into%20Silence_Feminism%20Under%20the%20Third%20Reich.pdf (pristup: 22. rujna 2017.)

³¹ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

Analizirajući uvjetovanost kolaboracije Francuskinja tijekom Drugog svjetskog rata, Laëtitia Marguerite Krisel ponajprije ističe ekonomski element. Naime, dok je vichyjevski režim s jedne strane kreirao konstrukt majke i žene, s druge je strane loša ekonomska situacija³² onemogućila ostvarenje navedenoga totalitarnoga konstrukta, ali je i samim time nagnala dio žena na kolaboraciju. S obzirom na teorijski okvir koji podrazumijeva više vrsta kolaboracija, od ekonomske i političke do ideološke, ovdje ćemo rodno uvjetovanu kolaboraciju promatrati u nešto složenijem kontekstu jer ona često, kako naglašava Krisel, nije bila ideološki uvjetovana. Na tragu toga ne mogu se sve osobe koje su na određen način surađivale s režimom definirati kao kolaboracionisti/kinje. U kontekstu navedenog, rodno uvjetovana kolaboracija često je bila rezultat puke borbe za preživljavanje, a ne izdaje domovine, kako je poslije interpretirana.

Kada se pak govori o rodno uvjetovanoj kolaboraciji, najviše je pozornosti poklonjeno seksualnoj vrsti kolaboracije, koja je čak i leksički normirana kao „horizontalna kolaboracija“ (*collaboration horizontale*). Kada se govori o toj vrsti suradnje s totalitarnim režimima, razlikujemo njezina tri oblika. Prvi se oblik odnosio na seksualnu kolaboraciju u formi rada, drugi na postojanje ljubavne veze, a treći na seksualni odnos koji je bio uvjetovan željom za moći ili luksuzom. Ovdje valja imati na umu činjenicu kako su mnoge žene toj vrsti kolaboracije pribjegavale kao načinu preživljavanja. Stoga je tako zapravo došlo do fuzije ekonomske i seksualno uvjetovane kolaboracije.

S druge strane, najveća motivacija žena za priključivanje Pokretu otpora bila je jednaka motivaciji žena koje su se odlučile na kolaboraciju, a to je bilo osiguranje obiteljske egzistencije. U okviru navedenog, Mare-Louse de Luc, jedna od sudionica Pokreta otpora, istaknula je upravo brigu za obitelj kao primarni motiv pridruživanja podzemnim aktivnostima, rekavši kako je to učinila radi osiguravanja budućnosti svoje djece (Thurlow, 2013: 56). Naime, većina muških članova obitelji bila je na bojištu, dok su obitelji ostajale kod kuće, čime su i one bile izvrngnute direktnoj opasnosti. Kako bi zaštitile svoje obitelji, žene su se počele priključivati Pokretu otpora, izražavajući tako ne samo svoje neslaganje s totalitarnom politikom nego i iskorak koji su u stanju napraviti i u najvažnijim situacijama, premda je njihovo djelovanje u prijašnjem razdoblju bile uvelike ograničeno stereotipnim rodnim premisama.

Osim navedene motivacije, Thurlow ističe još jednu, a tiče se rodnoga konstrukta koji je totalitarni režim propagirao.³³ Naime, na tragu prethodno navedenog, vichyjevski režim težio je gotovo rigidnoj apolitičnosti žena, definirajući ih isključivo kroz jednoobrazne rodne uloge. Potonje je dijelom uvjetovalo i pristupanje žena Pokretu otpora, koji je jamčio ravnopravnost te omogućavao aktivnu društveno-političku ulogu u borbi protiv režima, a samim time i odmak od *totalitarnog ideala žene*. Sukladno tomu, Thurlow iznosi tezu kako su žene u Vichyjevskoj Francuskoj imale prednosti pri ulasku u Pokret samim time što su bile žene (Thurlow, 2013: 60). Razlog tome možemo analizirati na tragu činjenice da se u okviru totalitarnog ideala žene prema njima odnosilo kao prema nesposobnim članovima društva. Zbog toga je Pokret poklonio veliku pozornost rodnom pitanju u smislu da su njegovi vođe vrlo brzo osvijestili mogućnosti ženskog djelovanja mimo prizme submisivnih kućanica. Mnoge su žene prevozile oružje u dječjim kolicima ili su pod krinkom trudnoće prenosile ilegalne materijale. Tako je upravo idealtipska slika majke zapravo imala kontraučinak i na taj način zapravo dovela do paradoksa da je pomogla djelovanju otpora protiv režima. Žene su tako napravile pomak koji je Zander definirao kao „pomak od pasivnih subjekata do aktivnih protivnika“ (Zander, 2017: xv).

³² Vidi: Jackson, Julian. 2001. *France The Dark Years: 1940–1944*. Oxford/New York: Oxford University Press

³³ Uz ovu motivaciju potrebno je istaknuti i onu patriotski uvjetovanu. Naime, o motiviranosti pridruživanju Pokretu otpora piše Margaret Collins Weitz u knjizi *Sisters in the Resistance. How Women Fought to Free France 1940–1945*. Na tragu navedenog jedna sudionica ističe kako je njemačku invaziju doživjela kao silovanje, odnosno kao oskrvnjivanje njezine zemlje, zbog čega nije mogla ostati pasivna (Weitz, 1995: 2). Na tom je tragu zanimljivo istaknuti i činjenicu kako su borkinje Pokreta otpora prilikom prikazivanja filma *Les femmes de l'ombre* (Agentice) koji tematizira njihovo djelovanje kritizirale film jer ignorira njihov patriotizam. (Vidi: „Sophie Marceau's new film sparks resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1581142/Sophie-Marceau-new-film-sparks-resistance.html> (pristup: 2. lipnja 2017.)

Pasivni otpor?

Osim žena koje su se priključile oružanom dijelu Pokreta otpora, postojao je velik broj onih koje su svoj otpor totalitarnom režimu pružile na pasivan način. Takva je vrsta otpora nažalost velikim dijelom ignorirana u historiografskom korpusu. Naime, kada se govori o otporu totalitarnim režimima, u prvi plan, gotovo u svim istraživanjima, analizama i diskusijama, postavlja se oružani otpor. Stoga se u knjizi *Protest, Power, and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage* ističe kako su mnogi oblici „civilnog otpora“, poput štrajkova, ostali na marginama istraživanja u odnosu na oružani otpor, poput gerilskog ratovanja ili sabotaža. Kao razlog se u knjizi navodi mogućnosti da „civilni otpor“ s obzirom na svoju simboličnu razinu nije zapravo predstavljao stvarnu opasnost za okupatore. (Powers, Vogeles, Bond i dr., 1997: 345).

U takvo kreiranom narativu, sekundarni položaj zauzima otpor koji se odvijao pred očima samog režima. U tom je kontekstu ilustrativan primjer knjige Jeana Brullera, tajno objavljene u Francuskoj 1942. godine pod nazivom *Le Silence de la Mer (Silence of the Sea)*. U toj je knjizi predstavljen francuski starac koji živi sa svojom nećakinjom u kući u kojoj je bio smješten, po naredbi režima, njemački časnik. U trenutku kada se Nijemac čak ispričava domaćinima zbog novonastale situacije, Francuz i njegova nećakinja ne govore ništa. Atmosfera je bila takva da je tišina bila neslomljiva. Unatoč inzistiranju Nijemaca na dijalogu, Francuzi i dalje šute, i tako zapravo stvaraju vlastiti oblik otpora.³⁴ Na sličnom je tragu i Zander koji navodi kako otpor nije nužno morao predstavljati „dizanje u zrak Gestapova ureda“, nego i jednostavno odbijanje prihvaćanja okupatorske ideologije. Sukladno tomu, ovaj povjesničar otpor definira i kao pisanje antifašističkih grafita, raznošenje pamfleta i sl., naglašavajući pri tome kako su te akcije bile nenasilne, ali je otpor bio očit (Zander, 2017: xv).

U ovom će se dijelu rada pasivni otpor analizirati u okviru Zanderovih teorijskih premisa, odnosno u okviru koji je predstavila Vera Laska, ističući pak kako otpor (eng. *resistance*) obuhvaća širok dijapazon aktivnosti, od pasivnog otpora do gerilskog ratovanja.

Vrlo je važno istaknuti kako je percepcija ženske seksualnosti u okupatorskoj vojsci imala itekako potentnu ulogu u kreiranju rodno uvjetovanog otpora.³⁵ „Seksualnost i ljepota žena koja je generalizirana u totalitarnom režimskom okviru igrala je veliku ulogu u pokretu otpora“ (Thurlow, 2013: 59). Na tragu toga Thurlow je istražila niz situacija u kojima su žene potvrdile navedenu tezu, istaknuvši kako su često igrale na „žensku kartu“ s ciljem prolaska kroz kontrole točke dok su prenosile ilegalni materijal. Zbog toga je ljepota u okviru otpora totalitarnom režimu shvaćena kao dužnost.³⁶ Naime, u okupatorskoj vojsci dominiralo je posve neutemeljeno uvjerenje kako lijepe žene ne mogu biti neprijatelj, tj. kako nisu sposobne za subverzivne djelatnosti. Upravo je tu premisu Pokret otpora iskoristio, pretvorivši ju u instrument svoga insurekcijskog djelovanja.

U kontekstu korištenja feminiteta kao svojevrsnog alata otpora, zanimljivo je spomenuti primjer stanovite „Claude“, a koji možemo promatrati u teorijskom okviru koji je postavio spomenuti američki povjesničar Zander,

³⁴ „A Remarkable Story of French Resistance: The Silence of the Sea“. Dostupno na: <https://americangirlsartclubinparis.com/2014/07/04/a-remarkable-story-of-french-resistance-the-silence-of-the-sea/> (pristup: 12. svibnja 2017.)
Godine 1949. snimljen je i istoimeni film redatelja Jean-Pierrea Melvillea.

³⁵ Ovakva vrsta otpora posebno je vidljiva u talijansko-njemačkom dokumentarnom filmu *We Weren't Given Anything for Free* (2014), redatelja Erica Essera i Caroa Krugmanna u kojemu se prikazuje način na koji su žene prenosile oružje, hranu te ostale ilegalne materijale partizanima u planinama, prikazujući ujedno i emancipacijski okvir antifašističke borbe.

³⁶ Vidi: „When Beauty Was a Duty“. Dostupno na: <http://www.nytimes.com/1991/02/08/arts/when-beauty-was-a-duty.html?pagewanted=all>, (pristup: 3. lipnja 2017.)

koji je analizirajući tipove otpora, među ostalim naveo i onaj koji je definirao kao „Killing the Enemy’s Key Personnel“. Ta vrsta otpora podrazumijeva zadobivanje povjerenja stanovitog predstavnika okupatorske vlasti, ulazak u njegov intimni prostor, koji u krajnjoj liniji omogućava njegovu fizičku eliminaciju. Naime, „Claude“ je priznala kako je iskoristila ženske čari kako bi izvela atentat na časnika Gestapoa. Dogovorivši večeru s časnikom, „odjenula je haljinu koju je inače nosila u posebnim prilikama te glamurozan pernati šešir“ (Thurlow, 2013: 60.). Nakon večere on je očekivao *grandiose finish*; umjesto toga ona ga je odvela u automobil, gdje ga je usmrtila revolverom. Potonje također možemo postaviti u kontekst totalitarnog shvaćanja žena kao sekundarnih članova društva koje nisu u stanju aktivno djelovati u društvu te u kontekstu shvaćanja kako žene imaju determiniranu ulogu majki, domaćica, ljubavnica te stoga ne mogu biti subjekti otpora. Potonje se očituje u činjenici kako je stanoviti časnik dopustio „Claude“ da mu se približi u tolikoj mjeri da je mogla ostvariti svoju nakanu. Takva se prilika zasigurno ne bi ukazala muškim pripadnicima Pokreta otpora, koji bi za takav cilj morali pribjeći nekoj drugoj formi otpora, poput sabotaže ili koordinirane oružane akcije.

U potonjem kontekstu posebno je zanimljiva priča stanovite Lucie Aubrac koja je iskoristila nametnuti koncept shvaćanja žena kao objekata s ciljem oslobađanja partnera iz zatvora. Svjesna režimskog shvaćanja važnosti obitelji i žene u njoj kao reproduktivnog subjekta, iskoristila je trudnoću kako bi pomogla u partnerovu bijegu iz zatvora. Lucie je 23. lipnja 1943. otišla kod šefa njemačke policije u Lyonu, zloglasnoga Klause Barbiea,³⁷ odjevena na način koji je naglašavao njezinu ženstvenost. Upravo činjenica da je trudna uvelike joj je pomogla ostvariti nakanu. Naime, glumila je „glupu djevojčicu“ koja je ostala trudna, tvrdeći kako je zatvorenikova ljubavnica te da se želi vjenčati radi legalizacije trudnoće. Budući da je režim težio shvaćanju majke kao ideala obitelji, Thurlow ističe da je Lucie Aubrac shvatila kako je to najbolji način na koji može djelovati, odnosno da je postavljanje buduće obitelji u prvi plan najbolji argument (Thurlow, 2103: 64). Pri tome navedena autorica tvrdi kako je to klasični primjer posla koji je morala obaviti žena jer nijedan muškarac ne bi mogao tako pristupiti pripadniku Gestapoa.

Važnost ženske seksualnosti u totalitarnom režimu, ali i njezinu redefiniciju u smislu stvaranja „oružja“ otpora, ističe i Weitz kada napominje kako je Francuskinjama jednostavno bilo rečeno da moraju privući muškarce kako bi osigurale reprodukciju (Weitz, 1995: 47). Na tragu toga Thurlow se vraća na navedeni primjer Lucie Aubrac, koja ne samo da je iskoristila ulogu majke i supruge nego i primat ženske seksualnosti koju je režim podupirao, odijevajući se na određen način. Stoga su mnoge Francuskinje, kako bi prikrole pripadnost Pokretu otpora ili neko drugo subverzivno djelovanje mimo okvira pokreta, redovito odlazile frizeru jer bi zahvaljujući *šik izgledu* izbjegle sumnju za suradnju s Pokretom.³⁸ Time je upravo i *šik*, kako ističe Sebba, odvrtao pozornost Gestapoa od sumnjivih aktivnosti.³⁹

U kontekstu otkrivanja tog pasivnog otpora veliku je ulogu imala prethodno spomenuta knjiga Anne Sebba koja je razbila mit o Francuskom pokretu otpora što se sveo otprilike na sljedeći narativ: svi su se muškarci pridružili Pokretu otpora, dok su žene ostale kod kuće. Tako Sebba u knjizi *Les Parisiennes: How the Women of Paris Lived, Loved and Died in the 1940s* ističe primjer glazbenice Vivou Chevrillon koja je odlučila svirati violinu izvan zidina koncentracijskog logora, čime je uvelike riskirala uhićenje. S druge strane, pariška galeristkinja Jeanne Bucher, unatoč zabrani izlaganja modernističkih autora, čija su djela smatrana degeneracijom, izložila je Vasilija Kandinskog,⁴⁰ čime je pokazala otpor totalitarnoj rasnoj politici, ali i rigidnom

³⁷ Barbie je, među ostalim, zbog svoje brutalnosti bio poznat i po nadimku „mesar iz Lyona“.

³⁸ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

³⁹ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

⁴⁰ Vidi: <https://www.amazon.co.uk/Parisiennes-Women-Paris-Lived-Loved/dp/0297870971> (pristup: 29. svibnja 2017.)

shvaćanju moderne umjetnosti, koja je označena kao dekadencija, odnosno kao kvaritelj društva. Jedan od iznimnih primjera otpora jest onaj francuske glumice Drue Tartière, koja je nakon uhićenja podigla svoj kombinezon i pokazala njemačkom časniku menstrualnu krv koja joj se spuštala niz nogu, zahtijevajući pri tome čistu odjeću i higijenske uloške.⁴¹ Nakon toga zbunjeni je komandant dao dopuštenje njezinoj domaćici da joj donese tražene potrepštine. Međutim, ona je donijela i lažni liječnički nalaz u kojemu je pisalo kako Drue Tartière boluje od raka maternice. Kako bi se konačno oslobodila, a pri tome i dalje održavala navedenu opsjenu, Drue se namjerno izgladnjivala dovodeći se na rub života.

Uzimajući u obzir prethodno prikazan koncept važnosti pasivnog otpora te kako je on najčešće oblik otpora običnih građana, kao i premisu koju je iznio sovjetski etnograf Petr Bogatyrev, a prema kojoj moda pruža mogućnost semiotičkog tumačenja, u ovom će se dijelu rada predstaviti moda kao simbol pasivnog otpora u kontekstu supkulture *zazou*.

Naime: „Modno odjeveni i okićeni pojedinac svjesno šalje svojoj društvenoj okolini niz složenih i protuslovnih poruka“ poput isticanja želje za pripadnošću pojedinoj društvenoj grupi (Cvitan-Černelić, Bartlett, Tonči Vladislavljević, 2002: 19.). Na tragu navedenog tijekom povijesti su se pojavile mnoge grupe koje su svojim odijevanjem predstavljale pobunu protiv autoriteta.

Upravo u navedenom teorijskom okviru možemo analizirati pojavu francuske supkulturne grupe koja se javila 1940-ih godina pod nazivom *zazou*,⁴² a koja je predstavlja izraz protesta protiv dominantnog totalitarističkog društveno-političkog uređenja. Tu su supkulturu većinom činili mladi ljudi, u dobi između sedamnaest i dvadeset godina, koji su se razlikovali od tadašnje dominantne društvene struje u dvije kategorije – glazbi i modi.

Njihovo društveno djelovanje uvelike je bile nadahnuto jazz i swing glazbom. Sukladno tomu, vjeruje se i kako je cijela supkultura dobila ime prema pjesmi *Zah Zuh Zahgy*.⁴³ Jazz glazbu nacistički je režim, a slijedom toga i vichyjevski, smatrao degeneracijom.⁴⁴ Stoga je i samo slušanje takve vrste glazbe doživljavano kao subverzivno, odnosno antidržavno djelovanje. Tako je glazba zapravo predstavljala način izražavanja pasivnog otpora prema represivnom režimu. Navedena je glazba bila sporna iz dva razloga. Prvi se odnosio na to da su glavni predstavnici toga glazbenog smjera Afro-Amerikanci, a drugi da je jazz došao iz neprijateljskih Sjedinjenih Američkih Država. Stoga su kolaboracionističke novine *La Gerbe* 25. lipnja 1942. godine pisale kako država ima mnogo problema s iskorjenjivanjem američkog otrova, referirajući se pri tome na pripadnike *zazoua*.⁴⁵

Osim glazbe, pripadnice te supkulture koristile su i modu kao jezični znak s ciljem suprotstavljanja režimu. Njihovo djelovanje možemo proučavati u teorijskom okviru koji je navela Bartlett, prema kojoj moda uvelike izlazi iz polja

⁴¹ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

⁴² Zanimljivo je istaknuti još jednu modno-subverzivnu supkulturu koja je umnogome slična *zazou*, a riječ je o američkoj skupini *zoot* koja se također pojavila tijekom Drugog svjetskog rata te koristila odijevanje s ciljem dodatnog naglašavanje svoje različitosti u odnosu na ostatak društva. Zbog svog ekstravagantnog načina odijevanja (žene su nosile kratke suknje, dugačke kapute, tešku šminku) državne su ih vlasti optuživale za potkopavanje ratnih nastojanja. Mainstream mediji nastojali su ih pak povezati s nasiljem, bandama i sl. Potonje je vjerojatno bilo uzrokovano činjenicom da su većinu te supkulture činili Amerikanci meksičkog podrijetla. (Vidi: Alvarez, Luis. 2008. *The Power of Zoot: Youth Culture and Resistance During World War II*. University of California Press)

⁴³ Pjesmu je izvodio harlemski jazz glazbenik Cab Calloway koji se proslavio i pjesmom *Minnie the Moocher* koja je postala *soundtrack* ove kulture, a samim time i otpora vichyjevskom i nacističkom totalitarnom režimu. Vidi: „1940–1945: The Zazous“. Dostupno na: <https://libcom.org/history/1940-1945-the-zazous> (pristup: 24. svibnja 2017.)

⁴⁴ Dolaskom Hitlera na vlast 1933. godine proglašen je svojevrsan rat stranoj glazbi, tzv. *fremdländisch*, u sklopu čega je 1938. zabranjeno puštanje jazz na javnim mjestima.

⁴⁵ „Zazous: What punk culture meant in World War II France“. Dostupno na: <https://timeline.com/zazou-france-world-war-ii-9f26b36e0ee3> (pristup: 10. svibnja 2017.)

osobnog ukrašavanja u polje određenih teorijskih i moralnih zasada društva. Naime, pripadnici *zazoua* nosili su gotovo identičnu odjeću, neovisno o društvenoj klasi kojoj su pripadali. Tako su muškarci nosili šarene šalove, podsjećajući na dandije iz 19. stoljeća. Jedan je fašistički časopis ovako opisao „primjerka ove kulture: duga kosa do vrata, mali brkovi po uzoru na Clarka Gablea, visoke potpetice i sinkopiran hod“.⁴⁶

Žene su pak nosile dugu, većinom plavu kosu s uvojcima koja im je prekrivala ramena. Svojevrsan zaštitni znak bio je crveni ruž i sunčane naočale. Također su nosile predimenzionirane jakne i kratke naborane suknje te cipele s debelim drvenim potpeticama. Sukladno navedenom, moda je postala jezik bunta i otpora totalitarnom režimu jer je predstavljala opoziciju normiranim vrijednostima. Ovdje valja istaknuti činjenicu da su pripadnici supkulture na odijelima i haljinama nosili žutu zvijezdu na kojoj je pisalo *zazou*, u znak solidarnosti sa Židovima, što je ujedno bilo i određen oblik građanskog neposlušta.

Takvo je odijevanje predstavljalo ikonografiju otpora tadašnjem režimu. Potonje je bilo u direktnoj suprotnosti s režimom koji je proklamirao unificiranost i strogu disciplinu u svim aspektima života. Vichyjevski je režim bio fokusiran na mlade ljude, kojima je želio nametnuti stroge moralne zakone, što je pak bilo u diskrepanciji s načinom života spomenute supkulture. U prilog tezi kako je moda zapravo bila artikulacija bunta protiv totalitarnog režima svjedoči i činjenica da su tadašnje mladenačke organizacije, koje su pristale uz režim, *zazou* nazivale „modnim frikovima s porukom“.⁴⁷ Sukladno tomu, možemo zaključiti kako je ova vrsta supkulturizacije zapravo odgovor na monolitnu strukturu tadašnjeg francuskog totalitarnog sustava.

Međutim, najizraženiji oblik pasivnog otpora pripadnica supkulture *zazou* bila je kosa. Naime, francuske su vlasti 1942. godine izdale odredbu prema kojoj se kosa morala redovito šišati, a svi su frizerski saloni trebali skupljati kosu, koja se zatim upotrebljavala za izradu papuča i pulovera. Upravo zbog toga pripadnice pokreta počele su puštati dugu kosu, protestirajući tako protiv režima. Na tragu toga pristaše režima razvili su *credo* koji je glasio „Scalp the Zazous!“⁴⁸ S obzirom na činjenicu da je kosa postala simbol otpora, vlast je izdala naredbu o prisilnom šišanju. To je dovelo do proganjanja pripadnika *zazoua* na mjestima njihova okupljanja te do fizičkih obračuna. Takva se politika dodatno zaoštrila kada su vlasti u srpnju 1942. godine počele provoditi racije u restoranima koji su smatrani okupljalištima pripadnika te supkulture. Zanimljivo je da su pri tome režimske novine *Gringoire* posebno navele kako je policija stala na kraj „bespomoćnim djevojčicama koje obilaze kafiće i nose grudnjake na Champs-Élysées“.⁴⁹ Propagandni pamfleti prikazivali su u središnjem dijelu djevojku duge kose u kratkoj suknji, dok su oko nje pripiti muškarci od kojih neki na kapama nose zvijezde, a ispod njih su vreće s američkim dolarima. Tako se zapravo željelo prikazati žene u smislu zadovoljavanja njihove pohote. Sukladno tomu, žena je prikazana kao promiskuitetna bez osobite motivacije. Na tragu stvaranja rodne diskrepancije važno je naglasiti kako je ta varijanta francuskoga totalitarnog sustava velik naglasak stavila na „opadanja maskuliniteta“ kod mladih, što je zapravo rezultiralo time da rodna diskrepancija postane proklamirana državna politika. Razlog je tomu vjerojatno bila i izražena ženstvenost koja je bila definirana slikom „američke djevojke“, a koja je bila u potpunoj kontradikciji sa slikom majke koju je totalitarni režim pokušao normirati. Naime, žene su, kako je prethodno naglašeno, u okviru politike tradicionalizacije koju su režimi provodili trebale

⁴⁶ „1940–1045: The Zazous“. Dostupno na: <https://libcom.org/history/1940-1945-the-zazous> (pristup: 24. svibnja 2017.)

⁴⁷ „Zazous: What punk culture meant in World War II France“. Dostupno na: <https://timeline.com/zazou-france-world-war-ii-9f26b36e0ee3> (pristup: 10. svibnja 2017.)

⁴⁸ „Forties subculture: Zazou“. Dostupno na: <http://www.queensofvintage.com/forties-subculture-zazou/> (pristup: 19. svibanja 2017.)

⁴⁹ „Zazous: What punk culture meant in World War II France“. Dostupno na: <https://timeline.com/zazou-france-world-war-ii-9f26b36e0ee3> (pristup: 10. svibnja 2017.)

predstavljati *ideal majčinstava i obitelji*. Međutim, pripadnice spomenute supkulture nisu se uklapale u determinirajuće uloge. One su isticale svoju rodnu pripadnost, redefinirajući totalitarni narativ o ženi kao supruzi i majci. Samim time one su predstavljale opasnost za novopostavljeni poredak kojemu su rodno uvjetovani i jednodimenzionalni obrasci ponašanja bili posve imanentni. Zbog toga je ova supkultura postala režimski „neprijatelj broj jedan“, što upućuje i na važnost, ali i posve neopravdanu podcijenjenost pasivnog otpora totalitarnim režimima.

Mnoge su žene i izvan ove supkulture upravo putem mode iskazivale svoj otpor. Tako stanovita Yvette Farnoux, prisjećajući se svojih mladenačkih aktivnosti, ističe da je 11. studenoga 1940. godine, na Dan sjećanja (*Armistice Day*⁵⁰) šetala s trima prijateljicama po Champs-Élysées, a koje su bile odjevene u crvenu, bijelu i plavu suknju te su tako, simbolički odjevene u boje francuske zastave, pokazale svoje protivljenje totalitarnom režimu. Y. Farnoux ističe kako je zapravo bila riječ o poruci u smislu odanosti svojoj zemlji i njezinoj tradiciji koju je režim otuđio (Thurlow, 2013: 59).

I već spomenuta Anne Sebba u svojoj knjizi ističe kako su žene luksuzno odijevanje smatrale oblikom otpora.⁵¹ Naime, Francuskinje su modi tijekom rata pristupile kao načinu na koji su uspjele vratiti dio svoga ponosa, odbivši tako da ih okupator u potpunosti ponizi.⁵² To je zapravo na tragu premise koju iznosi Bartlett, a prema kojoj se moda još od 19. stoljeća počela koristiti kao otvorena i namjerna pobuna protiv vladajuće klase ili sustava vrijednosti, čime su zapravo Francuskinje u okviru otpora totalitarnom režimu potvrdile postojanje teze o uzajamnosti mode i društva.

Jednodimenzionalno prikazivanje rodno uvjetovanog otpora

Povodom objavljivanja knjige Anne Sebba, u jednom je osvrtu istaknuto kako je de Gaulle uvjetovao stvaranje narativa vezanog uz Pokret otpora ne želeći muškarce izvrnuti poniženju svrstavanjem uz bok njihovim suprugama i sestrama. Na tragu takvog shvaćanja došlo je do toga, kako je istaknuto u uvodu ovoga rada, da je od ukupno 1038 osoba koje su dobile najviše odlikovanje *Compagnons de la Libération*, u razdoblju između 1940. i 1946. godine samo šest žena dobilo to priznanje, od koje su četiri tada već preminule.⁵³ Vrlo je ilustrativan primjer i Henrija Frenaya, de Gaulleova suradnika, koji je nakon rata rekao ženama da napuste plaćene poslove i dopuste muškarcima da ponovno budu *chef de famille*.

Osim tako kreiranog narativa „odozgo“, kao i teze da je sekundarni položaj žene u društveno-političkoj sferi duboko ukorijenjen u francuskoj historiografiji, potonji narativ vjerojatno je uvjetovan i dugo održavanom slikom žena kao kolaboracionistkinja. Takva se slika djelomično održava još i danas. Naime, 2011. godine objavljena je knjiga francuskog autora Patricka Buissona *1940–1945: Erotic Years* u kojoj otkriva kako su se Francuskinje „veselile“ te „skakutale“ oko SS-ovih časnika, prikazujući slike na kojima žene koketiraju s njemačkim časnicima. Mnogi su ove prikaze interpretirali u smislu da se na fotografijama vidi kako žene „neprijatelju entuzijastično gledaju u oči kao da dočekuju saveznike koji će ih osloboditi“.⁵⁴

⁵⁰ Dan koji se odnosi na potpisivanje sporazuma između sila Antante i Njemačke nakon Prvog svjetskog rata.

⁵¹ Vidi: <https://www.amazon.co.uk/Parisiennes-Women-Paris-Lived-Loved/dp/0297870971> (pristup: 29. svibnja 2017.)

⁵² „How Haute Couture rescued war torn Paris“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/fashion/events/how-haute-couture-rescued-war-torn-paris/> (pristup: 2. lipnja 2017.)

Ovdje je zanimljivo istaknuti kako je francuska moda u vrijeme rata doživjela velik uspon. Naime, prema povjesničarki mode Dominique Veillon, na koju se Sebba poziva, zarada u industriji 1943. godine dosegla je 463 milijuna franaka, dok je 1941. godine iznosila samo 67 milijuna franaka.

(Vidi: Veillon, Dominique. 2002. *Fashion Under the Occupation*. Bloomsbury Academic,

⁵³ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

⁵⁴ „Erotic years expose French women frolicking with Nazis“. Dostupno na: <http://www.theaustralian.com.au/news/world/erotic-years-expose-french-women-frolicking-with-nazis/news-story/ce5f6860a5f88f2b95e73d09bdf6aab> (pristup: 15. svibnja 2017.)

Na tragu prethodno navedenog, takve su veze označene kao čin izdaje, što je rezultiralo odmazdom, a koja je pak označena kao „odmazda francuskih muškaraca“⁵⁵ u okviru koje su žene platile cijenu za *nacionalnu izdaju*. Nakon oslobođenja 1945. godine diljem Francuske na glavne trgove izvodile su se žene za koje se sumnjalo da su bile u „horizontalnoj kolaboraciji“, nakon čega bi im se gotovo ritualno i javno brijale glave.⁵⁶ Pri analizi takva postupanja većina je povjesničara do sada isticala određenu „seksualnu anksioznost“ koju je stvorila nacistička okupacija. Prema dostupnim podacima, od 1943. do početka 1946. godine otprilike 200.000 žena prošlo je taj oblik zlostavljanja⁵⁷ ili, kako to Kristine Stiles naziva, „kulturnu traumu“. Potonje je također dugo bilo posve zanemareno historiografsko područje. Tek se u novije vrijeme otkrivaju svjedočanstva i fotografije o toj vrsti kulturne traume koju su žene prolazile i nakon oslobođenja.⁵⁸ Ovdje je zanimljivo napomenuti obranu poznate glumice Léonie Marie Julie Bathiat koja je, osvrćući se na svoju vezu s kapetanom Luftwaffea Hansom Jürgenom Soehringom, rekla: „Moje je srce francusko, ali je tijelo internacionalno.“⁵⁹

Potrebno je primijetiti prisutnost dvostruko rodno uvjetovane diskursne paradigme. Naime, dok se s jedne strane izdaja gotovo isključivo promatra kroz prizmu „horizontalne suradnje“, otpor totalitarnom režimu lišen je rodne interpretacije. Odnosno, on je u potpunosti podvrgnut interpretaciji kako su francuski muškarci branili zemlju od okupatora. Na tom tragu, rodno uvjetovan doprinos Pokretu otpora bio je gotovo potpuno zanemaren. Taj dvostruki standard vladao je francuskim historiografskim korpusom sve do 2000-ih, kada dolazi do redefiniranja, među ostalim i zahvaljujući prethodno navedenim izdanjima.

Potonje je korišteno kao permanentni dokaz o rodno uvjetovanoj krivnji, koja je s ukorijenjenim i dominantnim maskulinitetom dovela do činjenice da se jedan aspekt sasvim parcijalno i proizvoljno analizirao i prezentirao. Zanimljivo se osvrnuti i na autoprezentaciju žena i njihovo viđenje svoje uloge u otporu totalitarnom režimu, a koje se nije mnogo razlikovalo od de Gaulleove verzije. Naime, pišući o nastanku svoje knjige, Sebba u jednom članku navodi kako je tijekom intervjua što ih je vodila sa ženama koje su pružale pasivni oblik otpora često čula kako same govore da nisu radile „ništa posebno“, „jednostavno su samo donosile pamflete“ ili su „djelovale kao kurirke“ na određenim mjestima.⁶⁰ Unutar takvog diskursa prihvatile su službene interpretacije Pokreta otpora te gotovo u potpunosti minorizirale vlastitu ulogu.

Unatoč navedenom, nakon završetka rata većina Francuskinja smatrala je kako dolazi novo doba u kojemu će napokon doći do rodne ravnopravnosti. Umjesto toga, navodi Sebba, rečeno im je da se vrate kući i nastave zapravo *igrati* svoju prijeratnu ulogu. Tako je potpuno ignoriran rodni aspekt otpora u Francuskoj. Naime, muškarcima se nastojalo vratiti poslove koje su tijekom rata obavljale njihove supruge, majke ili sestre. Država

⁵⁵ „Erotic years expose French women frolicking with Nazis“. Dostupno na: <http://www.theaustralian.com.au/news/world/erotic-years-expose-french-women-frolicking-with-nazis/news-story/ce5f6860a5f88f22b95e73d09bdf6aab> (pristup: 15. svibnja 2017.)

⁵⁶ Potonje možemo promatrati u okviru kulture traume, koju je analizira Kristine Stiles u eseju pod nazivom „Shaved Heads and Marked Bodies: Representations from Cultures of Trauma“. Navedena autorica ističe kako brijanje glave predstavlja različite elemente, od socijalnih do političkih, koji uvelike nadilaze puki vizualni kontekst. Tematizirajući tu vrstu dekonstrukcije tijela, a na tragu nekih francuskih feminističkih teoretičarki, Stiles navodi kako brijanje glave zapravo predstavlja poniženje kao i vizualnu manifestaciju maskuliniteta. (Vidi: „Shaved Heads and Marked Bodies: Representations from Cultures of Trauma“. Dostupno na: https://web.duke.edu/art/stiles/shaved_heads.html (pristup: 4. lipnja 2017.)

⁵⁷ „French female collaborator punished by having her head shaved to publicly mark her, 1944“. Dostupno na: <http://rarehistoricalphotos.com/french-female-collaborator-punished-head-shaved-publicly-mark-1944/> (pristup: 1. lipnja 2017.)

⁵⁸ Među ostalim, svjedočanstvo o tim događajima pružaju i fotografije slavnog Roberta Cape, kojega je časopis *Life* angažirao kako bi dokumentirao iskrcavanja na Normandiju.

⁵⁹ Smith, N. Geoffrey. 1996. *The Oxford History of World Cinema*. Oxford: Oxford University Press. Dostupno na: https://archive.org/stream/The_Oxford_History_Of_World_Cinema_Compact/The_Oxford_History_Of_World_Cinema_Compact_djvu.txt (pristup: 1. lipnja 2017.)

⁶⁰ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

je ponovno trebala žene u ulogama majki i supruga.⁶¹ Stoga se čak i putem medija poticalo žene da se vrate u *doba nevinosti i ženstvenosti*.

Trebalo je proći više od pola stoljeća da dođe do službenog redefiniranja narativa vezanog uz djelovanje francuskih borkinja. Također, sve su brojniji akademski članci, diplome i disertacije koji se bave tim pitanjem. Tu svakako valja istaknuti i rad Katherine Thurlow pod nazivom „Female Collaborators and Resisters in Vichy France: Individual Memory, Collective Image“ u kojemu je analizirala motivaciju za suradnju s totalitarnim režimom kao i upotrebu rodnog identiteta u mobilizaciji otpora navedenom režimu. Laëtitia Marguerite Krisel bavi se pak fenomenom kažnjavanja „horizontalne kolaboracije“, odnosno njezinom rodno uvjetovanom primjenom. Velik doprinos redefiniranju dosadašnjeg narativa koji je kreirao Charles de Gaulle dao je bivši francuski predsjednik François Hollande najavivši u veljači 2014. godine kako će se pepeo dviju francuskih borkinja Pokreta otpora, Germaine Tillion i Geneviève de Gaulle, prenijeti u Panthéon.⁶² Na tom tragu 2014. godine pokrenuta je i javna rasprava u Senatu o ulozi žena u Pokretu otpora s ciljem konačnog odavanja priznanja ženama koje su se oduprle totalitarnom režimu.

Zaključak ili ženska lica otpora

Kada se govori o različitim oblicima otpora totalitarnim režimima, primat se gotovo u većini slučajeva daje isključivo oružanom obliku protivljenja ili iskazivanja nezadovoljstva dominantnom društveno-političkom situacijom. U navedenom kontekstu takav pristup uvelike simplificira pitanje definiranja samog otpora. Naime, primjenjujući tako uzak prostor definiranja otpora, ignorira se cijeli dijapazon različitih drugih oblika otpora, od distribucije ilegalnog materijala do nošenja zabranjene odjeće ili kršenja ostalih zabrana koje su imanentne svakom totalitarnom sustavu.

U okviru te paradigme upravo pitanje rodno uvjetovanog otpora biva marginalizirano te naposljetku i potpuno ignorirano u historiografskom smislu. Potonja se teza očituje i u okviru Pokreta otpora u Francuskoj, unutar kojega je politikom „odozgo“ kreiran narativ koji u potpunosti ignorira doprinos žena. To je omogućilo stvaranje jednoobrazne interpretacije o ulozi žena u pokretu. Dok su s jedne strane ignorirane u smislu doprinosa otporu protiv totalitarnog sustava, s druge su strane izrazito stigmatizirane kao kolaboracionistkinje. Tako dvostruko uvjetovan narativ ne pridonosi izgradnji vjerodostojne historiografske slike o ulozi žena u samom Pokretu otpora niti o njihovoj motivaciji, bilo da se ona veže uz otpor, bilo uz kolaboraciju.

Također je potrebno istaknuti kako potonje uvjetuje potpuno zanemarivanje niza akcija koje su poduzele, a koje se itekako mogu normirati kao subverzivna djelatnost. U tom kontekstu možemo analizirati pasivni otpor, poput nošenja određene odjeće, što se posebno očituje u supkulturi *zazou*. Sukladno navedenom, ne samo da dosadašnji dominantan, rodno isključiv narativ ignorira postojanje otpora žena, nego time u potpunosti ignorira i niz ostalih itekako potentnih aspekata proučavanja same naravi otpora.

Potrebno je istaknuti i činjenicu kako je upravo u Francuskoj profesorica Carol Mann osnovala organizaciju *Women in War* koja se fokusira na otpor koji žene pružaju u ratnim zonama, definirajući pri tome otpor kao svaki oblik pokušaja *normalnog* funkcioniranja u ratnim uvjetima. U

⁶¹ „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)

⁶² Diamond, Hanna. 2014. „70 years after D-Day, women of the French Resistance are finally being recognised“. Dostupno na: <http://theconversation.com/70-years-after-d-day-women-of-the-french-resistance-are-finally-being-recognised-27598> (pristup: 2. lipnja 2017.)
Odnosi se na mauzolej u kojemu su pokopani najugledniji francuski građani.

tom kontekstu, organizacija teži redefiniranju otpora kroz svakodnevnu borbu žena tijekom rata. Stoga se otpor pokušava definirati u iznimno širokom dijapazonu, od brige za obitelj do direktnih oružanih akcija.

Važnost reinterpretacije Francuskog pokreta otpora iznimno je važna u suvremenom kontekstu jer, kako je naveo i Stéphane Hessel u svojoj knjizi *Pobunite se*, upravo načela koja su proizašla iz Francuskog pokreta otpora potrebna su danas više nego ikad prije (Hessel, 2011: 13–15). Međutim, ako postoji određena diskrepancija u njegovu shvaćanju u odnosu na stvarnu situaciju koja se dogodila, postavlja se pitanje koliko su načela o kojima Hessel govori zaista stvarna ili u krajnjem slučaju progresivna.

Možemo zaključiti da itekako postoji potreba za redefiniranjem Pokreta otpora, ne samo u kontekstu njegovih različitih vrsta i formi nego i niza drugih oblika otpora. Upravo su na tom tragu važna istraživanja koja su se u Francuskoj pojavila posljednjih godina, a koja se pak suprotstavljaju ustaljenom historiografskom prikazu žena kao pukih objekata društveno-političkih zbivanja.

LITERATURA

- Alvarez, Luis. 2008. *The Power of Zoot: Youth Culture and Resistance During World War II*. University of California Press
- Atwood, Kathryn, 2103. *Women Heroes of World War II. 26 Stories of Espionage, Sabotage, Resistance, and Rescue (Women of Action)*. Chicago: Chicago Review Press
- Arendt, Hannah. 1996. *Totalitarizam*. Zagreb: Politička kultura
- Cvitan-Černelić, Mirna; Bartlett, Djurdja; Tonči Vladislavljević, Ante. 2002. *Moda. Povijest, sociologija i teorija mode*. Zagreb: Školska knjiga.
- Diamond, Hanna, 1999. *Women and the Second War in France 1939–1948: Choices and Constraints*.
- Dobie, S. Kathryn; Lang, Eleanor, 2003. *Her War: American Women in WWII*. New York/Shanghai: iUniverse, Inc
- Drake, David. 2015. *Paris at War: 1939–1944*. Cambridge i Boston: Harvard University Press.
- Fogg, L. Shannon. 2009. *The Politics of Everyday Life in Vichy France: Foreigners, Undesirables, and Strangers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gildea, Robert. 2015. *Fighters in the Shadows. A New History of the French Resistance*. London: Faber & Moses.
- Goldberg Moses, Claire. 1985. *French Feminism in the 19th Century*. New York: Suny Press aber Non-Fiction.
- Hessel, Stéphane (2011). *Engagez-vous !*, Entretiens avec Gilles Vanderpooten, Editions de l'Aube, France, 2011
- Muel-Dreyfus, Francine. 2001. *Vichy and the Eternal Feminine. A Contribution to a Political Sociology of Gender*. Durham i London: Duke University Press.
- Jackson, Julian. 2001. *France The Dark Years: 1940–1944*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Ograjšek Gorenjak, Ida. 2014. *Opasne iluzije: rodni stereotipi u međuratnoj Jugoslaviji*. Zagreb: Srednja Europa.
- Payne G., Stanley. 1995. *A History of Fascism, 1914–1945*. Madison: University of Wisconsin.

- Powers S., Roger; Voge B., William; Bond, Douglas; Christopher Kruegler. 1997. *Protest, Power, and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT-UP to Women's Suffrage*. New York i London: Routledge.
- Ramea, Marie. 2008. *Des femmes en résistance*. Pariz: Editions Autrement.
- 50MINUTES.COM, 2017. *World War II. The Resistance: The Fight for Freedom in Occupied Europe*. 50MINUTES.COM
- Sebba, Anne. 2017. *Les Parisiennes: How the Women of Paris Lived, Loved and Died in the 1940s*. London: W&N.
- Skupina autora. 2008. *Povijest. Predvečerje rata i Drugi svjetski rat (1936.–1945.)*. knj. 17., Zagreb: Jutarnji list, str. 339.
- Veillon, Dominique. 2002. *Fashion Under the Occupation*. Bloomsbury Academic Press.
- Vica Balen, Marija. 2008. *Bili smo idealisti...* Zagreb: Disput.
- Zander, Patrick G. 2017. *Hidden Armies of the Second World War. World War II Resistance Movements*. Santa Barbara: ABC CLIO

Članci

- Laska, Vera. 1993. „Resistance“ (u: *Different Voices: Women and the Holocaust*; ur: Carl Rittner i John K. Roth). St. Paul: Paragon House.
- Thébaud, Françoise. 2007. „Writing Women's and Gender History in France“. *Journal of Women's History* 19, The Johns Hopkins University Press.

Internetski izvori

- „A Remarkable Story of French Resistance: The Silence of the Sea“. Dostupno na: <https://americangirlsartclubinparis.com/2014/07/04/a-remarkable-story-of-french-resistance-the-silence-of-the-sea/> (pristup: 12. svibnja 2017.)
- Diamond, Hanna. 2014. „70 years after D-Day, women of the French Resistance are finally being recognised“. Dostupno na: <http://theconversation.com/70-years-after-d-day-women-of-the-french-resistance-are-finally-being-recognised-27598> (pristup: 2. lipnja 2017.)
- „Erotic years expose French women frolicking with Nazis“. Dostupno na: <http://www.theaustralian.com.au/news/world/erotic-years-expose-french-women-frolicking-with-nazis/news-story/ce5f6860a5f88f22b95e73d09bdf6aab> (pristup: 15. svibnja 2017.)
- Fighters in the Shadows by Robert Gildea – review: the complicated truth about the French resistance. Dostupno na: <https://www.theguardian.com/books/2015/aug/19/fighters-in-the-shadows-robert-gildea-review> (pristup 17. rujna 2017.)
- „Forties subculture: Zazou“. Dostupno na: <http://www.queensofvintage.com/forties-subculture-zazou/> (pristup: 19. svibnja 2017.)
- „French female collaborator punished by having her head shaved to publicly mark her, 1944“. Dostupno na: <http://rarehistoricalphotos.com/french-female-collaborator-punished-head-shaved-publicly-mark-1944/> (pristup: 1. lipnja 2017.)
- <https://www.amazon.co.uk/Parisiennes-Women-Paris-Lived-Loved/dp/0297870971> (pristup: 29. svibnja 2017.)
- „How Haute Couture rescue war torn Paris“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/fashion/events/how-haute-couture-rescued-war-torn-paris/> (pristup: 2. lipnja 2017.)
- Krisel, Laëticia Marguerite. 2016. *Les Femmes Tondues: Understanding Gender Relations in Vichy France*. Dostupno na: http://wescholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2707&context=etd_hon_theses (pristup: 22. travnja 2017.)
- Kruml, Erin. „Into Silence: Feminism Under the Third Reich“. Dostupno na: http://cas.loyno.edu/sites/chn.loyno.edu/files/Into%20Silence_Feminism%20Under%20the%20Third%20Reich.pdf (pristup: 22. IX. 2017.)
- Pugh, Martin. „Woman's Movement“. Dostupno na: <http://www.historytoday.com/martin-pugh/womens-movement> (pristup: 16. svibnja 2017.)

- Review of *Women and the Second War in France 1939–1948: Choices and Constraints*. Dostupno na: <http://www.history.ac.uk/reviews/review/148> (pristup 15. svibnja 2017.)
- „Shaved Heads and Marked Bodies: Representations from Cultures of Trauma“. Dostupno na: https://web.duke.edu/art/stiles/shaved_heads.html (pristup: 4. lipnja 2017.)
- Smith, N. Geoffrey. 1996. *The Oxford history of World Cinema*. Oxford University Press. Oxford. Dostupno na: https://archive.org/stream/The_Oxford_History_Of_World_Cinema_Compact/The_Oxford_History_Of_World_Cinema_Compact_djvu.txt (pristup: 1. lipnja 2017.)
- „Sophie Marceau’s new film sparks resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1581142/Sophie-Marceau-new-film-sparks-resistance.html> (pristup: 2. lipnja 2017.)
- „The forgotten women of the French resistance“. Dostupno na: <http://www.telegraph.co.uk/books/what-to-read/the-forgotten-women-of-the-french-resistance/> (pristup: 12. svibnja 2017.)
- Thurlow, Katherine. 2013. „*Female Collaborators and Resisters in Vichy France: Individual Memory, Collective Image*“. Dostupno na: http://etd.fcla.edu/CF/CFH0004482/Thurlow_Katherine_M_201308_BA.pdf (pristup: 22. lipnja 2017.)
- „Zazous: What punk culture meant in World War II France“. Dostupno na: <https://timeline.com/zazou-france-world-war-ii-9f26b36e0ee3> (pristup: 10. svibnja 2017.)
- „When Beauty Was a Duty“. Dostupno na: <http://www.nytimes.com/1991/02/08/arts/when-beauty-was-a-duty.html?pagewanted=all>, (pristup: 3. lipnja 2017.)
- „Women Soldiers of the Polish Home Army“, dostupno na: <http://www.polishresistance-ak.org/12%20Article.htm> (pristup 22. svibnja 2017.)
- „1940–1045: The Zazous“. Dostupno na: <https://libcom.org/history/1940-1945-the-zazous> (pristup: 24. svibnja 2017.)

SUMMARY

Reappraisal of the Representations of the Resistance Movement or Women’s Confrontation with the Totalitarianism of Fascist France

Although the French resistance movement (*La Résistance*) achieved almost a cult status in terms of fighting the totalitarian Nazi regime in the anti-fascist narrative, a gender conditioned contribution to its success has been placed on the margins of history. It is only lately that the gender aspect of the French resistance movement has been given proper attention in research carried out by Anne Sebba, who has shed some light on how the women of Paris stood up to the totalitarian regime of Vichy France. Within this context the aim of the paper is to analyse the redefinition of the existing historiographic narrative related to gender aspect. The theoretical framework is based on the assumption of Vera Laska, who points out that resistance is a broad term encompassing a wide range of activities, from passive resistance to guerrilla warfare. This resistance is partially placed within the context of the subculture known as *Zazou*, which was extremely popular during the war time era in Paris, and whose followers were referred to as “egotistical and Judeo-Gaullist shirkers” by the totalitarian regime.

Key words:

Resistance movement, France, passive resistance, gender aspect, fashion as subversion, “horizontal collaboration”, *zazou*

TRANSFORMATIVNOST MITOVA O REPRODUKCIJI I SLOBODA UMIRANJA

Dorotea Šušak

Akademija dramske umjetnosti

Izvorni znanstveni članak

Sažetak >

Baveći se dramama Lade Kaštelan, tekst pokušava progovoriti o određenim kulturnim pojavnostima totalitarnih tendencija. Drama *Posljednja karika* ovdje služi kao izvor kulturne kritike „obiteljaškog“ nasilja, ali i kao dijagnostički mehanizam analize društvenih dinamika. Riječ je o pojavama poput raznorodnih oblika totalitarne represije nad ženskim (tijelom), kulta majčinstva, fašizma obitelji i konzervativne revolucije. Rad se posebno usredotočuje na pitanje abortusa i samoubojstva, kao i na pitanje metafizičke razine odluke o ne-prokreaciji te suicida kao njegova pragmatičnog razrješenja. Kao posljedica nekoliko slojeva strukturalističke analize drame, rad ekstrapolira opreke preuzimanja i prihvaćanja kao povode i eventualne mehanizme društvenoga aktivizma.

Ključne riječi >

Lada Kaštelan, *Posljednja karika*, totalitarne tendencije i totalitarnost, abortus, repetitivna obrazičnost sustava, kult obitelji, mit o reprodukciji, majčinstvo, prihvaćanje reproduktivne odgovornosti, sloboda umiranja

Hrvatske postmodernističke tendencije i suvremenu dramsku produkciju gotovo je nemoguće opisivati a da se ne spomene Lada Kaštelan i njezin autorski opus.¹ Drama *Posljednja karika* te autorice praižvedbu doživljava 31. listopada 1994. godine u Dramskom kazalištu Gavella u režiji Ivce Kunčevića te se od tada može pohvaliti nizom inscenacija i nagrada.

Pogledamo li izdavačku povijest djela, *Posljednja karika* objavljena je i u zbirci *Četiri drame*, s dramama *A tek se vjenčali*, *Adagio* te *Giga i njezini*. Iako raznovrsna i bogata, motivika autoričina opusa obiluje zajedničkim polazištima: mislim na teme ženskog iskustva, smrti i rađanja kao nešto što autorica višestruko izlaže, obrađuje i problematizira. Smrt, kao i nadrealna oživotvorenost umrlih ili ubijenih, prisutna je kako u *Posljednjoj karici* tako i u drami *A tek se vjenčali*. Motiv preljuba i bivanja prevarenom postojan je i u dramama *Posljednja karika*, *A tek se vjenčali* te *Adagio*. Motiv ženske reprodukcije, nastajanja života, abortusa i majčinstva, osim u *Posljednjoj karici* postoji i u drami *Prije sna*. Utoliko je mnoge od navedenih motiva moguće čitati i na razini cijeloga autoričina opusa, no ovdje to primarno činim kroz dramu *Posljednja karika*.

II.

Drama počinje svojevrsnom obrednošću zazivanja irealnog, nadnaravnog, metafizičkog. Gotovo pa podsjećajući na invokaciju u antičkom smislu, lik „Ona“ pokušava stupiti u kontakt bilo s dubinskom „ja“, bilo s nečim što bismo mogli prozvati onostranim posrednikom ili naprosto blizinom smrti. Smrt je ovdje u funkciji svojevrsnog medijatora. Ritual/zaziv počinje riječima: „Želim biti zadnja karika u lancu. / Želim biti zadnja karika u lancu. / Želim biti zadnja karika u lancu. / Jesam li tu rečenicu negdje čula? / Ili nisam /... / Želim bi-ti za-dnja ka-ri-ka-u la-ncu. / Dvanaest slogova. / Počnu ravnomjerno pa malo posrnu. Onda se smire.“ Riječ je o ritmičnom, duboko poetičnom monologu protagonistice koja već na samome početku prvoga prizora otkriva svoj temeljni poriv i potrebu. Potrebu da naruši društvenoočekivanu ulogu žene i majke. Potrebu da dokine obvezatnost prokreacije, očekivanje nastavljanja vrste i daljnjeg širenja nasljedstva (intimnog, privatnog i javnog). Potrebu i da se, u krajnjoj liniji, autoindividualizira. Živi zbog i za sebe, a ne za svoje potomke. Ili da bude, doslovno govoreći, „posljednja karika u lancu“. Netko tko ne dolazi prvi, ali svakako odlazi kao posljednji. I time stječe svojevrsnu utjehu o kakvom-takvom razrješenju manjka životnoga smisla. Nakon protagonističina uvodnog monologa, na sceni se pojavljuje i lik „služavke“. To je lik koji predstavlja rezultantu protagonističina zaziva i koji posreduje između realnog i irealnog u drami. Bez obzira na to doživljavamo li lik „služavke“ kao utjelovljenje smrti ili kao protagonističino svojevrsno psihoterapijsko pristupanje nesvjesnom, lik „služavke“ jest onaj koji psihodramski utjelovljuje katarzičan susret protagonistice i njezinih ženskih prethodnica te čini centralni motiv drame.

III.

„Nova će egzistencija manifestirati i opravdati njezinu vlastitu egzistenciju, zato je ponosna. Ali također se osjeća i kao igračka mračnih sila, naguruje se s njom, napadaju je...“ (Beauvoir, 2016: 535). Navedenom citatu dodala bih još samo kako osim buduće generacije koja nastaje i time idejno opravdava naše trenutačno postojanje, jednako tako i ona generacija koja prethodi nama samima traje kao dio svojevrsne legitimacije našega bivanja. Navedeno je, barem iz subjektivne perspektive, vrlo upitno u sekularnom smislu jer ako je doista tako (ako to prihvatimo kao svoju istinu), individui se već i prije njezine egzistencije uzima ikakva realna autonomija ili sloboda djelovanja. I upravo tu spoznajemo doživljavamo početnim ishodištem problema

¹ Relevantnost autoričina opusa ogleda se, među ostalim, i u pozornosti koju razni teoretičari i kritičari književnosti i izvedbenih umjetnosti poklanjaju njezinim djelima. Leo Rafolt uvrštava Ladu Kaštelan u svoju *Antologiju suvremene hrvatske drame*; Nataša Govedić o njoj progovara kroz pitanje analize ženskog moranja i htijenja u poglavlju svoje knjige *Strasti, kondicionali*; Tijana Pavliček u autoričinu opusu istražuje intimno, irealno i ironijsko u okviru svoje doktorske disertacije itd.

drame. Problema koji protagonistica shvaća toliko duboko egzistencijalnim i životno odlučujućim da ga komunicira kao apsolutni inhibitor vlastitosti/sebstva. Shvaća ga povodom za radikalno, za ekstremno, za samoubojstvo. Nećime s čim se ne može živjeti pa je potencijalno bolje i ne živjeti. Identificirano ishodište problema kreira i razlog zbog kojeg je protagonistici iznimno važno prirediti susret sa svojim prethodnicama i spoznati sve ono što joj ostaje skriveno ako svoj identitet unutar odnosa reducira isključivo na okvir kćeri ili unuke. Susret generacija triju žena, imenovanih kao „Baka“, „Majka“ i „Ona“, više je od pukoga susreta protagonistice sa svojom majkom i bakom. To je susret koji posjeduje gotovo pa inherentnu sentimentalnost, ali to je i susret triju generacija žena koje svojim životima i osobnim putanjama nadilaze identitete nastavljača nasljedstva ili genske kategorije odnosa majka-kći. Priređivanje transgeneracijskog susreta, korak dalje, nije ni samo susret triju žena nego i susret trojice muškaraca. I bez obzira na to što muškarci ovdje, u smislu funkcije likova, egzistiraju više zbog žena i portretiranja njihova međusobnog odnosa negoli zbog sebe samih, oni (majčin i njezin ljubavnik te bakin muž) postaju itekako značajni u smislu prokazivanja pozadinsko-ideoloških pozicija i njihovih eventualnih cirkularnosti, odnosno neprekinuto kružnog slijeda u kakvima se one tijekom obiteljske i opće ljudske povijesti pojavljuju.

IV.

Obzirom na to kako se sve tri generacije promatraju u ideološki prijepornim i izrazito turbulentnim razdobljima globalne, jugoslavenske te hrvatske povijesti, važno je naznačiti i tu razinu drame koja preispituje i problematiku sustavne binarne polarizacije i njene vjekovne neuspješnosti. Budući da tijekom susreta sve tri žene imaju 36 godina, generacija bake i njezina muža stiže nam iz 1944., generacija majke i njezina ljubavnika iz 1972., dok se generacija protagonistice i njezina ljubavnika nalazi u 1994. godini, koju uzimamo i kao trenutak odvijanja same radnje drame, odnosno kao sadašnjost. Dakle, bavimo se generacijama koje vrhunac svojih zrelih života proživljavaju usred prijelomnih momenata: Drugog svjetskog rata, Hrvatskoga proljeća i Domovinskoga rata. Sukus političko-ideološke rasprave koju protagonisti gotovo pa namjerno izbjegavaju (igrajući igru) iscrpljuje se ponajviše u sljedećoj replici „Majke“:

Dosadno! Dosadno! Stalno jedno te isto! Jedno te isto! Uvijek netko nekoga u ime nečega što zapravo nije to nego nešto sasvim drugo a kad misliš da je ovako onda se pokaže da je onako a pravi razlog je ustvari ovo a ne ono, što su ionako svi znali, pa se sada oni koji su rekli prave da nisu a oni koji nisu da jesu i svi se čude kako su se to preokrenuli, pogotovo oni koji su se najviše preokrenuli, a onda to iskoriste jedni, pa izgube moć, pa to opet iskoriste oni drugi, i onda opet ispočetka i tako stalno.

Navedeni citat prokazuje utege ideološko-političkih cirkularnosti i posljedice koje se ogledaju u društvenoj akraziji i traumatičnom kolektivnog beznađa. No, smatrajući kako citat (kao i cijela drama) ipak posjeduje i suznačje u smislu nijansiranosti i kako ne završava potpunom (auto)pasivizacijom ni relativizacijom stavova svojih protagonista, valja razmotriti i druge značenjske razine. Prije svega, neuralgične točke koje čine protagonističinu motivaciju (koja je u krajnjoj liniji i povod njezinih suicidalnih razmišljanja, pa i dramskog upričljenja transgeneracijskog susreta) nadilaze razinu političko-kuloarskih momenata, ulazeći u njihovu dubinsku strukturu i ekstrapolirajući probleme čije bi izjednačavanje s idejom o običajnoj cirkularnosti svake politike i svakoga življenja bilo tek neoprezna simplifikacija. Problemi koje rastvara drama puno su sofisticiraniji, a kultura straha koja ih osigurava i perpetuira mnogo složenija te je nije odviše preporučljivo podcjenjivati. Riječ je o kulturi straha koja se ogleda u raznovrsnim totalitarnim represijama koje se na pripadnike zajednice provode institucionalnim terorom, ali i putem zajednice same. Kada govorim o oblicima „totalitarnih represija“, tada se valja pozvati i na poziciju iz koje o spomenutima govorim. Prošlo je više od 66 godina od prvog izdanja knjige

Izvori totalitarizma Hannah Arendt. Temeljni protagonisti autoričine stvarnosti (na račun kojih je, među ostalim, gradila i vlastite spoznaje iznesene u knjizi), kao što su Hitler, Staljin, Mao Ce-tung i njihovi pomoćnici, odavno su mrtvi. No, totalitarizam ili, bolje rečeno, ono što bih nazvala totalitarnošću, na način na koji ga objašnjava Arendt, suvereno i gotovo neokrnjeno egzistira i danas. Analizom različitih historijskih vizura (antisemitizma, imperijalizma te u konačnici totalitarizma), Arendt analizira elemente različitih totalitarnih okvira, radeći vrlo jasnu distinkciju totalitarizma u odnosu na oblike autokratske vladavine. Utemeljujući tezu o tome kako ljudska prava unutar nacionalnih država ponajviše ovise o političkom statusu čovjeka, relevantno je i sljedeće:

U devetom, završnom poglavlju drugog dijela, pod nazivom Propadanje nacionalne države i kraj prava čovjeka Arendt naime primjećuje ispraznost dominantnog diskursa o ljudskim pravima prema kojem bi ljudsko biće lišeno svog političkog statusa trebalo – prema implikacijama urođenih i neotuđivih prava čovjeka „propisanih“ deklaracijama o općim pravima čovjeka – biti zaštićeno. No, kroz povijest se pokazalo da je slučaj u takvim situacijama, odnosno kod takvih ljudi, potpuno drugačiji. „Čini se“, zaključuje Arendt, „da čovjek koji nije ništa drugo do čovjek gubi upravo one osobine zbog kojih ga drugi ljudi mogu tretirati kao svojega bližnjeg“. (Ivanović, 2015: 2)

Tako shvaćen teror kao sredstvo vladavine koje se ne iscrpljuje u okviru određene historijske mašinerije i sistema, objašnjava i određene suvremene dinamike koje rađaju različite oblike snažnih totalitarnih represija. Konkretno, riječ je o represijama poput institucionalnog osiguravanja uspješnosti mitskih i gotovo ontoloških dimenzija socijalno strogo uvjetovanih pojavnosti, kao što su kategorije obitelji, heteronormativnih uzusa, braka, majčinstva, obvezatnosti reprodukcije, patrijarhata, nacionalne usmjerenosti, koherentne i nepolemične propagande, ideologije itd.

Takve se fikcije osiguravaju legislativnim osnažiteljima, a njihovo kršenje vrlo često (također zakonski) prohibira i/ili sankcionira. S vremenom i zajednica kreće pružati odgovor prilagodbe, a koji najčešće rezultira posvećenim služenjem i podčinjenošću pa se teror širi i na područje pounutrenja (kao važan element svake totalitarne represije koja uživa povjerenje svoje zajednice preko platforme kulture straha). S ciljem razlaganja danih pojavnosti iz vizure drame, sugeriram sljedeće strukturalističke pristupe za koje držim kako pružaju dodatne uvide u samu funkcijsku dinamiku ove drame, odnosno u njezinu društvenost.

V.

Samom analizom funkcijske strukture drame moguće je svjedočiti o prilično minucioznoj pažnji autorice koja svoje likove gradi linijski mnogostruko, konfrontirajući ih kako sa psihološkim, društvenim i egzistencijalno-općeljudskim okvirima, tako i s njima samima. Moguće je također zaključiti kako je volja likova u drami dominantno organizirana poput svojevrsne mreže kolektivne pomoći. Iz moje perspektive, riječ je o tkanju koje svaki prizor gradi stavljajući jednu ženu u poziciju potrebe za razrješavanjem vlastitoga problema i dajući joj za to ne samo adekvatan prostor nego i aktivnu pomoć drugih likova. Likova koji individualni cilj pojedine žene („Majke“, „Bake“ te „Nje“) procesom prorade i pounutrenja pretvaraju u kolektivni cilj. U tim se trenucima liku daje prostor zauzimanja funkcije „lava“ ili nosivog subjekta, koji motivacijski osnaženo otvara vlastitu traumu ili aktivni problem, izlažući ga likovima i prožimajući ga s njihovim vizurama i potencijalima. U tim trenucima većina preostalih likova postupno prelazi u funkciju „mjeseća“ ili pomagača, dajući tako fokalizatoru prizora podršku u procesu suočavanja. Pojedini likovi katkad odlaze i korak dalje te prelaze u funkciju „zemlje“ (primaoca nekog dobra) kako bi drugom liku ne samo pomogli u procesu suočavanja već i preuzeli dio njegova tereta. Upravo u

procesu prožimanja lik dolazi i do svojevrsnog raz-rješenja ili prihvaćajućeg mira koji ovdje preuzima ulogu katarze. Pa tako nakon ekspozicije okvira drame u prizoru *Postavljanje stola*, u sljedećem prizoru pod naslovom *Uz aperitiv* prostor suočavanja pripada majci. Prostor prizora *Večera* pripada teretu bake, dok prostor posljednjega prizora *Poslije* pripada protagonistici, odnosno liku „Ona“.

Riječ je, dakle, o svojevrsnom transgeneracijskom pomilovanju, odnosno isklupljenju. Ne u smislu otpuštanja ikakve krivnje, nego u smislu pomirbe i prihvaćanja svega onoga što se dogodilo i što je bilo nužno pretrpjeti, svejedno shvaća li to pojedinac individualnim, samostalno kreiranim utegom ili ciklično/sudbinski neumoljivim tokom životnih zbivanja. O tome svjedoči i proces promjene funkcije protagonistice, koja ostaje osamljena u prvom i u posljednjem strukturnom prizoru te koja također prelazi iz funkcije „lava“ u funkciju „mjeseca“, završavajući dramu ovim monologom:

Sve je kako jest i bit će kako mora biti. / Kad god da mi dođeš, bit ćeš dobrodošla. / Samo, ne sada. / Ne još. / Još malo. / Kad god da mi do-đeš bit ćeš do-bro-do-šla. / Dvanaest slogova, opet. / Novi život sada nastaje u meni. / No-vi ži-vot sa-da na-staje u me-ni. / Gle, to je dvanaesterac. / Opet dvanaest slogova. / Dva po dva, pa posrnu, pa se usprave. / Tri puta dvanaest je trideset šest. / Red postoji, ali kao da ga i nema. / Novi život sada / nastaje u meni. / Novi život sada / nastaje u meni. / U lancu. / Obična karika. / I to je dobro. / Dobro. / Dobro je. (Kaštelan, 1997: 116)

Iz vizure greimasovske analize djela (koja uključuje govor iz pozicije aktantske rečenice te semantičkih četverokuta), pokušala sam se voditi idejom maksimalne arbitracije u smislu zauzimanja svojevrsne ptičje perspektive u odnosu na likove i njihovu psihološku, društvenu te općevrijednosnu vizuru. Utoliko je najarbitrarnija ravan mog aktantskog modela poziciju subjekta pripojila svim onim pojedincima koje bismo mogli prozvati društvenim nezadovoljnicima (odnosno nezadovoljnicima zajednice), a koji iz različitih poriva (dominantno ekstrinzično formiranih i poslanih iz društva ili šire govoreći ljudske zajednice) kao svoje željeno dobro (objekt) traže neki oblik spoznaje i posljedične promjene, odnosno, radikalnije govoreći, revolucionarnog obrata. I to ponajprije obrata u smislu propitivanja i eventualne promjene dominantnog sistema vrijednosti (najčešće dogmatski doživljavanog) koji i jest njihov najveći protivnik. Dakako, njihovi su pomagači svi predstavnici osviještenog dijela društvene zajednice, svojevrsna gerila i društveni, ne nužno odmetnici, ali svakako devijantni i ne-normalni, odnosno oni koji zaobilaze klasifikaciju prosjeka i prosječnosti te se, dapače, njoj i opiru.

I aktantske rečenice, rađene po greimasovskome modelu, vrlo su snažni indikatori vrijednosne pozadine i iskoraka kakav je prisutan u drami *Posljednja karika*. Jer doista, riječ je o protagonistici i cijeloj plejadi likova koji se (svatko u svom povijesnom trenutku egzistencije) konfrontiraju s dominantnim društvenim narativom, odnosno ideologijom kojoj istovremeno i pripadaju i protiv koje se bore. Riječ je o vrijednosnim pozicijama zbog kojih mijenjaju i svoju sadašnjost, ali i fikcionaliziraju prošlost. Pokatkad čak i vrlo svjesno gube živote. No, paralelno je i konzistentno prisutno prokliznuće, odnosno nezarasli šav između njih i njihovih trauma koje je prisilnim gnječenjima uzrokovala zajednica. I upravo je to prokliznuće i taj nezarasli šav ujedno i glavni vrijednosni motiv traganja za promjenom ili barem isklupljenjem sebe samih, odnosno opraštanja samima sebi.

Analizom drame zaključujem kako je dubinska struktura vrijednosnih opreka dominantno koncentrirana u dijalektici polarizacije između progresivnosti nasuprot cikličnosti (u smislu zatvorenoga kruga neproaktivne stalnosti) te reda, odnosno linearnosti nasuprot entropiji, odnosno kaosu. Izuzev polarizacije kao takve, ono što semantički četverokut

samom svojom građom inherentno zahtijeva jest i proučavanje prostora koji egzistira na putu od jedne polarizirane točke ka drugoj, njezinoj suprotnosti. Upravo te „sredine“ potencijalno su i najpotentnije za mnogostrukost analitičkih interpretacija.

Prvo ću se koncentrirati na opreku „progresivnosti“ u odnosu na „cikličnost“. Važno je reći kako je dana opreka mogla izgledati i kao suprotstavljenost „sudbine“ i „slobodne volje“. Utoliko se, na svojevrsan način, „cikličnost“ vrijednosno izjednačuje sa „sudbinom“ i pristajanju na sudbinsko. Eventualni problem takvog izjednačavanja nastaje u pokušaju da se znak jednakosti stavi između termina „progresivnost“ i termina „slobodna volja“. No čak i takav pokušaj može pridonijeti ogoljenju drukčijeg uvida. Jer progresivnost, kao duboko sekularna kategorija, doista u sebe gotovo pa inherentno prihvaća slobodnost volje kao potreban preduvjet. Problem je pak isključivo u teoriji logike skupova unutar koje slobodna volja doista pripada skupu „progresivnost“, no ne preklapa se u svojoj čitavosti s njime. Samim time, za progresivnost je potrebna slobodna volja, no slobodna volja nije nužna garancija progressa, za koji je potreban i preostali dio skupa, društvenih značajki.

Vraćajući se na konkretan okvir drame *Posljednja karika*, moguće je pratiti put likova upravo po tim vrijednosnim strukturama vječnog, manje ili više eksplicitnog² tavorenja između realne šanse da napreduju, da se doista mijenjaju, da mijenjaju svoju okolinu i svijet oko sebe ili pak da upadnu i/ili se pomire s cikličnošću i sudbinskim krugom kojem pripadaju i spram kojeg su krajnje nemoćni. Spuštajući se na samu razinu lika, moguće je reći: protagonistica „Ona“ na početku se drame pozicionira kao predstavnik vrijednosti progresivnosti te slobodne volje. Samim time sustavno se sukobljava (ne na razini funkcije lika, nego na razini dubinske strukture) s likom „služavke“ koja se pozicionira kao pobornica vrijednosti cikličnosti i kao ultimativna predstavica neumoljive sudbine. „Služavka“, iako nerijetko koketira s idejom ne-cikličnosti pa čak i progresivnosti, nikada im se zapravo ne priklanja, do kraja braneći vrijednost cikličnosti, odnosno sudbine. „Ona“ koja kroz sve prizore drame ulaže energiju kako bi se izborila za vrijednost progresivnosti, uz asistenciju „služavke“ te ostalih likova koji zapravo utjelovljuju sluškinjinu pokaznu igru, postupno (dodirujući i ne-cikličnost pa i koketirajući s cikličnošću) do kraja drame prelazi na poziciju ne-progresivnosti. Dakle, ona ne bi mogla, za razliku od sluškinje, biti egzaktni predstavnik cikličnosti, no svakako netko tko dobrim dijelom odustaje od progresivnosti u punom smislu te osvješćuje problematiku životne ne-progresivnosti. Ne-progresivnosti kojoj se mogu dopustiti određeni izbačaji iz cikličnosti i sudbinskoga, ali koja prihvaća i čovjeku inherentan manjak apsolutne autonomije u smislu punine slobodne volje i razumijeva tako čestu i prisutnu ne-progresivnost bivanja koja nije nužno sudbina sama, ali ne uspijeva biti ni ne-sudbina kao takva.

Drugi se semantički četverokut fokusira na vrijednosnu opreku „reda“ u odnosu na „entropiju“. Odnosno, opreku linearnosti u odnosu na kaos. To su također vrijednosti zrcaljenja, tj. one se nalaze u vrlo direktnoj svezi s prethodna dva četverokuta i njihovim vrijednostima. Pa tako „Ona“ koja u dramu ulazi u vrijednosnoj funkciji predstavnika „entropije“, nasuprot „služavki“ koja je priklonjena „ne-entropiji“ i nerijetko bliska „redu“ (te kao takva opstoji i do samoga kraja), završava (baš kao i u primjeru prethodna dva četverokuta) priklonjenija vrijednosti „ne-entropije“. Ponovno ne nužno samoga reda, ali svakako ne ni potpunoga kaosa i potpune nelinearnosti. Adekvatnu potkrepu za rečeno pružaju i replike poput ove – Služavka: „Red postoji, ali kao i da ga nema“ (Kaštelan, 1997: 84).

Greimasovska analiza ovoga djela prije svega ističe polemičnost drame na razini njezine dubinske strukture i to, konkretno, ponajprije u polju propitivanja potentnosti

² Eksplicitnog više na razini „sema“ i posljedično „semema“ negoli na razini „leksema“.

aktivizma i aktivističkih nazora, samim time preispitujući mogućnost da ikoji aktivizam kreira realnu vrijednosnu promjenu za pojedinca i/ili zajednicu. Lada Kaštelan od moći aktivizma ne odustaje, ali ne predmnijeva mu naivno ni pripisati apsolutnu autonomnost i inherentnu progresivnost. Samim time autorica kao da anticipira mnoga iduća (u odnosu na godinu nastanka drame) pitanja koja će si pobunjeni pojedinac, nezadovoljnik ili opstruirana žena postavljati još dugo, dugo. Zbog sudbine i cikličnosti ili slobodne volje na putu progresivnosti, teško je dokučiti.

VI.

Gradaciju aktantske analize (pogodnu za dodatne uvide u funkcijsko-političku strukturu likova i njihova konteksta), a koja se očigledno ne iscrpljuje isključivo u svojim najarbitrnijim kategorijama, moguće je izgraditi uz pozivanje još jedne strukturalističke teoretičarke – Anne Ubersfeld. Razvidno je kako ova analiza nije toliko „sveobuhvatnog“ i zapravo arbitrarnog tipa poput aktantske rečenice kakvu sam izradila u greimasovskoj analizi. No s druge pak strane analiza A. Ubersfeld i dalje nije akterska (ne koristi se konkretnim likovima niti ih imenuje). Ona je bliža akterskoj analizi, no u nju ipak ne zalazi, već ostaje na razini vrijednosno-političke strukture. I to onakve za kakvu držim da ju je važno prikazati kao svojevrsan moment konkretizacije političnosti u analizi samoga djela jer o njoj pruža drukčije uvide negoli prethodna, greimasovska analiza.

Ubersfeld, primjerice, kudikamo jasnije eksplicira i posljedično legitimira stvarne kategorije političkoga koje su dubinski, manje ili više direktno, adresirane u samome tekstu drame. Pa tako subjekt koji je kod Greimasa obuhvaćao nezadovoljnike i društvene pobunjenike, sada vrlo konkretno kao subjekte pozicionira žene. Žene koje i jesu fokalizatori ove drame i čije se društveno uvjetovane traume pokušavaju komunicirati i razriješiti. Utoliko se konkretizira i sam objekt žudnje, koji sada iz univerzalnih kategorija spoznaje, promjene i revolucije ima za cilj izgradnju i preuzimanje vrlo konkretne slobode življenja, umiranja i reprodukcije, odnosno rađanja. I iako se i te kategorije pričinjaju poprilično apstraktnima, kada ih se promatra kroz prizmu konkretnog oživotvorenja koje poprimaju u drami, tada se čini kako upravo te kategorije slobode itekako posjeduju jasnost i politički egzistencijalnu neumitnost.

Izuzev kudikamo konkretnijeg subjekta i njegova objekta žudnje, do važne eksplikacije dolazi i po pitanju pošiljatelja, primatelja, protivnika te pomagača. Pošiljatelj sada postaje patrijarhat i opći konzervativizam društvene zajednice koji uopće i stvara socijalno subordiniranog subjekta i kristalizira njegov temeljni objekt žudnje, a od kojega ga udaljuje i uz pomoć protivnika, antropomorfiziranog u „skupnom liku“ društvenog poretka, odnosno vladajuće elite. Pomagači subjekta i dalje su njegovi istomišljenici i osviješteni pojedinci (ne nužno jednako društvenoaktivni kao subjekt, ali zasigurno prosvijećeni), dok su primatelji njegovih izborenih uspjeha ponovno pripadnici društvene zajednice kao takve, u najširem smislu. Svaki uspjeh navedene (ili bilo koje druge) skupine (u smislu sve kvalitetnijeg dolaska do objekta žudnje) transponira se i na zajednicu u cjelini te je neumitno dubinski transformira.

Upravo tako označen pošiljatelj, subjekt i njegovo vrhovno dobro, odnosno objekt, sukus su moga interesa u nastavku teksta te u općem pokušaju razumijevanja društvenih rezultanti transgeneracijskog nastojanja subjekta da se izbore bilo za život, bilo za smrt, bilo za oslobođenu reprodukciju. Riječ je o kategorijama koje ni u našoj suvremenosti nisu lišene ne samo nasilnosti općedruštvene percepcije javnoga mnijenja nego ni legislativno opresivnog okvira, koje sam i najavila u prethodnim paragrafima.

VII.

Kulturni progres nije linearna kategorija. ... Prethodna rečenica nije argument ikakvoj krajnjoj cikličnosti, baš kao što nijedan dio ovoga teksta ne pledira dokazivati apsolutnost usmjerenja ikakvih društvenih pojava, obrazaca ili pak rariteta, no svakako jest indikativna konstatacija. U 2017. godini, historijski gledano (poglavito sa strane lijeve intelektualne misli), vjerojatno nismo očekivali borbu za očuvanje nekih već odavno stečenih ljudskih prava. Baš kao što ni borba „za očuvanje“ elementarnih kriterija sekularnosti društva svakako nije najčešće očekivan oblik borbe spomenute političko-društvene pozicije. Ipak, jačanje nacionalističkih, klerikalnih i općenito konzervativnih tendencija gotovo je evidentno u većini društvenih sfera. Takve političke tendencije vrlo se brzo počinju manifestirati posljedicama koje stvaraju za sve društvene dionike, a poglavito za određene društvene skupine. Pa tako stvaraju društvo koje generira cenzuru javne televizije, potiče proliferaciju klerikalnih radnika i rituala u zdravstvene, odgojno-obrazovne i druge sekularne institucije, dekadentno reformira zakonske i ustavne kategorije (ograničavajući „brak“ prema heteronormativnim kriterijima ili pak „obitelj“ prema onim reproduktivnima), odriče se antifašističke povijesti u korist popularizacije nacionalističkih ideala, zabranjuje zdravstveni ili građanski odgoj, javno spaljuje tiskovine... A kako se takva političko-društvena stvarnost odnosi specifično spram žena? Ona pričom o reprodukciji – koju poistovjećuje s nacionalno-identitetskim narativom i kolektivnim interesom – ženu ucjenjuje, tražeći od nje da tom cilju služi. I čini to toliko agresivno da pokušava čak i zakonski ograničiti pravo na medicinski zahvat prekida trudnoće usustavljen (kod nas) kao pravo još 1978. godine. Takva stvarnost njeguje već spomenute mitske strukture o obitelji kao najvažnijoj društvenoj jedinici. Ona negira pojedinca i negira društvo kao takvo te se priklanja tačerovskoj ideji da ne postoji društvo, nego samo pojedinci i njihove obitelji. Dakako, takva stvarnost konstituira obitelj kao heteronormativnu zajednicu muškarca i žene, i to onu koja se odlučuje na prokreaciju, stvarajući nove poklonike i osnažitelje sustava. Riječ je o obitelji u kojoj je ženina primarna funkcija ona majčinska. Ta funkcija postaje toliko jaka da ako je žena nije sposobna ostvariti ili je pak ne želi ostvariti (a što se u kontekstu takve društvene stvarnosti doživljava još tegobnijim), ženu se izopćuje i društveno osuđuje, svodeći njezinu egzistenciju na pitanje nastavljača nasljedstva. Postavlja se pitanje što je to potrebno da „Ona“ učini kako bi se takvog tereta nametnute uloge oslobodila? Mora li se ubiti? Korak dalje, u takvoj se stvarnosti i sam pojam države izjednačava s pojmom majke i pojmom majčinskog. Država kao skrbnik i patronizirajući preuzimatelj odgovornosti. Država kao ona koja hrani i mazi, ali i ona koja (nastavljajući se na duboko patrijarhalni koncept) uvijek ima neki aktivni bič pri ruci ako djetetu zatreba nešto snažnija disciplina.

No, više od konzervativne revolucije (i svih njenih posljedica), ovdje su (iz pozicije ovoga teksta) zanimljivija dva uočena „koncepta“, karakteristična za spomenute totalitarne tendencije. Jedan od njih svakako je izmještanje privatne borbe na pijedestal javnoga „žrvnja“, odnosno kolektivizacija intimnog i privatnog u svrhu određenog političko-programatskog cilja, samim time ne samo dokidajući prostor pojedinčevih sloboda i prava koja bi mu trebala biti zajamčena, nego i odašiljući poruku da dotični činovi (poput reprodukcije i rađanja, kao i, uostalom, odgoja³) uopće ne pripadaju prostoru osobne odluke i borbe, izmičući odgovornost, ali i nalažući emocionalnu strukturu koja valja stajati u pozadini čitavoga narativa – osjećaj služenja kolektivnom, društvenom cilju, izdignutom iz okvira pojedinačne slobode.

Drugi je koncept vezan uz pitanje zakonskoga okvira. Otprije spomenute radikalno desne tendencije, kao što je vidljivo i na konkretnom primjeru ograničavanja prava na abortus, uvijek sa sobom povlače i rapidno brzu izmjenu zakonske regulative. Samim time, nijedna takva totalitarna tendencija ne prolazi bez pomoći materijalno-legislativnog temelja, imajući i javnu podršku duhovno-intelektualnih uporišta uglednika klerikalne ili čak i akademske zajednice. Tako

³ Prijedlozi izmjena novoga obiteljskoga zakona, osim što bračne parove bez djece diskvalificiraju kategorijom obitelji, predlažu i reformirane preporuke odgoja djece u „domoljubnom duhu“.

matematizirana „obrazičnost“ s kakvom je moguće računati pronalazi uporište i u samoj drami. Transgeneracijski susret (svaki je par unutar svoje kontekstualno-društvene turbulencije) ekstrapolira upravo obrazičnosti sustava kao najčešće ciklično orijentirane životne momente.

Valja ne zaboraviti i još jedan, iznimno važan aspekt problematike kulture straha, totalitarnih represija i pojedinčeva podčinjenja. Dugotrajne institucionalne tendencije ograničenja ljudskih sloboda i prava, kao i provođenja radikalnih sankcija, uvijek imaju pobornike (također pojedince) te se njihova mnogoljudnost najčešće širi geometrijskom progresijom. Razloge takvih tendencija također ne treba mistificirati. Teror i ideja države majke koja stoji u pozadini te propovijeda o gotovo pa religijskom, „obiteljaškom“ obliku nacionalnog uređenja funkcionira i na afektivnoj ravni. Ono što na početku može biti racionalno podčinjenje zbog povlastica ili društvenih privilegija (ili pak samo zbog očuvanja života), nerijetko i za mnoge postaje ekvivalent osobne borbe, bitan i na emocionalnoj razini. To je razina protiv koje se mnogo zahtjevnije boriti jer je pojedinčeva volja mnogo jača i transformirana iz kategorije „tako se mora“ u kategoriju „tako se želi“. Sada je to žena koja svoje identitarno iscrpljenje vidi u prinosu novoga člana nacionalistički nabijenoj zajednici, sada je to muškarac koji brani svoju granicu od navale izbjeglica ili dijete koje se odbija družiti s vršnjakom/injom jer njegovi ili njezini roditelji ne odgovaraju vizuri heteronormativne obitelji ili pak odgovarajućoj religijskoj zajednici itd. A kako se boriti protiv volje? Poslušana naredba je jedno, a iskreno i pounutreno podčinjenje – u smislu autopatrijarhata, autohomofobije – nešto je pak sasvim drugo.

VIII.

Svaka pojedinačna ili društveno-kolektivna borba posjeduje svojevrjne preduvjete po čijoj je kvaliteti zadovoljenja gotovo moguće anticipirati njen ishod. Ne u smislu sudbinskog, već u smislu statistički izvjesnog, ali uz jasno razumijevanje da su devijacije poradi vanjskih utjecaja uvijek moguće i da su kao takve (devijacije) nerijetko i najproduktivniji momenti same borbe. Svijest i rafiniranje vlastitih alata (kognitivnih, emocionalnih, logističkih) jesu temelj aktivističkoga čina, ali čini se kako aktivističkoj borbi prethodi i još jedna, esencijalna odluka: odluka o tome izvodi li se borba iz pozicije želje o ukupnoj destrukciji sadašnjeg sustava (revolucija po sebi) ili iz pozicije želje za unutar sistemskom transformacijom koja uključuje nužan dio preuzimanja dijela postojećih obrazaca. Dolazi li se i do odluke je li konkretna borba zapravo borba za (očuvanje ili manju ili veću transformaciju) ili borba protiv (nužna destruktivnost spram nečega, a kako bi se stvorilo nešto drugo).

Posljednja je karika za mene drama prihvaćanja, no onakvoga prihvaćanja kakvo donosi progres za pojedinca ili kolektiv koji su mu skloni. No, svjesna potencijalnog, oksimoronskog zvučanja prethodne rečenice, valja još potrošiti malo prostora za njenu razradu. Prihvaćanje nikako nije niti može biti poistovjeđivano s preuzimanjem. Jer, dok je preuzimanju inherentan pasivitet nasljedovanja (uloge, zadatka, smisla...) koji prelazi više u sudbonosno poslanje negoli u sekularno činjenje uzrokovano slobodnim promišljanjem svijeta i sebe samoga, prihvaćanje u sebe upija dimenziju aktivnoga u smislu postojanja subjekta (umjesto objekta) i njegove svijesti zašto se radi to što se radi. Može se činiti banalnim ili pretjerano sentimentalno-impulzivnim, ali aktivno prihvaćanje stvarnosti katkad može biti kudikamo više aktivistički čin i puno egzaktnija borba za određenu vrijednost negoli salonsko promišljanje revolucije onih koji svoju svakodnevicu redovito preuzimaju kao onu koja se ne čini jer ju se prihvaća, nego onu koju se čini jer je očekivano da ju se čini. Jer, ne čini se jednako ono što je promišljeno, prihvaćeno i transformirano od onoga što je preuzeto i poslušno provedeno.

Lada Kaštelan prva je i k tome veoma dosljedna hrvatska dramatičarka koja tematizira napetost između ženskog „morati“ i „htjeti“, u gotovo svim tekstovima istražujući granicu između višeg reda sna (htjeti, željeti, usuditi se, razumjeti, voljeti) i nemilosrdne jave budnosti (morati). (Govedić, 2015: 324)

Jer, svaka je osoba nužan pripadnik/ica neke šire zajednice koja je identitarno izgrađuje. Tijana Pavliček u svome doktorskom radu, u kojem se, među ostalim, bavi intimnim, irealnim i ironijskim u dramskoj poetici Lade Kaštelan, kaže sljedeće:

Kao što smo rekli, za Luhmanna se svaki sistem odlikuje autonomnom komunikacijom, a za Georga Herberta Meada upravo je komunikacija ključna za oblikovanje pojedinca. Potpuni razvoj čovjeka, kako navodi u knjizi *Um, osoba i društvo*, događa se komunikacijom s drugim pojedincima pomoću tzv. smislenih simbola ili gesti, koji izazivaju reakciju u samom pojedincu ili drugome. Za Meada biološka jedinka postaje osobom tek društvenom interakcijom koju omogućuje jezik, odnosno, drugačije rečeno, preobrazba u osobu događa se putem jezika, a jezik podrazumijeva društvo. Mead pri tome razlikuje „ja“ i „mene“, pri čemu je „ja“ reakcija organizma na stavove drugih, a „mene“ organizirani skup stavova drugih koje sam čovjek usvaja (2003, 167). Tek „ja“ i „mene“ zajedno čini cjelovitu osobu. Osoba stoga nastaje unutar društvenog procesa, ona postaje osobom upravo zato što može zauzeti stav drugoga i reagirati na taj stav. U tom procesu individua ne mijenja samo sebe nego i cijelu zajednicu. Zajednica se mijenja samim ulaskom nove individue u nju. (Pavliček, 2016: 21)

Dakle, osim što je osoba pod utjecajem zajednice, isto je tako i zajednica je vrlo direktno pod utjecajem osobe i performativnosti njenih postupaka.

Uzimajući u obzir prethodne uvide, važno je zaključiti kako jedan od opisivanih, transformativnih postupaka, a koji se u drami *Posljednja karika* nalazi u samom centru promišljanja, jest upravo reprodukcija te njen antagonizam, odnosno smrt. Reprodukcija je i jedan od centralnih, općedruštvenih, intelektualno najčešće plošno, gotovo pa protituiranih, dnevno-medijskih pojmova. Valja i još jednom reći: ženska je reprodukcija nešto što se očekuje, nešto što se veliča, što se podrazumijeva, što se nemilosrdno izjednačava s nacionalnim interesom te nešto što se kontrolira zakonom⁴ (kako bismo mogli govoriti o postojanju slobode rađanja, kao društvo smo dužni omogućiti i slobodu izbora o ne-rađanju, inače je prvotna sloboda iluzorna kategorija). Kada tome pridodamo i svijest o činjenici kako se čak i žudnja za smrću kontrolira zakonskim okvirom (suicid nije legalan čin), tada se čini kako je razina opresije na najelementarnije razvojne faze čovjeka i njegov integritet (mislim na pravo na življenje, reprodukciju i smrt) apsolutno zastrašujuća. Opresira se kako čin, tako sve češće i žudnja za njim.

I upravo zbog toga kvalitetna dekonstrukcija prava na reprodukciju, ali i prava da se, ako se to želi, prekine lanac i postane posljednjom karikom, neuobičajeno je mudar, hrabar i krucijalan aktivističko-umjetnički čin. Štoviše, čin za dobrobit svijesti kolektiva, odnosno zajednice. Međutim, zanimljivo je primijetiti i kako takva dekonstrukcija kreira protagonisticu koja promišljanjem i s ciljem da izbjegne reprodukciju rađa želju za smrću. I to onom vlastitom. Primarno želju za samoukidanjem kakvo bi onemogućilo kako nju, tako i bilo kakav njezin produžetak nakon nje same. Lada Kaštelan tako eklatantno portretira suvremenu tenziju čiji vrhunci katkada doista podsjećaju na izbor između

⁴ Kao što je već rečeno, u suvremenoj hrvatskoj povijesti sve su češći pokušaji politički više ne toliko marginalnih, radikalnih desnih grupa da ograniče, onemoguće dostupnost i/ili zabrane pravo žene na medicinski zahtjev za prekid trudnoće.

reprodukcije i smrti. Smrti koja se trenutačno odnosi na onu emocionalno-ideološkoga tipa u okvirima sadašnjeg, demokratskog uređenja ili pak faktične smrti u slučaju većine totalitarnih režima, u okvirima kojih se pobačaj najčešće kažnjavalo smrću ili dugotrajnim zatvorom. Kod prve je opcije potencijalno najstrašnije upravo to pounutrenje vanjskog mehanizma te ocjenjivanje same sebe kroz povećalo manjeg ili većeg uklapanja u spomenuti vanjski mehanizam, odnosno zahtijevanu praksu.

IX.

Ulazeći dublje u problematiku transformativnosti reprodukcije i majčinstva, važno je spomenuti mnogostrukost vizura koje se u teorijsko-feminističkom smislu isprepleću.

Navodim Ginsburg i Rapp (1991: 312): „Počevši od 1970-ih, analiza pitanja reprodukcije snažno je obogaćena susretom drugoga vala feminizma i antropologije, a u kojem su ženska reproduktivna iskustva počela bila tumačena kao izvori moći, ali i kao izvori subordinacije...“ Kao konsekvencija drugog feminističkoga vala (u kojem je pitanje reprodukcije i majčinstva bilo jedno od kardinalnih pitanja) i postkolonijalne teorije, danas baratamo dvjema suprotstavljenim perspektivama. Jednu će dobro prezentirati kratak ulomak drame *Cijankalij*⁵ Friedricha Wolfa iz 1929. godine.⁶

Max (uzbuđeno): Naravno! Za vas gladovanje nije bolest!!

Dr. Moeller: Parole! Fraze! Riječ je o čovjeku, o čovjeku! O njegovoj vjeri u marljivost, čestitost, sposobnost! Štoviše, čak i vaše žene štrajkaju i ne žele više djece! Ne prođe ni dan, a da se jedna ne otruje plinom ili dođe k nama s kriminalnim zahtjevom!

Max: Pa zar bi onda trebalo biti još više djece i gladnih bogalja i nezaposlenih?

Dr. Moeller: Želite li se ogriješiti o najvažniju božju zapovijed: Ne ubij!

Max ga samo pogleda.

Dr. Moeller: Narod, koji nema porast nataliteta...

Max: Neće više davati topovsko meso ni rezervnu vojsku!

To je vizura koja razumijeva vlastitu historiografičnost. Razumije reprodukciju koja je toliko dugo postojala samo kako bi stvarala topovsko meso u rovovima i na bojištima krvave ljudske povijesti. S druge pak strane činjenica jest da je društvena prisila na žensku reprodukciju i majčinstvo jedan od alata patrijarhalnoga društva i njegova opstojanja te konsekvencijalne subordinacije žena. No postoji i treća vizura, vizura koja kaže kako danas majčinstvo može preuzeti snagu transformacije. Transformacije koja se može otrgnuti iz ruku rađanja za topovsko meso ili rađanja s ciljem preuzimanja nametnute uloge i autopatrijarhalne subordinacije i koja može pristajati na majčinstvo iz duboko vrijednosnog i aktivističkog okvira te uvjerenja kako smo sposobni sudjelovati u odrastanju novih ljudskih bića, odgajanih da budu slobodnomisleća, da ne preuzimaju, već prihvaćaju i posljedično da transformiraju svoju zajednicu, djelujući umjesto trpeći. Kao put iz sudbinskog, iz cikličnog u sekularno i napredujuće. Dakako, uvijek uz maleni dodatak zdrave količine entropije.

⁵ Drama *Cijankalij* dolazi u pozornost hrvatske javnosti putem multimedijskog projekta *Ljubav & Ekonomija* (2017) umjetničkoga kolektiva Montažstroj. Projekt je svojevrsan odgovor autora na suvremene tendencije sve oštrijih prijetnji dokidanja ženskog prava na legalan i dostupan prekid trudnoće.

⁶ Premijera Wolfova agit-prop komada *Cijankalij \$218* održana je 9. rujna 1929. godine u kazalištu Lessing u Berlinu. Predstavu je izvodila Gruppe Junger Schauspieler – Grupa mladih glumaca – u kojoj su bili okupljeni lijevo orijentirani glumci, slobodni umjetnici, prekarni radnici.

LITERATURA

- Arendt, Hannah. 2015. *Izvori totalitarizma*. Zagreb: Disput
- Beauvoir, Simone. 2016. *Drugi spol*. Zagreb: Ljevak
- Berry, Janet Nesta. 2006. *Transforming rites: the practice of women's ritual making*. University of Glasgow
- Eagleton, Terry. 1987. *Književna teorija*. Zagreb: Biblioteka L
- Ginsburg, Faye & Rapp, Rayna. Vol. 20. 1991, pp. 311–343. „The politics of Reproduction“; *Annual Review of Anthropology*
- Govedić, Nataša. 2009. *Strasti, kondicionali*. Zagreb: Akademija dramske umjetnosti
- Kaštelan, Lada. 1997. *Četiri drame*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Kaštelan, Lada. 2007. *Prije sna / Before sleep*. Zagreb: Hrvatski centar ITI
- Pavliček, Tijana. 2016. *Intimno, irealno, ironijsko u dramskom stvaranju Lade Kaštelan, Ivana Vidića i Mate Matišića*. Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera
- Surio, Etienne. 1982. *Dvesta hiljada dramskih situacija*. Beograd: Nolit
- Teodorescu, Adriana. 2015. *Death Representations in Literature*. Cambridge Scholars

SUMMARY

The Transformative Nature of Myths on Reproduction and Freedom of Dying

Through the medium of Lada Kaštelan's plays, the text attempts to speak out about certain cultural manifestations of totalitarian tendencies. Here the drama *The Last Link* serves as a source of cultural critique of “family” violence, but also as a diagnostic mechanism for analysing social dynamics. The text is concerned with the occurrences of various forms of totalitarian repression over the female (body), cult of motherhood, family fascism, and the conservative revolution. The dominant focus is on the question of abortion and suicide, as well as on the metaphysical level of the decision on non-procreation and suicide as its pragmatic solution. As a consequence of several layers of the drama's structuralist analysis, this text extrapolates the opposition between the concept of taking over and accepting as the cause and possible mechanism of social activism.

Key words:

Lada Kaštelan, *The Last Link*, totalitarian tendencies and totality, abortion, repetitive resilience of the system, cult of the family, myth about reproduction, motherhood, acceptance of reproductive responsibility, freedom of dying

TOTALITARNA MATRICA „DRAGOVOLJNOG“ SLUŽENJA: GENETOVE *SLUŠKINJE* U SVJETLU *APSOLUTNIH DRUGARICA* RENATE JAMBREŠIĆ KIRIN

Mateja Posedi i Nataša Govedić

Akademija dramske umjetnosti

Izvorni znanstveni članak

Sažetak >

Tekst uspoređuje dramu *Sluškinje* Jeana Geneta s prozom o „apsolutnim drugaricama“ Renate Jambrešić Kirin, ukazujući na problem *dragovoljnog služenja* unutar totalitarne rodne funkcije patrijarhata. Pojmovi afektivnog i ekonomskog rada motreni su u svjetlu novijih tumačenja „politike služenja“, inzistirajući na tome da totalitarne tendencije u pravilu manipuliraju etičkim dimenzijama dobrovoljnog podvrgavanja, statusa žrtve i altruističke receptivnosti, iskorištavajući upravo etičku dimenziju afektivne relacije za potrebe političke dominacije. Utoliko tekst propituje i analitičku orijentaciju Hannah Arendt, prema kojoj je za totalitarizam potrebna „apatična masa“, umjesto toga predlažući da totalitarizam operira retorikom posvećene žrtve i samoodricanja, koja ima drukčiju afektivnu ekonomiju od apatije ili bezvoljnosti, gubitka emocija, ravnodušnosti.

Ključne riječi >

Afektivni rad, totalitarizam, služenje, politika afekata, emocionalni proletarijat, rod i rad, Jean Genet, Renata Jambrešić Kirin

Prije duhanskih i tekstilnih industrija u kojima su žene prvi put tijekom kasnog devetnaestog stoljeća postale većinske radnice s minimalnom nadnicom (usp. Anker, 1998; 2001), *ženski posao* stoljećima se svodio na besplatan rad u domaćinstvu, generički povezujući kompleksnu mrežu poslova brizi i njege (kuhanje, pranje, održavanje domaćinstva, odgoj djece, briga za starije i nemoćne osobe itd.) – danas bismo rekli afektivnog rada¹ ili normativne brizi – sa ženskom ulogom u patrijarhalnom društvu. Ali i nakon dugog dvadesetog stoljeća, u kojem su žene ustavno izborile pravo na različite vrste edukacije i s njome povezane profesionalne specijalizacije te plaćenog rada, različiti konzervativni režimi i dalje rodno segregiraju profesije i s njima povezana tržišta rada, pokušavajući vezati „ženske“ poslove prvenstveno za skrbičke profesije unutar i izvan obiteljskoga kruga (posebno u ekonomskom razredu najbrojnijih i najslabije plaćenih ženskih zanimanja današnjice), zbog čega možemo govoriti o **stalnim totalitarnim tendencijama** društvene inskripcije ženskog roda kao „predodređenog“ i „kvalificiranog“ ponajprije za reproduktivnu sferu privatnosti i afektivnog rada te za implicitno i eksplicitno služenje socijalno i klasno bitno mobilnijem muškom rodu. S druge strane, Hilary Rose (2004: 78) upozorava na nedostatnosti razumijevanja ženskog rada isključivo kroz prizmu marksističke ili materijalističke feminističke kritike patrijarhalne podjele rada, odnosno na činjenicu da golem, akoprem i politički nametnut civilizacijski napor ženske emocionalne brizi neprestano proizvodi i osobitu vrstu znanja, razumijevanja i „tihe“ solidarnosti, koja djeluje mimo standardnih poimanja ekonomske moći i/ili nemoći. Afektivni rad u 21. stoljeću postaje sve dragocjeniji i sve „isplativiji“, točnije rečeno sve „nužniji“ dio svake razmjene usluga. Ne samo da su se produktivni i reproduktivni rad u globalnoj postfordističkoj, postindustrijskoj ekonomiji stopili u zajedničku sferu, nego se za dominantne vrste usluga „održavanja i njege“, kako kućanskih – tako i gradskosanitarnih poslova – na zapadnom tržištu rada sustavno bira *žene i strance* (usp. Anderson, 2000; Cox, 2006), na taj način donekle narušavajući rodnu dihotomiju rada, ali samo u korist njena dopunjavanja višestruko obespravljenim i potplaćenim imigrantima. Razliku između (muškog) rada na sanitarnom održavanju grada i (ženskog) rada na održavanju kućanstva i s njome povezane plaćene obiteljske skrbi odlično opisuje Anna Triandafyllidou (2016: 2):

Kućanski poslovi odvijaju se u zatvorenim i privatnim prostorima; mjestima koja zloglasno izmiču kontroli bilo kakvih inspekcija rada i samim time izmiču i samoj definiciji „službenog“ radnog mjesta. Očekivani radni zadaci veoma su osobne naravi: briga za starije osobe, skrb za djecu, čišćenje nečije kuće, briga za nečiju privatnu imovinu (odjeću, pokućstvo, kuhanje). Zbog toga je riječ o poslovima koji pristaju na visoke razine intimnosti između zaposlenika i poslodavca, koliko god ta intimnost pritom bila implicitna i neželjena. Riječ je o poslovima koje u velikoj većini obavljaju žene (...). I o poslovima koji se smatraju slijepom ulicom. Ne vode nikakvom napretku u karijeri (...).

Žensko služenje podrazumijeva različite oblike samozatajnosti i požrtvornosti, redukcije osobnih potreba u korist ispravnog tumačenja potreba poslodavca (često s nekonvencionalnim, nerijetko i noćnim radnim vremenom), kao i niz afektivnih transakcija koje se oslanjaju na iznimno osjetljivu osobnu strukturu ličnosti, najintimnijih vrijednosti i pojedinačne sposobnosti da stvorimo određen *emocionalni okoliš*. Arlie Russell Hochschild (1983: 7):

Riječ je o vrsti rada koja zahtijeva da osoba pojača ili stiša svoje osjećaje kako bi kod osobe za koju se brine stvorila odobravanje...

¹ Usp. Weeks (2007: 233): „Feminističke teoretičarke i teoretičari već su dugo vremena zainteresirani za imenovanje nematerijalnih vrsta rada te afektivnog rada, premda su sami termini nematerijalnog i afektivnog rada relativno recentni. Riječ je o istraživačkom naporu da se prošire postojeće kategorije rada kako bi uključile i njihove rodno obilježene varijante. Afektivni rad utoliko se danas u feminističkoj tradiciji smatra temeljnim modelom eksploatacije žena i ključnim pojmom za subverziju navedene eksploatacije.“

Ova vrsta rada traži iznimnu koordinaciju intelektualnih i emocionalnih kompetencija, zadirući katkad u izvore jastva koje obično vrednujemo kao najdublji integritet ili ono što nas čini jedinstvenima.

Posebna je tema ženski rad u profesijama koje prodaju seksualne usluge, za koje je također karakteristična iznimno visoka emocionalna (samo)kontrola, (samo)potiskivanje i sposobnost podvrgavanja potrebama poslodavca. Riječima Anne McClintock (1992: 94): „Kakvom god je smatrali, ženska prostitucija u svakom je slučaju ukidanje ženske seksualne žudnje u zamjenu za novac.“ I premda se različita istraživanja² emocionalnog rada u prostituciji spore oko toga koliko je u transakciju uključeno „dubinske“ ili „površinske“ glume, činjenica je da ovaj primjer *služenja* kao afektivnog očitavanja, preciznog simuliranja i fizičkog izvođenja klijentovih emocionalnih očekivanja zahtijeva jednu od najkompleksnijih transakcijskih kompetencija – ponovno poništavajući granicu između najprivatnijeg i javnog/ekonomskog/političkog.

Istovremeno, čak i visoko plaćeni muški menadžerski poslovi sve više inzistiraju na „emocionalnoj inteligenciji“ svojih zaposlenika (usp. Hardt i Negri, 2004: 108). Svi poslovi kupnje, prodaje, turizma, edukacije, industrija zabave, zdravstva i različitih usluga karakterističnih za treći i četvrti gospodarski sektor također su bitno obilježeni **afektivnim kapitalom** ili strogom kontrolom poželjnih i tržišno nepoželjnih emocija (usp. Hochschild, 1983). Zbog toga Eva Illouz u svojoj knjizi *Hladne intimnosti: nastanak emocionalnog kapitalizma* (2007) upozorava na sve jače preklapanje emocionalnih i ekonomskih diskurza, njihovo stalno suosluškivanje i suoblikovanje, kao i nastanak osobitoga „emocionalnoga kapitalizma“, kao nastavaka dugotrajne komercijalizacije psihologije i psihoanalize te niza terapijskih praksi tijekom dvadesetog i dvadesetprvog stoljeća.

Kakvi afekti onda prate ekonomiju služenja i zašto se subjekti i dalje tako spremno okreću prema glasu Gospodara, glasu koji pristaje jedino na uvježbano podvrgavanje ili na krivnju zbog odbijanja poslušnosti (usp. Butler, 1997: 5)? Možemo li u toj prenaučenoj interpelaciji također prepoznati totalitarne tendencije?

Premda se totalitarizam u užem smislu tog pojma veže uz procese fašizacije Italije, Njemačke i Sovjetskog Saveza nakon Prvog svjetskog rata, znakovito je da Friedrich Hayek 1944. godine upozorava da je totalitarna *svaka* ideologija koja građanina veže za **imperativ dragovoljnog služenja** velikom vođi ili velikom bratu, samim time i za manje vidljivu identitetSKU politiku **dragovoljnog samoukidanja**, zbog čega pojedinac koji teži jednakosti (primjerice u socijalističkim projektima) biva programatski podvrgnut nepravednom izjednačavanju (usp. Hayek, 2007: 29).

I Hannah Arendt (1998: 320–323) u *Izvorima totalitarizma* smatra da je riječ o ideologijskom programu koji nužno zahvaća „apatične slojeve društva“ i njihovu negativnu solidarnost oko afektivne proizvodnje „gorčine... lakovjernosti, praznovjerja i brutalnosti“, kao i vrlo jakih osjećaja osobne izoliranosti. Govoreći o dragovoljnom podvrgavanju, Arendt implicira da ono nastaje iz afektivnog i socijalnog manjka, a ne iz potrebe idealizacije samožrtvovanja ili potrebe da osobna žrtva bude protumačena kao osobita vrsta „dara“. Podsjetimo na ovome mjestu da je licemjerje koje prati totalitarne tendencije u nekom društvu, a za koje je karakteristično esencijalističko mitologiziranje i simbolički binarizam rodnih/radnih uloga, u pravilu lažno opravdavano retorikom „svetosti“ ženskih reproduktivnih i muških produktivnih obaveza, uz sustavno političko inzistiranje na radu kao svačijoj „etičkoj obavezi“, a ne vrsti historijski promjenjivog socijalnog ugovora (usp. Weeks, 2011: 8). **Sakralna matrica služenja** možda je najbolje elaborirana u djelu Simone Weil, iznimno angažirane filozofkinje slobode, ali i zagovarateljice radikalnog *samoponištenja* i služenja Bogu. Citiram je (Weil, 1999: 41–42):

² https://www.academia.edu/8978478/Emotional_labour_and_prostitution

Moram se povući kako bi Bog mogao stupiti u kontakt s bićima koje je sudbina stavila na moj put kao na put Njegove ljubavi. Netaktično je s moje strane biti prisutna. To je kao da se guram između dvoje ljubavnika ili dvojice prijatelja. (...) Da barem znam kako nestati i tako stvoriti savršeno jedinstvo između čovjeka i zemlje koju dodirujem, mora koje osluškujem... Koliko su važni moja energija, moj darovi i ostalo? Uvijek ih imam dovoljno da nestanem. (...) Sve dok postojim na nekome mjestu, uznemiravam tišinu između neba i zemlje disanjem i kucanjem svog srca.

Ono što Arendt ne uzima u obzir razmišljajući o totalitarnom mentalitetu upravo je ova etička ekstatičnost „samoodricanja“ u korist Većeg Dobra; pristanka na stogodišnji program mjera štednje radi budućeg Prestanka Duga; neplaćenog rada u ime dalekosežnog Opstanka Obitelji. Demagogija totalitarne politike ne bi bila moguća bez svoje *pozitivne projekcije* ili religiozne trampe „bijednog života“ za odgođeni „spas“.

Utoliko ovaj tekst povezuje postindustrijsku ekonomiju rada s totalitarnim tendencijama dragovoljnog služenja, pri čemu totalitarizam ne tumačimo kao relativno „novu“ pojavu, niti ideologiju povezanu s isključivo ekstremnom pojavom genocida, na način na koji ga konceptualizira Hannah Arendt (1998), nego ga određujemo kao sustavno prisutnu ideologiju izrabljivačkog rada i demagogiju tobože posvećenog i *nužnog* sluganstva, koja se nastavlja na dugu povijest europskih imperijalizama i kolonijalizama, baš kao i na protototalitarne ideje koje Karl Popper registrira u Platonovoj *Državi*, vukući svoje korijene iz same patrijarhalne podjele rada. U skladu s Thorsteinom Veblenom (2008), mišljenja smo da pljačkaška društva sustavno proizvode različite mentalitete ili hijerarhijski elaborirane sustave sluganstva i sužanjsva, u kojima servilnost nije samo ekonomska nego i „duhovna funkcija“ (Veblen, 2008: 117), za koju su potrebne iznimno fino kalibrirane intelektualne i emocionalne kvalitete *simuliranog* altruizma. Upravo na osnovi Veblena možemo uočiti da **služenje** s vremenom postaje kompleksan, koliko i **totalitaran socijalni sustav rangiranja podvrgnutosti i materijalne imućnosti koji je gotovo sinoniman kulturi**, s time da naglašavanje izvanjske etikete i različitih zabavljivačkih praksi dokolice – kad ona služi jedino potrošnji kao najvažnijoj utopijskoj funkciji razbojničkih društava – ipak ne uspijeva u sebe do kraja asimilirati kulturu, sada shvaćenu kao proizvodnju disenzusa i umjetničke refleksije. Totalitarizam je stoga moguće tumačiti i kao teorijski program sakaralizacije služenja čija je realizacija uvijek „zapinjala“ na pragmatičnom i kritičkom *ljudskom materijalu* sluganstva jer nijedan ostvareni sustav „apsolutne kontrole“ svojih građana nikada nije doista postigao djelatno zatiranje i zatvaranje propitivalačkih granica nekog društva.³

Ni totalitarne tendencije patrijarhata po pitanju „nužnog i svetog“ ženskog služenja u tom se smislu nikada do kraja ne realiziraju. Uvijek postoji otklon od posvemašnje političke normativizacije služenja. Pitanje je **kako taj otklon premjestiti iz marginalne u konstitutivnu poziciju** propitivanja bilo koje o/pozicije opresivnog „rodnog i radnog prostora“ (usp. Gal i Kligman, 2004: 4), odnosno kako misliti i rod i rad kao neprekidno otvoren prostor međusobne konstrukcije, kao i raskidanja s ideologijom „prirodne“ podvrgnutosti. U tu ćemo se svrhu okrenuti dvama književnim tekstovima.

II.

Jean Genet napisao je *Sluškinje* 1946. godine na narudžbu Louisa Jouveta, francuskoga kazališnog i filmskoga glumca i redatelja, za njegovo kazalište Théâtre de l' Athénée. Kad je drama postavljena, Genet nije bio zadovoljan izvedbom jer je Jovet *Sluškinje* vidio kao „dvije nesretne djevojke u

³ To čak vrijedi i za hinduski kastinski sustav, kako demonstrira Célestin Bouglé (cit. prema Lunheim, 1993: 66), u kojem kastinsku stratifikaciju obilježavaju tri osnovna ideologijska principa: nasljedno povezivanje kaste i prava na specifične profesije, zatim uspostava precizne hijerarhije osobnih prava i svetih dužnosti unutar određene kaste te potencirana „odvratnost“ među pojedinim socijalnim grupama. Sva tri principa (od kojih je nama osobito zanimljiv afektivni rad „proizvodnje odvratnosti“ ili zazora među kastama) nastoje spriječiti kastinsku hibridizaciju, koja se unatoč tome neprestano narušava.

adolescentskim godinama koje su pale pod utjecaj jednog mljekara i promiskuitetne književne literature“ (Savona, 1983: 41). Nakon nekoliko kasnijih preradbi, drama je dobila status klasika. S vremenom se i način izvedbe približio inicijalnoj Genetovoj ideji kako bi dramu trebalo izvoditi. U predgovoru (Note d'intention) *Sluškinja* iz 1954. godine autor osuđuje zapadno orijentiranoga glumca koji se pokušava identificirati s napisanim likom umjesto da „pokuša postati znak napunjen znakovima“ (Genet iz Frechtman, 1963: 37). Dramatičar se gnuša nad načinom na koji su one postavljene na daske te redateljima najviše zamjera što „kazalištem zrcale vidljiv svijet predirektno“ (Genet iz Frechtman, 1963: 38). I baš kao što kroz svoje muško autorstvo ženskih likova Genet dovodi u pitanje ideologiju strukturalističke distinkcije između rodne svijesti likova, tako i njihovom uprizorenom pobunom protiv uloga sluškinja – koja je istovremeno inscenacija Svetog Sužanjstva, ali i njegovo groteskno ismijavanje, igra s dragovoljnim i nedragovoljnim podvrgavanjem – pokušava ukazati na to da karakteri nisu određeni samo socijalnim konvencijama nego i mogućnošću da ih **odvojimo** od onog što standardno označuju.

Prema riječima Oreste F. Puccianija, *Sluškinje* su (kao, uostalom, i sve Genetove drame) studije teatra o samom teatru, društva o samom društvu, točnije rečeno njegove inverzije (Pucciani, 1963). Pod terminom inverzije on podrazumijeva postupak u kojem će „publika vidjeti Genetovu dramu drugačije od onog što se smatra **normalnim**“ (Pucciani, 1963: 42), drukčije od gledanja predstave čisto kao puke zabave poznatim konvencijama prikazivanja. Publika bi prema Genetovim željama trebala uložiti takav napor da tijekom predstave intelektualno i imaginativno postane ravnopravna autoru drame, odnosno da „ispadne“ iz prenačenih uloga u one eksperimentalne. Govorimo li o afektivnoj politici, Genet ne želi da Claire i Solange uistinu *nestanu* u vizijama svetosti i nadređenosti koje prate rolu Gospodarice, nego da glumački dovedu u pitanje retoriku službovanja višem redu. Ako je ta ekonomski povlaštena Madona/Gazdarica koju naizmjenice igraju Genetove sestre u stanju raspravljati jedino o boji haljine koju kani odjenuti, svom ljubavniku i vrsti rukavica, cijela njezina povlaštenost opetovano ispada groteskno promašena. Drama oslobađa smijeh na račun gospodaričine komodificirane povlaštenosti, kao i niz afekata koji farsičnim igranjem žrtve ismijavaju religioznu matricu skrušenosti. One više nisu zarobljenice male kućne tiranije, toliko nalik na kućne tiranije našega globalnoga sluganskog poretka. Prelaskom iz sluškinja u rolu glumice njihova pozicija postaje **javna**, čak i onda kad su jedna drugoj jedina publika.

Zanimljivo je i Genetovo shvaćanje realnosti koje se u potpunosti odvađa od empirijskog svijeta. U njegovoj verziji realnosti žene nisu žene, i muškarci nisu muškarci (usp. Pucciani, 1963). Oni su neka vrsta prikaza, **predstavništava**, čiji su rodni i klasni predznaci namjerno lako zamjenjivi. Pucciani želi reći da je za Genetovo kazalište važno odvojiti se, **napraviti distancu** od vladajućeg reprezentacijskog poretka. No to nije tako jednostavno jer Genetovo kazalište funkcionira i kao osobita vrsta striktnog rituala, potpuno svjesnog repetitivnosti i zatvorenosti struktura moći, kao i vlastitog duga antičkoj i klasicističkoj drami. Pa ako je Racine po Barthesu (1979) idealan predstavnik klasične tragedije, neobično je da možemo sva rasiinovska pravila igre primijeniti i na Genetove *Sluškinje*.

Primjerice, prostor je u klasicističkoj, baš kao i u Genetovoj tragediji, podjednako ograničen na interijer – sobu, predsoblje i vrata. Eksterijer po Barthesu mora ostati „područje ne-tragedije, a obuhvaća tri prostora: smrt, bijeg i Događaj“ (Barthes, 1971: 59). U *Sluškinjama* je prostor tragedije zatvoreni prostor iz kojeg Claire i Solange tijekom drame uopće ne izlaze (osim u crkvu). Jedina poveznica s eksterijerom su Gospođa i mljekar Mario. Nadalje, Barthes naglašava da smrt kao događaj ne spada na kazališne daske zapadnoeuropske klasične tragedije, oslonjene na matricu grčkog teatra. Ona se zbog zazora i nečistoće koje proizvodi odvija *u pozadini*; ne smije se izravno prikazati. To je ponovno obrazac smrtopisa koji slijede i *Sluškinje*. Drama završava tik prije no što Claire ispije čaj s otrovom. Što se tiče bijega, u klasicističkoj tragediji samo niži sloj ukučana spominju bijeg kao opciju. U Genetovu slučaju, Claire i Solange svakim svojim ritualom vježbaju

fantazmu o bijegu te čak i eksplicitno jedna drugoj predlažu tu opciju, ali na kraju zatvaraju svoju situaciju **igranjem apsolutne kazališne uloge** (uloge koja jednoj od njih doslovno oduzima život) i radikalnim prelaskom u posvećeni prostor glume, a ne zbiljskim prekidom eksploatacijskih odnosa vlastitog sužanjstva.

Philip Thody u svojoj knjizi tvrdi da Genetove *Sluškinje* žive u vrijeme kapitalizma, ali financijski prakticiraju odnos feudalizma (usp. Savona, 1983), čime se ponovno vraćamo Veblenovu (2007) tumačenju „razbojničkih društava“ koja imaju svoj kontinuitet sve od robovlasništva do socijalizama, s feudalizmom i kapitalizmom kao ideologijskim kolovođama grabeža. Kao i brojne druge potplaćene radnice, Claire i Solange nemaju vlastiti kapital, izuzmemo li nekoliko privatnih stvari. One također nemaju ni obitelj ni obrazovanje koji bi im eventualno mogli ekonomski pomoći ili im osigurati promjenu ekonomskih okolnosti. Zbog toga su u potpunosti povrgnute Gospođi. Nisu joj samo „sluškinje“ nego i robovi. Takav odnos podsjeća na srednjovjekovno feudalno društvo u kojem feudalac (Gospođa) drži u vlasništvu kmetove (Claire i Solange), ali i na novo srednjovjekovlje 21. stoljeća, u kojemu je crno tržište rada prepuno primjera ritualiziranih ropskih eksploatacija.

Francuski sociolog Michel Maffesoli 2000. godine piše esej „Povratak tragičnog u postmodernom društvu“. Iako je esej napisan trideset i četiri godine nakon premijere *Sluškinja* i ne referira se izravno na Genetovu dramu, možemo ga čitati i kao razmatranje tragičnosti junakinja koje životare u ekonomskoj zarobljenosti. Iz nje još vode samo spektakularni „mali rituali“, ali ne i revolucionarne javne prakse. Maffesoli tragičnost života definira kao *život koji se istovjetno odvija iz dana u dan*. Svakodnevnica je, za razliku od budućnosti okrenutog vremena modernizma i njegove konstantne dinamike tražene inovacije, postala „ništa više nego lanac statičnih trenutaka, vječnih momenata iz kojih svatko mora biti u mogućnosti izvući najveće trenutke zadovoljstva“ (Maffesoli, 2000: 134). Za razliku od modernističkog razmišljanja, gdje je u sjedištu „individualac koji obitava u strukturiranom društvu“ (Maffesoli, 2000: 134), u postmodernističkom dobu pozornost se premješta na niz grupa koje opsjedaju društveni prostor i s njime se harmoniziraju. To se najviše može vidjeti u životu mladih ljudi koji više ne teže poslovnoj karijeri ili bilo kakvom društvenom angažmanu, nego teže *svemu, ali ničemu određenom*. Takvo društvo ne može dugo opstati jer se veze prelako slamaju i ono postane previše krhko, sklono kidanju. Ali za takav način života karakteristična je i jedna vrsta fatalističke mantre u kojoj neprestano slušamo da je život „jednostavno *takav*“ i da se tu *ništa ne može*. Prema tome, život se više ne sastoji od traženja „apsolutne slobode, već se sastoji od malih sloboda, koje su prostorno neodređene, koje su relativne, empirijski orijentirane i koje na kraju omogućavaju samo život iz dana u dan“ (Maffesoli, 2000: 134). Maffesoli kao primjer takvog načina daje sljedbeništvo raznih tipova glazbe, filmova, odjeće, sustava medijskih zvijezda ili pop-idola itd. Pa premda Claire i Solange još nemaju tehnologiju dvadeset i prvog stoljeća, ne prate internet i ne slijede pomodni *hygge* ili filozofiju malog opuštanja u privatnom okrilju, one također žive isključivo za svoje male, privatne, očajnički dramatične rituale. Dramatičnost njihove igre, posebno kockanje sa smrću, suprotnost je monotonoj cikličnosti njihove svakodnevice: ustajanje u isto vrijeme, spremanje, služenje Gospođe, na kraju i vrijeme kada mogu ući u svoju fikciju.

Tu sigurno govorimo o kognitivnom sužanjstvu ili kompleksnim mentalnim posljedicama dugotrajnog besciljnog dvorenja, odnosno o tome da totalitarizam današnjice upravlja robovima koji više **ne mogu ni pretpostaviti da žele nešto izvan malih rituala privatnosti**, niti kako bi to mogli ostvariti. Nemoć porobljene žudnje najbolje ilustrira sama Genetova junakinja, obračunajući se sestri:

SOLANGE: Htjela bih ti pomoći. Htjela bih te utješiti. Nažalost, znam da ti se gadim, da sam ti odvratna. Znam po tome što se i ti meni gadiš. Voljeti se u ropstvu ne znači voljeti.

I dok je Euripid u drami *Antiopa* napisao kako rob nikad ne bi trebao razmišljati ni o slobodi, a kamoli o slobodnom vremenu (usp. Hall, 1997), Genetove sestrice dopuštaju si emocionalni prijestup: prerusavanje u gospodaricu i njezinu jeftinu melodramu. To je mjesto na kojem jedna za drugu i jedna pred drugom postaju „bičevane kurve, obožavane djevice, frustrirane redovnice, silovane sluškinje ili svetice koje pate“ (Savona, 1983: 62), istovremeno priželjkujući muške role „ubojica, bičevalaca, zavodnika“ (Savona, 1983: 63). Repertoar društvenih uloga barem se zakratko povećava. Dugo potiskivana agresija sluganske klase izlazi na vidjelo.

Ritual tako kod Geneta ispada iz svoje klasične antropološke funkcije jer umjesto „proizvodnje istoga“ ili afirmacije sakralnoga društvenog poretka, uprizoruje parodiju i brzu fluktuaciju podređenih i nadređenih pozicija. Claire i Solange izmjenjuju se iz dana u dan u ulozi sluškinje i Gospođe; njihov afektivni rad neprestano kritizira i ismijava službenu ekonomiju sužanjstva.

I ne samo to: sestre u jednom trenutku postanu karikature svojih uloga; Solange u posljednjem monologu svijet gleda iz pozicije Solange Lemercier, izmišljene gospođice koja većinu karakteristika dijeli sa stvarnom Solange, jedino što je ova zamišljena Solange ujedno osuđena kao ubojica. Zamišljena Solange prizvana je kao signal pobune i protiv same normativnosti obiteljskog srodstva: „Gospođica Solange, znate, ona koja je zadavila svoju sestru“, veli Genet (1975: 878). Solange Lemercier ujedno je i jedina heroina koja je uspjela ubiti Gospođu, točnije rečeno njezinu utvaru po imenu Claire. U ritualnim terminima, Claire i Solange žrtvuju kralja, ali i same postanu žrtve svog zločina. **Igra supstitucije ne može se okončati** jer nijedna od Genetovih heroina ne može iskoračiti iz proizvodnje „Velikog originala“ ili primarnog raskola između roba i gospodara. Upravo ta **totalitarna dihotomija** zarobljuje Genetove heroine, ali i **ismijava legitimnost** svake političke i ekonomske podčinjenosti. U različitim kazališnim uprizorenjima ovog teksta koje smo imale prilike vidjeti, glumice (ili glumci, kao u režiji Damira Zlatara Frayja u Gavelli iz 2001. godine) u roli sluškinja glume podvrgavanje upravo zato da bi izvrgle ruglu protokole snishodljivosti i servilnosti, baš kao što glumom razobličuju i rutinsku pompoznost gospodarenja, ponovno kako bi pokazale i njegovu samodopadnu arbitrarnost. U oba slučaja, glumačko otkrivanje glumačkih konvencija „skrivenih“ unutar statusne podjele uloga pokazuje se kao ključ emancipacije.

III.

U knjizi *Korice od kamfora* Renate Jambrešić Kirin (2015) također susrećemo promišljanje društvenih rituala rada na sučelju rodnog iskustva. Cijelo poglavlje prozних fragmenata, eseja natopljenih autentičnim povijesnim dokumentima i svjedočanstvima, dekonstrukcijskih minijatura te pjesama u prozi koje ispunjavaju *Korice od kamfora* naslovljeno je „Absolutne drugarice“. Tom sintagmom Jambrešić Kirin ukazuje na totalitarna očekivanja od ženskog roda koja su tijekom 20. stoljeća dobila nove utege i nove obrazine dragovoljnog služenja. Ne samo da se od suvremene žene očekuje da realizira konzervativni trolist uloga pod nazivom žena/majka/ljubavnica, nego sada (s novoizborenim feminističkim slobodama) stižu i kvaziliberalna očekivanja: žena mora biti sve navedeno, ali još k tome i zaposlenica/terapeutkinja/prijateljica. Mogli bismo dodati – i aktivistica, jer *Korice od kamfora* otvaraju pogled na ženu koja ne pristaje na ograničenja nepravednoga društvenog poretka, dakle ženu u „dragovoljnoj službi“ pobune.

Fragment „Zofkin konj“ Renate Jambrešić Kirin najavljuje temu isprepletenosti traume roda i rada. Junakinja priče je Zofka Kveder, jedna od prvih feministkinja južnoslavenskih prostora, biografski pozicionirana kao žena koju je cijeli život „progonila slika tramvajskoga konja malaksalog na ulicama Trsta, Praga ili Zagreba“ (Jambrešić Kirin, 2015: 25).

Kveder „utjeruje mršave honorare za svoje novinske i književne priloge“ i „brine se o trima djevojčicama“, dakle naoko je ostvarila san o izborenom javnom ženskom glasu i paralelnoj majčinskoj ulozi. No avangardistica je ovdje i alegorijska slika tegleće životinje koja neprestano *radi k'o konj*, dijeleći sudbinu svojih rodni/radnih sestara, među kojima nikako nema dovoljno reformatorske svijesti. Jambrešić Kirin izravno citira Zofku Kveder: „Naše se djevojke, kad su nesretne, bacaju pod tramvaje, naše udovice skaču kroz prozore i umiru sitnom i prljavom i beskorisnom smrću. Zar nam Bog nije dao ni jedne Judite?!“ I baš kao u Genetovoj drami, krug podjarmljenja ostaje neprekinut, zakompliciran jedino figurom Nietzschea koju Jambrešić Kirin doziva radi afektivnog srodstva sa Zofkom Kveder, podsjećajući nas na Nietzscheov „živčani slom u zagrljaju torinskog konja“ (ib.).

Kompleksnost ovoga proznog fragmenta i njegove dekonstrukcijske metode upravo je u literarnoj arhitekturi različitih slomova životinjskog i ljudskog tijela, odnosno u suzraljenju stradanja koje gotovo istom silinom pogađa feministkinju, filozofa, životinju. Ponovno se umnažanje uloga pokazuje emancipatorskom literarnom strategijom. Za razliku od mistične strukture autoriteta, koja nam uvijek obećava daleki spas, ali naravno po cijenu preskakanja dosegljive pravde, Jambrešić Kirin pripovijeda o žudnji biografske skice koja bi prepoznala i vrednovala upravo *novinske i književne priloge i brigu o trima djevojčicama* Zofke Kveder, odnosno njezin nematerijalan i njezin afektivni rad.

Fragment „Adelin suncobran“ također ulazi u biografsku skicu jedne književnice i sufražetkinje, Adele Milčinović, koja je u „držci svog suncobrana prokrijumčarila pismo članova Jugoslavenskog odbora hrvatskoj političkoj opoziciji“ (Jambrešić Kirin, 2015: 26). S Adelom Milčinović na pozornicu *Korica od kamfora* stupa figura krijumčarke i političke špijunke, lokalne Mate Hari, spremne riskirati progon radi utopijskih ideja Supila, Trumbića i Meštovića. Možda nije književnica, ali zaslužna je za jedno od *revolucionarnih pisama*. U djelu Renate Jambrešić Kirin zanimljiv je napor da etički i politički prevrednuje hijerarhiju povijesnih ikona i otkrije „ženske konce“ koji vuku ili pokreću povijesne događaje jednako utjecajno koliko to čine i muške marionete. Adela Milčinović tako nije samo „sluškinja“ političke ideje ranog jugoslovenstva, nego je i ponovno otkriveni dio povijesti političkog performansa. „Glumica“, baš kao i Claire i Solange.

Fragment „Bahrov književni barometar“ polemizira s utjecajem Zagorkina književnog opusa ne samo na književne kanone nego i na društvene događaje. Jambrešić Kirin (2015: 27): „Književni povjesničari ni danas ne priznaju kako su početkom stoljeća Zagorkine libertinske jednočinke (usmjerene protiv agrarnskog kastinskog, germanofilskog i servilnog mentaliteta) te socijalnoutopijski roman *Crveni ocean*, objavljivan u novopokrenutom *Jutarnjem listu* od 1918. do lipnja 1919. u 236 nastavaka, u većoj mjeri posijali sjeme buduće revolucije od svih Krležinih raniji djela.“

Ono što mi u ovom tekstu nazivam *totalitarnim tendencijama*, Jambrešić Kirin imenuje kao *servilni mentalitet*. I premda bi obje sintagme bilo najlakše vezati za kolonijalne povijesti naših krajeva ili sociološke studije autoritarnih društava (via Marcuse), vrijedi podsjetiti da je još šesnaestostoljetni filozof slobode Étienne de La Boétie u svojoj čuvenoj *Raspravi o dobrovoljnom ropstvu* inzistirao na tome da se svaka tiranija (pa i ona francuska, obilježena kolonizatorskim, a ne koloniziranim povijesnim iskustvom) oslanja na podanike koji *uživaju* u svojoj podjarmljenosti, svojem manjku odgovornosti i svojem pasivnom sljedbeništvu. **Služenje nudi bezbroj sitnih kompenzacija, malih udobnosti i odmaknutosti od epicentra socijalnog rizika.** Jednu od njih čini i pojačani osjećaj altruizma, *nesebičnosti*, dragovoljne spremnosti na žrtvu. Možda sluškinja i suzbija svoje osjećaje, možda ih oportunistički modelira prema očekivanjima gospodarice ili gospodara, ali upravo će joj vjerska matrica poželjnog samoponištenja obećati užitek u navedenoj afektivnoj transakciji. Religija se ovdje pokazuje kao svojevrsna demagogija etičnosti, ponajprije zainteresirana za prolongiranje i pasivno prihvaćanje političkog nasilja. Ženske biografije u *Koricama od kamfora*

kao da pokazuju u suprotnom smjeru, prema „rastvaranju“ samoprijegara i njegovih političkih posljedica, mahom vezanih za podcjenjivanje i previđanje ženskoga „nevidljivog“ rada.

No za situaciju ženskoga mazohističkog samopožrtvovanja nisu odgovorni samo socijalni uvjeti i kulturalni kôdovi koji kooperativnost pozicioniraju kao vrlinu „za žene“, nasuprot kompetitivnosti kao vrline „za muškarce“, izbjegavajući ukazati na međusobnu isprepletenost tih praksi. Odličan kritički primjer dragovoljne upotrijebljenosti ženskog subjekta pruža nam i fragment Renate Jambrešić Kirin pod nazivom „Baklje slobode“. U njemu otkrivamo da žena koja je kročila na tržište rada iscrpljujućim poslom u duhanskoj industriji ubrzo naivno postaje financijerka i korisnica iste te industrije, pristajući na sofisticiranu reklamnu strategiju vlastite „emancipacije“ posredovanjem dima cigarete. Na mjesto političke elaboracije ženskih slobodarskih zahtjeva stupa potrošačka fantazma o cigareti kao instantnoj *džepnoj baklji slobode*, baš kao što i plastična kirurgija – kako zamjećuje Jambrešić Kirin u fragmentu „Korzet i proteza“ – s vremenom dolazi na mjesto nekadašnjih steznika, ne dopuštajući da žensko tijelo ikada uistinu iskorači izvan kontrole modne i kozmetičke industrije. Vratimo li se na Genetovu paradigmu „igre“ gospodara i roba, sloboda se može nositi kao kostimografski ili rekviziterski dodatak (cigareta), ne i kao sustavna preraspodjela privatnih i javnih uloga.

Proza Renate Jambrešić Kirin suočava nas i s problemom **ženske reprodukcije vlastite političke nevidljivosti**, prelaganog pristanka na sporedne uloge, na izgaranja za više ciljeve koji gutaju svoje dobrovoljke. **Emocionalni proletarijat** podrazumijeva sve vrste prekovremenog i neplaćenog afektivnog rada, od pružanja raznih vrsta terapijske pomoći do prekarnog rada mirovnih aktivistkinja (koje se tako često žale na krajnju iscrpljenost internacionalnom mašinerijom proizvodnje ratova⁴). Iskustvo emocionalnog proletarijata posebno je jasno vidljivo u fragmentu Renate Jambrešić Kirin pod nazivom „Apsolutne drugarice“. Citat (2015: 34–35):

Ljevičari su posebno cijenili obrazovane djevojke iz boljih obitelji sa znanjem jezika, daktilografije i stenografije. Te svestrane i predane partijke često bi se nametnule kao nezamjenjive, „apsolutne drugarice“ – kako su ruski socijaldemokrati nazvali svoju članicu i novinarku *Iskre* Eleni Stasovu. Pored agitiranja, notiranja, prepisivanja i šifriranja, ilegalke su ovladale i tehnikom pisanja nevidljivom tintom. Dopisujući se konspirativno s vođama u ilegali, inozemstvu ili robiji, apsolutne drugarice ostavila su dragocjena svjedočanstva o njihovom životnom putu i političkoj karijeri. No zato su vlastite „podzemne“ podvige i zasluge ostavile nevidljivima i zakopanima u dubokim slojevima povijesti. Nekolicinu najzaslužnijih zabilježile su ljevičarske anegdote i grupne fotografije (...).

Pritom problem nije samo u tome što su ilegalke i intelektualke izvrsno odigrale predrevolucionarnu agenturu za društvene promjene, ali socijalistički, komunistički i postkomunistički režimi nisu im uzvratili podjelom javne moći nakon dolaska na vlast. Problem je i u onoj istoj **samoizabranoj samozatajnosti** koju sanktificira Simone Weil, odnosno na svojevrsnoj perverziji etičnog poziva kad ga odriješimo od političke vidljivosti. Apsolutne drugarice doživljavaju svoju hagiografsku fazu pod uvjetom da su poginule kao Nada Dimić, još jedna biografska heroina glumačkog prerusavanja i presvlačenja iz proze Jambrešić Kirin, a ako su kojim slučajem preživjele, preostala im je nova borba za elementarne građanske i profesionalne slobode. Novo *tegljenje* aktivističkih kola.

Dakako da povijest feminizma bilježi svoju alternativnu baštinu, osporavajući totalitarne tendencije različitih ideoloških režima, ali zapitajmo se na ovome mjestu još

⁴ Usp. posebno razgovor „Rodne perspektive migracija“ održan 19. 5. 2017. na Subversive Film Festivalu, gdje su mirovne aktivistice (Lana Bobić, Emina Bužinkić, Marijana Hameršak, Selma Banich) iznijele iskustva traumatske iscrpljenosti zbrinjavanjem izbjeglica tijekom proteklih godina.

jednom zašto se alternativna povijest ženske pobune ideologiji skrušenog služenja odvija na stranicama književnosti i kazališta (presvlačenje kostima uvijek je dio neke Ardenske šume – ne i gradskih institucija), a ne na stranicama povijesnih udžbenika? Skriva li maska empatije kao pokretača ženskog afektivnog rada i svojevrsnu naviku neisticanja, povlačenja u pozadinu, izbjegavanja konfrontacije?

Transakcije „nepovratnog“ brisanja ženske baštine iz revolucionarne povijesti možda najbolje ilustrira fragment „Ljevičarski miraz“ (Jambrešić Kirin, 2015: 39). Prenosimo ga u cijelosti:

Prilikom udaje za Otokara Keršovanija Ana (Nana) Šilović dobila je od svog strica, hrvatskog bana Josipa Šilovića, pisaci stroj kao vjenčani dar. Kao vrlo mlada djevojka ova talentirana balerina i pariška studentica priklonila se komunističkoj ideji i posvetila ilegalnom skojevskom i partijskom radu. Mijenjala je kazališnu karijeru i ugodan građanski život za život u ilegali, policijske racije i svakodnevnu opasnost od zatvaranja. Sama je odabrala vjenčani poklon na kojem je otipkala antologijske stranice konspirativne povijesti zagrebačke partijske ćelije. Prigodom jedne racije pisaci je stroj završio kod policije, a na traženje obitelji da ban intervenira zbog konfiskacije vlastitog dara, Šilović je rezolutno odgovorio: *Nek' se vrši dužnost!* Baš kao što je Nanina kći Ines Martinović, rođena u SSSR-u, napisala djedu i baki krajem 1945., ne znajući da joj je majka već pala žrtvom Staljinovih čistki: *Mamuška je otišla po dužnosti.*

I doista, privatno je duboko ukotvljeno u javnom, najosobniji pokloni ili geste mogu obilježiti čitave javne sfere, baš kao što i javni pogromi najdublje utječu na najprivatnije obiteljske odnose. Kao što je nemoguće uspostaviti stabilnu razliku između „muškog“ i „ženskog“ rada, nemoguće je uspostaviti stabilnu granicu između „privatnog“ i „javnog“ rada. Ovaj tekst zagovara stav da služenje, međutim, ne smije zbog svojih implicitnih altruističkih i etičkih dimenzija postati normativni politički model ideologijske kontrole, nego upravo zbog mogućnosti manipulacije i zlorabljenja *etičke dužnosti* zaslužuje najsustavniju kritičku obradu. Služenje traje kao plodno tlo za sve vrste totalitarizama i zato što u velikom broju slučajeva uključuje „ljubav“ prema spasitelju, figuri *pater familias* ili velikom vođi, dakle dodatnu mobilizaciju izrazito projekcijskih afekata.

Stoga baš kao što razlikujemo hegemonijski od reformatorskog maskuliniteta (usp. Connell i Messerschmidt, 2005: 832), vrijedilo bi razlikovati i hegemonijsko-samožrtvovalački nasuprot reformatorskog i samovrednujućeg feminiteta, s posebnom pozornošću prema totalitarnoj zlorabi empatijske i altruističke vrijednosne orijentacije *dragovoljnog služenja*.

LITERATURA

- Anderson, B. 2000. *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. London and New York: Zed Books.
- Anker, Richard. 2001. „Theories of occupational segregation by sex: An overview“, iz *Women, Gender and Work*, Martha F. Loutfi, ed. Geneva, International Labour Office. pp.129–156.
- Anker, Richard. 1998. *Gender and Jobs Sex Segregation of Occupations in the World*. Geneva: International Labour Office.
- Arendt, Hannah. 1998. *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća.
- Bakker, I. and S. Gill. (eds.) 2004. *Power, Production, and Social Reproduction: Human in/security in the Global Political Economy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Barthes, Roland Bart. 1979. *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power*, Standord: Stanford Un. Press.
- Connell, R. W. I Messerschmidt, James W. 2005. „Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept“, *Gender & Society*, Vol. 19, No. 9, str. 832.
- Cox, R. 2006. *The Servant Problem: Paid Domestic Work in a Global Economy*. London: I. B. Tauris.
- Genet, J. 1975. „Sluškinje“. *Mogućnosti*, 7/8: 856–880.
- Genet, J., Frechthman, B. 1963. „A Note on Theatre“. Posjećeno 21. 5. 2017. na stranici JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/1125082>
- Hall, E. 1997. „The sociology of Athenian tragedy“, iz Easterling P. E. (ur.), *The Cambridge companion to Greek tragedy*. (93–127). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardt, M. and A. Negri. 2004. *Multitude*. New York: Penguin.
- Hayek, F. A. 2007. *Road to Serfdom*, Chicago: Chicago Un. Press.
- Hochschild, A. R. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, A. R. and Ehrenreich, B. 2002. *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. New York: Metropolitan Press.
- Jambrešić Kirin, Renata. 2015. *Korice od kamfora*. Zagreb: Meandar.
- Lunheim, Rolf. 1993. *Desert People: Caste and community – A Rajesthani Village*. University of Trondheim & Norsk Hydro AS.
- Maffesoli, M. 2004. „The Return of the Tragic in Postmodern Societies“. Posjećeno 30. 5. 2017. na stranici JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/20057825>
- McClintock, Anne. 1992. „Screwing the System: Sexwork, Race, and the Law“. *boundary 2* 19(2):70–95.
- Pucciani, Oreste F. 1963. „Tragedy, Genet and ‘The Maids’“. Posjećeno 21. 5. 2017. na stranici JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/1125083>
- Rose, H. 2004. „Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences“, iz S. Harding (ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader*. New York: Routledge, 67–80.
- Savona, J. L. 1983. *Jean Genet*. London: Macmillan Press.
- Triandafyllidou, Anna (ur.) 2016. *Irregular Migration in Europe: Myths and Realities*, poglavlje „Irregular Migration and Domestic Work in Europe: Who Cares?“. London: Routledge.
- Veblen, Thorsten. 2008. *Teorija dokoličarske klase*. Novi Sad: Mediteran.

Weeks, Kathi. 2007. „Life Within and Against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post-Fordist Politics“, iz *Ephemera*, Vol. 7(1), str. 233–249.

Weil, Simone. 1999. *Gravity and Grace*. London: Routledge.

SUMMARY

Totalitarian Matrix of “Voluntary” Servitude: Genet’s *The Maids* and “Absolute Comrades” of Renata Jambrešić Kirin

The text compares Jean Genet’s play *The Maids* with the prose of Renata Jambrešić Kirin on “absolute comrades”, pointing to the problem of voluntary servitude within the totalitarian gender function of patriarchy. The terms affective and economic work are considered in light of more recent interpretations of the “politics of servitude,” insisting that totalitarian tendencies generally manipulate the ethical dimensions of voluntary subordination, victim status and altruistic receptivity, exploiting the ethical dimension of affective relations for the purpose of political domination. Insofar as the text looks at the analytical orientation of Hannah Arendt, in which totalitarianism requires an “apathetic mass,” it instead proposes that totalitarianism operates with a rhetoric dedicated to sacrifice and self-denial, which has a different affective economy than apathy or anxiousness, loss of emotion, indifference.

Key words:

Affective work, totalitarianism, service, affective politics, emotional proletariat, gender and work, Jean Genet, Renata Jambrešić Kirin

ŽENA U MREŽI: IMPERATIV I/ILI SLOBODA RAĐANJA U SUVREMENOM I FOLKLORNOM KONTEKSTU

Suzana Marjanić i Lidija D. Delić

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb i Institut za književnost i umetnost, Beograd

Izvorni znanstveni članak

Sažetak >

Rad u formi diptiha razmatra isti fenomen – odnos prema abortusu i imperativu rađanja – u dva oprečna kulturna sistema, modernom i folklornom (tradicijskom). U prvome dijelu (Suzana Marjanić), na tragu razotkrivanja ciničke dimenzije religije, u onome trenutku kada ona funkcionira samo kao politička proteza, a ne nasljedovanje „istine“, iščitava se najnovija triptih-izložba *Zdravo Marijo, milosti puna* (2016) riječke multimedijalne umjetnice Milijane Babić. Svjedočimo stvaranju teokracije u segmentu napada na osnovna reproduktivna i ljudska prava žena širenjem katoličke inicijative iz američkoga programa „demokracije“, sustava koji provodi savezništvo demokracije i teokracije.

U drugom delu (Lidija Delić) analiziraju se folklorni tekstovi (po definiciji palimpsestni i slojeviti i kada je reč o religijskim, i kada je reč o istorijskim i kulturnim stratusima), u vezi sa kojima se ni o teokratiji ni o totalitarizmu ne može govoriti u savremenom značenju tih reči. Dati se korpus, međutim, može posmatrati kao dragoceno svedočanstvo o odnosu tradicionalnog čoveka prema rađanju i abortusu, koji jeste u velikoj meri represivan, ali nije i neprotivurečan.

Ključne riječi >

abortus, imperativ rađanja, Milijana Babić, tradicionalna (tradicijska) kultura, usmeni folklor

UMJETNOST I ANGAŽMAN: TRIPTIH-IZLOŽBA ZDRAVO MARIJO, MILOSTI PUNA (2016) MILIJANE BABIĆ U DEMASKIRANJU TEOKRACIJE

(Suzana Marjanić)

Na tragu razotkrivanja ciničke dimenzije religije, u onome trenutku kada ona funkcionira samo kao politička proteza, a ne nasljedovanje „istine“, iščitavam i najnoviju triptih-izložbu *Zdravo Marijo, milosti puna* (2016) riječke umjetnice Milijane Babić.¹

Naime, bez filozofskoga, pojmovnoga uvijanja, Peter Sloterdijk u knjizi *Kritika ciničkoga uma* (1983),² rastvarajući temeljnu dihotomiju između cinizma, ciničke nadutosti političkih, vladajućih tijela (vladajućih u smislu bilo koje strukture moći na vlasti, pa tako i one religijsko-državotvorne) s jedne strane, i Diogenova kinizma, koji je prvi među filozofima izlagao filozofiju vlastitim, otvorenim, dakle istinitim tijelom (kao golom istinom), kao prakse kojom se mogu srčano potući svi spektakli ciničke moći, ističe kako kršćansku religiju od početka progoni osebujan problem, a taj osebujan problem čini *moći ne vjerovati*. I nadalje, prema Sloterdijkovoj bespoštednoj *kiničkoj* kritici *cinizma* vladajućega kršćanskoga provizorija gdje crkveni velikodostojnici djeluju u svojim haljama kao političke suite: „Kršćanstvo je, kao organizirana religija, po svojoj najunutrašnjoj biti baš religija *mauvaise foi* – nepoštenosti, naime, u onoj mjeri u kojoj ona ne počiva na nasljedovanju Krista, nego na nasljedovanju nasljedovanja, na *legendi* o Kristu, *mitu* o Kristu, *dogmi* o Kristu, *idealiziranju* Krista“ (Sloterdijk, 1992: 281).

Prvi dio *kiničke triptih-izložbe*³ *Zdravo Marijo, milosti puna* Milijane Babić čini videodokumentacija umjetničke akcije *7 dana za ženu* koja je nastala kao reakcija na međunarodnu katoličku inicijativu „40 dana za život“, koja se kod nas,

¹ Budući da su me dvije (naravno, strategijom blogerske anonimnosti) aktivistice/aktivista za dobrobit života povodom jednoga moga zooetičkoga teksta zaista bez razumijevanja moje translacije jednoga animalističko-aktivističkoga filma bezočno, nepravedno optužile da svojim tekstom navodno obezvređujem pripadnike jedne religije, jedne nacije, navodim da ovim tekstom ne želim povrijediti nijednoga vjerujućega katolika/katolkinju, dakle one osobe koji istinski vjeruju u koncepte vlastite religije, već da se odnosim samo na cinizam religije kao dogme, kao što sam se u prethodnom tekstu koji se odnosi na prava životinja (što je dodatno izazvalo bijes, srdžbu... što već, kod navedenih dviju aktivistica/aktivista za dobrobit životinja) zaista i oborila na sve religije koje i danas ne poštuju prava životinja.

² Vrlo sličnu negaciju religijske dogme u našoj je literaturi sustavno provodio Miroslav Krleža, pa tako već u *Davnim danima*, pisanima u vrijeme Prvog svjetskog rata, subvertirajući Nietzscheov/Zaratustrin larpurlartizam iskonskoga vitalizma (usp. Stancić, 1990: 22), Krleža odabire solarnu strategiju kao jedini (*religiozni*) oblik negacije vječnog vraćanja krvavih svetkovina krvnika: „Sve su nesunčane religije kobne zablude uma i srca ljudskog. (...) Ne Kalvarija, nego podnevni trijumf!“ (Krleža, 1977: 51). Od brojnih primjera ističem još samo jedan: tako pod datumom 6. XI. 1917. u razgovoru s „vjerujućim katolikom“ Petrom Roguljom koji vjeruje u Kreka kao genijalnog jugoslavenskoga političara (Krleža, 1977: 56), koji objašnjava *politiku* Meryja del'Valla – a kojega kao jednog od „rijetkih ljudi u ovome zvjerinjaku našeg presvijetlog“ Krleža (uvjetno) izdvaja (pod datumom 16. X. 1917.) u okviru *sjednice* „Akcionog odbora za spasavanje hercegovačke djece“ (Krleža, 1977: 291) – Krleža poentira antinomiju dviju Kristovih figura/*Persona* – povijesni Krist kao „socijalna formula“ koja je trebala „golo i gladno meso robova“ prenijeti u „patricijske ljetnikovce“ te kršćanski, mitski Krist koji označuje „pojam pun transa, fantastičnu riječ“: „Onoga trenutka, kada je Krist sjeo u grimizu na prijestolje, sve je otišlo do vraga“ (Krleža, 1977: 296). Krležina lucifersko-prometejska ateistička i kinička pobuna/*hybris* protiv *božanske politike*, *religiozne iluzije* počiva na trijadi Schopenhauer – Nietzsche – Feuerbach (usp. Cvitković, 1982: 9).

³ Navedeni interpretativni dio teksta o izložbi Milijane Babić nastavlja se na prikaz navedene izložbe koji sam napisala povodom umjetnične izložbe predstavljene 2016. godine u Galeriji Filodrammatica (Rijeka, Korzo 28). Usp. <https://www.facebook.com/events/382189408792207/>

Pritom akcija *7 dana za ženu*, koja ironijski preuzima retoriku ultrakonzervativne katoličke inicijative „40 dana za život“, bila je prezentirana i na 51. zagrebačkom salonu vizualnih umjetnosti pod tematskom odrednicom *Izazovi humanizmu*.

pod okriljem države, provodi od 2014. godine u 24 hrvatska grada (<http://40danazazivot.com/>). Umjetničku akciju, realiziranu u suradnji sa SOS telefonom te građankama i građanima Rijeke, Milijana Babić započela je ispred Klinike za ginekologiju i porodništvo riječkoga KBC-a, protestno je kontrapunktirajući moliteljima inicijative „40 dana za život“, a idućih dana akcija je izvedena ispred državnih institucija i Katedrale sv. Vida. Završetak akcije umjetnica je vremenski označila Međunarodnim danom žena ispred Gradske uprave u Rijeci.



Foto 1: Milijana Babić: akcija 7 dana za ženu (Klinika za ginekologiju i porodništvo riječkoga KBC-a, 2016), koja ironijski preuzima retoriku ultrakonzervativne katoličke inicijative „40 dana za život“. Plakadni performativi: Molitvom za ženska prava, Molitvom zaustavimo seksualno zlostavljanje žena!, Dragocjena si u mojim očima. BOG., Molitvom spasimo žene od nametnute krivnje, NE prisilnom radanju, DA slobodi izbora, Žrtva si nasilja? Nazovi za pomoć 051/211-888

Umjetničku akciju, praksu, koja je poznata kao *artivism* (engl. *ar/ctivism*, *artivism*; umjetnost + aktivizam), aktivističko-umjetnička praksa, kako bi to rekla Marion Hamm ili pak riječki kulturolog Aldo Milohnić (2009), umjetnica je organizirala tjedan dana uoči Međunarodnoga dana žena, a vremenski se preklapala s petom kampanjom molitelja „40 dana za život“ u razdoblju korizme 2016. godine.

Odnosno, umjetničnim riječima, koje se prema snazi performativa nastavljaju na Sloterdijkovu kiničku kritiku cinizma religije:

Aproprijacijom strategije ultrakonzervativne *pro-life* inicijative koja predstavlja direktan napad na žene i njihovo pravo na izbor, akcija 7 dana za ženu koristi se formom mirnog protesta u javnom prostoru te retorikom kojom se poziva na „molitvu“ i podršku samog „boga“, u svom apelu za zaštitu ženskih prava – kojima pod svjetlom aktualnih dešavanja u Hrvatskoj prijeti ozbiljna opasnost. Osim pitanja pobačaja, rad se dotiče problema nasilja nad ženama i provođenja spolnog odgoja u obrazovnom sustavu. (Milijana Babić)

O svemu tome svjedoči npr. jedan od transparentata u umjetničkoj akciji, „Dragocjena si u mojim očima. Bog“, koji nastaje kao *lice naličja* ekumenske molitvene inicijative za nerođeni život „40 dana za život“.

Osim navedene akcije, taj prvi dio kiničke triptih-izložbe čine i komentari na akciju *7 dana za ženu* koje je umjetnica preuzela s društvenih mreža, portala kao i na lokacijama izvedbe akcije. Komentari su na izložbi dokumentirani na tabletima, u tri segmenta: komentari na Facebook stranici inicijative „40 dana za život“, ostali komentari s društvenih mreža i portala te komentari s lokacija na kojima je izvedena akcija.

Zadržimo se na jednom komentaru koji dolazi iz redova kampanje „40 dana za život“, a koji nekršćanskom strategijom „prepoznavanja zla“ određuje aktivističku umjetnost Milijane Babić.

22. DAN KORIZMENE KAMPANJE INICIJATIVE „40 DANA ZA ŽIVOT“

Tek što smo jučer saznali za velike plodove molitve pred bolnicom, dakle povećao se broj rođenih a smanjen broj pobačaja, zli nije mogao mirovati, nego danas oko 10 sati djelovao je preko 15-ak aktivista koji su na njegovoj strani i zagovaraju abortus. Napravili su transparente sa suprotnim porukama od naših i došli pred bolnicu. Zadržali su se sat vremena i razišli. Naši molitelji su bili ustrajni u molitvi, napose su zazivali Krv Kristovu, sv. Antu i sve sveće što je očito bilo plodonosno i blagoslovljeno jer zagovor svetaca pobijedio je zlo. Bog je zaista moćan i iznad zla!!! Još jedna velika zanimljivost – upravo u tim trenutcima borbe dobra i zla naši molitelji su bili hrabri i ustrajni i puno nam se drugih ljudi pridružilo, podržali nas i nastavili svojim putem. Slikali smo aktiviste i stavljamo da vidite i njihove transparente.

Izvor: <https://www.facebook.com/40danazazivotRijeka/?fref=ts>

Odnosno, kako je navedenu akciju komentirala Iva Kovač: „Neokonzervativne ideološke opcije, re-legitimizirane novozborenim pozicijama u zapadnim centrima političke i ekonomske moći, donose val re-patrijarhalizacije, klerikalizacije i povećanja jaza između društvenih klasa“ (Kovač, 2016, http).

Drugi dio kiničke triptih-izložbe *Zdravo Marijo, milosti puna* pod nazivom *Mudre misli* u ironijskom modusu sabire „mudre misli“ – njih pedesetak, skupljenih u „mudru knjigu“, pri čemu publikacija podsjeća na *mudru* knjigu, kao dokaznicu, pokaznicu, monstuarij o svemirskom poslanstvu ljudske gluposti, da se poslužimo Doktorovim određenjem iz romana *Na rubu pameti* (M. Krleža, 1938.) iz razdoblja sukoba na (književnoj) ljevici. Riječ je, naime, o „mudrim mislima“ iz katoličkih tiskanih medija, uglavnom *Glasa Koncila* u razdoblju 2015.–2016. godine. Zadržimo se na jednom takvom poslanstvu *ruba pameti* što ga je umjetnica dokumentirala u mudroslovnoj knjizi koju je svaki posjetitelj/ica mogao uzeti kao dokazni materijal „vječnoga nam poslanstva ljudske gluposti“. Pritom su izložbeni primjerci izložbeno formatirani u stupu, prizivajući, ponovno u ironijskom modusu, format moralne vertikale, moralnoga stupa svih vrijednosti:

„Feministice i islamisti imaju sličan mentalni sklop. (...) Svakako postoji određena srodnost među njima. Čini se kako oba pokreta izražavaju bijes, ljutnju prema zapadnoj kulturi, prema kršćanstvu.“ (Stephen Baskerville, politolog, citiran u tekstu „Feministice i islamisti imaju sličan mentalni sklop“, *Glas Koncila*, 31. siječnja 2016.).

Pritom Petar Odak ističe kako moderna hrvatska desnica, nakon preuzimanja aktivističkih praksi i ljudskopravaškog diskursa civilne scene, pokušava kooptirati i diskurs lijevog feminizma te kao primjer navodi najavu drugog nacionalnog Hoda za život gdje se može pročitati i zahtjev da se „pruži konkretna pomoć svakoj ženi koja razmišlja o pobačaju iz

ekonomskih razloga, zbog neinformiranosti ili pritiska okoline“, što je, kako nadalje ističe spomenuti aktivist za ljudska prava, „u apsolutnom neskladu s njihovim inače neoliberalnim zahtjevima u polju ekonomije i socijalnog sustava. Ovakva populistička eksploatacija elementarnih zahtjeva lijevog feminizma dvostruko je opasnija ako feminizam svoju strategiju gradi primarno na retorici prava i autonomiji izbora“ (Odak, 2017, http).



Foto 2: privođenje aktivista/ica među kojima je Sanja Sarnavka, čelnica udruge B.a.b.e, 20. svibnja 2017., Trg bana Jelačića (Zagreb), prilaz, *sit-in*, *sit-down* aktivistička praksa (direktna akcija) protiv inicijative Hod za život kada se okupilo oko 15.000 pripadnika/ica navedene inicijative. Fotografija koja dokumentira da je policija uvijek uz elitu/vladajuće strukture kao i sve veće utišavanje kritične mase s obzirom na to da se katoličkoj inicijativi suprotstavilo samo desetak aktivistica/aktivista.⁴

Jedno od posljednjih većih okupljanja inicijative Hoda za život održano je 20. svibnja 2017. u Zagrebu, kada se oko 15.000 pripadnika/ica navedene inicijative okupilo na Trgu dr. Franje Tuđmana, „odakle su u povorci prošetali do Trga bana Jelačića uz poruku da treba štiti život od začeca do prirodne smrti“. Manifestacija je istoga dana održana i u Splitu (D. Ma., 2017, http), na dan predizborne šutnje, što je, naravno, izravno kršenje zakona o predizbornoj šutnji jer je riječ o političkom skupu. Iz Inicijative su na navedenu kritiku odgovorili činjenicom da se Hod za život održava treće subote u svibnju; prošle godine (2016) održan je 21. svibnja. Pritom su aktivisti, kako su zajedničkim snagama demonstrirali (jedino) udruga Domino i News Bar, ironično ustvrdili da je Hrvatska stvarno „zaHod za život“ (ironizacija „Hoda za život“ kao „RH ZAHoda“). Naime, amatersko hodačko društvo „Hod za život“, koje čine članovi udruge Domino i News Bara, presreli su brojne vjernike/ice-hodače/ice inicijative Hod za život u Mesničkoj ulici (Zagreb), i odgovorili aktivističkom verzijom „hoda“ protiv „za/hoda“. Peripatetička predstava (najava žanra „amaterske predstave“ kao autoironizacija vlastite

⁴ Fotografija preuzeta s portala: <http://net.hr/danas/hrvatska/pratite-uzivo-i-prije-nego-sto-je-poceo-hod-za-zivot-obilježili-sukobi-i-prostacka-vrijedanja/>

performativne demonstracije) bila je najavljena sljedećim proglasom: „Hod za život – povodom 15. godišnjice homo kulture u Hrvatskoj / 20. 5. 2017. / 11.00 h / ugao Mesničke i Illice (kod kipa Andrije Kačića Miošića)“ („Queer Zagreb i News Bar predstavljaju... Hod za život“, 2017, http). Na drugoj lokaciji, na Trgu bana Jelačića, samo desetak aktivistica/aktivista pokušalo je zadržati mirnim prosvjedom (strategija *sit-in*) povorku Hoda za život, no policija je privela Sanju Sarnavku, čelnicu udruge B.a.b.e, i aktivisticu Sanju Juras, kao i još neke aktiviste/ice (usp. „Pogledajte dramatične trenutke...“, 2017, http).

Treći dio kiničke triptih-izložbe *Zdravo Marijo, milosti puna*, pod nazivom *Molitva Gospi*, čini dokumentacija umjetnične intervencije na oglasnim pločama u crkvama pod naslovnim, ritualiziranim molitvenim određenjem *O, Marijo, milosti puna*. Riječ je o fotografiji-dokumentu oglasne ploče s umjetničnom intervencijom, u formi molitve Gospi, nebeskoj zastupnici, glasnogovornici, inače nasljednici Artemide iz Efeza, jednako tako figuracije „djevice koja rađa“ s obzirom na to da je oksimoronski figurirala i kao djevica i kao boginja Prirode. Naime, poznato je da je u Efezu 431. god. Djevica Marija proglašena Bogorodicom – *Theotōkos* (Campbell, 1975: 63).⁵ Intervencija na oglasnim pločama katoličkih crkava, koja simulira feminističku molitvu Gospi, izvedena je 12. studenoga 2016. na sedam lokacija u Rijeci (Kovač, 2016, http).⁶

Riječ je o namjenskoj molitvi kakva bi zaista i trebala biti – molitva Gospi kao zaštitnici ženskih prava, prava na odabir, prava na slobodu.

O, Marijo, milosti puna,

Ti znaš najbolje za jade i nevolje svih žena ovoga svijeta, koje žive u strahu i kojima je oduzeto ljudsko dostojanstvo samo zato što su žene.

Naša zastupnice na nebu po kojoj primamo brojne milosti, zazivamo Tvoju pomoć i molimo Tvoj zagovor kod Boga, koji je stvorio ženu i muškarca na sliku svoju, kako bi bili jednaki te se dopunjavali u ljubavi.

Nebeska Majko, pohiti da zaštitiš svoje kćeri kojima prijeti opasnost od vrijeđanja, iskorištavanja, kažnjavanja, prodavanja, silovanja, a nesretnicama koje ta zla nisu zaobišla, izmoli iscjeljenje duše i tijela. Bdi bez prestanka nad nama!

Blagoslovi našu borbu za ženska prava i vodi nas u svijet u kojem više neće vladati muškarci, nego Božja ljubav.

Hvala Ti. Amen.

Ukratko, umjetničina kinička molba stvarnoj, istinitoj Mariji dokument je vremena, kao što je i njezina triptih-izložba svjedočenje o nekropolitici u RH, zavazda... Kako je bilo, tako će i biti ili fatalizmom iz Krležinih *Balada* domaćega Tilla

⁵ Desmond Morris (dokumentarna BBC-jeva seriji *Ljudska seksualnost/The Human Sexes*, 1997) upućuje kako je osam ili devet kilometara nedaleko od Artemizija nakon raspeća Sina živjela Blažena Djevica Marija koja je isto tako određena Artemidinim oksimoronskim atributom – *djevičanskim materinstvom*.

⁶ Brojne naše umjetnice feminističkoga i slobodarskoga usmjerenja u svojim radovima (ovom prigodom ističem performanse i akcije) demaskiraju cinizam religije. Kao jedan od novijih primjera navela bih performans *Pravo na orgazam iznad 60-e* Vlaste Delimar (22. svibnja 2017., 18.30 sati, Galerija Mala na Trgu bana Jelačića i 23. svibnja, Dizajn cvijeća Šekoranja, Dežmanova 1, Zagreb), koja je povodom navedenoga performansa, među ostalim, istaknula: „Crkva svojim licemjernim stavovima vješto sputava i zatumljuje seksualnost kod mladih, a jednako tako šuti i o seksualnosti starijih. Crkva nikako ne želi priznati da su ekstaze svetaca, ljubav prema Bogu i seksualne ekstaze izjednačeni. Zanimljivo je kako je Crkva protiv prirodnih zakona uživanja, a njihovi su svećenici kao debeli Bude. Čudi me kako većina vjernika ne želi vidjeti prevaru crkvenih službenika“ (Delimar, 2017, http). Ili kao što je drugom prigodom umjetnica otvorila sljedeće pitanje: „Jesmo li svjesni koliko je godina prošlo od prvih javnih borbi za slobodu pobačaja za što su se uz ostalo zalagale hrabre i pametne žene poput Clare Zetkin ili Aleksandre Kolontaj? A mi još dan danas raspravljamo i pitamo se je li pobačaj etičan. To znači da smo zapravo još na početku i kao da nije prošlo stotinu godinu otkad se to pitanje postavilo“ (Delimar, prema Šimunović, 2016: 94).

Eulenspiegel – *Kak je tak je, tak je navek bilo...* Jer ipak je teško poput Diogena i, u ovom slučaju, poput Milijane – kinski, demonstrativno *pisati protiv idealističkoga vjetra* (usp. istoimeno poglavlje Sloterdijkove knjige).

Završila bih ovaj kratak izložbeni dodatak za Milijaninu angažiranu izložbu građanske hrabrosti (u kojoj se osobno kudikamo više sigurnije osjećam nego na izložbama osobnih mitologija) komentarom Jasmina Klarića objavljenoga u *Novom listu* 16. listopada 2016., koji jednako tako otvoreno kao i Milijanina izložba razotkriva što zapravo stoji iza moliteljskog udara – u svemu tome abortus je sporedan; riječ je, naime, o ratu protiv slobode.

Konzervativnim udrugama koje se temelje na nadzemaljskim i ovozemaljskim autoritetima sloboda pojedinca izaziva alergijsku reakciju. Ona propituje Istine, slabi poredak i slabi naciju (zato ćete teško vidjeti šampione konzervativne misli kako sa škarama u rukama režu žilet-žice koje brane izbjeglicama ulazak u ovu ili onu državu). Sloboda pojedinca je tako prokleta nepredvidiva i uznemirujuća. A seks, slobodan seks, je pritom jedan od esencijalnih i najzavodljivijih oblika slobode.⁷

Kao i navedeno novinarsko pismo, tako je i angažirana izložba *Zdravo Marijo, milosti puna* Milijane Babić glas za slobodu, za apoteozu pameti, za skidanje velova iluzija stanja na rubu pameti onima koji vjeruju da je u katoličkoj inicijativi „40 dana za život“ riječ o nasljedovanju Krista. Ili, kao što je Edward Snowden, tek kao CIA-in agent, shvatio da američki rat protiv terorizma nije rat protiv terorizma, nego da je riječ o američkoj gospodarskoj premoći nad ostatkom svijeta. I hrabrom, izuzetnom gestom odmaka od cinizma spašava dušu.

Naravno, pritom se možemo poslužiti konstativom Mladena Stilinovića – umjetnost uvijek ima posljedice (usp. umjetnikova *Tekst nogom* iz 1984.), pa dakako i umjetnost Milijane Babić ima posljedice, što je već osjetila u nekim svojim aktivističkim angažmanima.

I na samom kraju, u skladu sa spašavanjem vlastite duše razotkrivanjem istine, skidanjem opasnih medijskih velova iluzije, zamjetno je da ovo nije prvi rad kojim Milijana Babić komentira utjecaj Crkve na društvo. Odnosno, kao što je



Foto 3: Naslovnica promotivnoga letka u povodu objavljivanja knjige *Fatima – poruka tragedije ili nade?* Zaklade Vigilare (Zagreb), koja se dijelila u tramvajima i na ulicama Zagreba početkom 2017. godine. Riječ je o jednom od modusa aktivističke prakse teokracije koja je neke u tramvaju toga dana meditativno začudila.

⁷ Kao što objašnjava Petar Odak zašto je borba za reproduktivna prava ujedno i borba za radnička i socijalna prava: „(...) kontrola ženskih tijela, odnosno kontrola rađanja djece zapravo je kontrola konstantnog dotoka radne snage na tržište. No posrijedi je jedan još neposredniji moment, a to je činjenica da nam reproduktivna prava zajamčena unutar pravnog okvira zapravo ne znače ništa ako im nemamo pristup. Pod time naravno mislim i na pristup kontracepciji, na posredovanje informacija o reproduktivnom procesu kroz obrazovni sustav i tako dalje, ali prije svega na pitanje zdravstvenog sustava“ (Odak, 2017, http).

istaknula u razgovoru s Ružicom Šimunović za knjigu *Tijelo u dijalogu* (2016), tu je i performans *Moj preveliki grijeh* (2009), koji dokumentira patrijarhalno shvaćanje uloge i poziciju žene, dok u uličnoj akciji *Duchampovi svjedoci* (2009) referira na svakodnevno izvedbeno djelovanje Jehovinih svjedoka. Kao i u ovoj kiničkoj izložbi, tako je i u uličnoj akciji *Duchampovi svjedoci* tehnikom aproprijacije, performativnom dimenzijom Jehovinih svjedoka, preuzimajući njihovu strategiju privlačenja pozornosti, umjetnica obavila, izvela ulično propovijedanje o suvremenoj umjetnosti, šireći glas „proroka“ Marcela Duchampa. Komentare povodom navedenoga uličnoga performansa umjetnica je ovako dokumentirala:

Neki prolaznici su mislili da se radi o novom broju publikacije Jehovinih svjedoka „Probudite se!“, pa su je zbog toga ili uzeli, ili pobjegli. Neki su prepoznali da se radi o nekoj vrsti „šale“ zbog naslovnice s brkatom Mona Lisom, a rijetki su već znali za Duchampa i povezali to s umjetničkim projektom. (Milijana Babić, prema Marjanić, 2014: 688)

Znakovito je da je umjetnica izvedbom te *artivističke* propovijedi zamijetila da su samo rijetki znali za Duchampa... što mnogo govori o društvu u cjelini.

Ili, kao što to dijagnosticira Steven M. Greer u knjizi *Skrivena istina – zabranjeno znanje: vrijeme je da saznate* (2006) – „Ono što većina ljudi ne shvaća jest da već živimo u neproglašenoj teokraciji. Samo što ljudima jednostavno još nije rečeno da živimo u teokraciji“ (Greer, 2008: 219). Navedene modifikacije odvijaju se u zajedničkoj sprezi državne politike (postavljanje *svojih* ljudi/klanova-klonova, gdje kvaliteta sposobnosti nije uključiva, već pripadnost određenim političkim strankama/partijama kao, uostalom, u većini javnih službi), obrazovnog sustava (kurikularne reforme koje odgovaraju državnoj politici i koje se neprestano provode) i vodećih medija (program vodeće televizijske kuće, možemo, tragom Krležine kritičke metafore reći da je *cukervaserski* začinjjen vladajućom religijskom ideosferom). U tom smislu Greer upravo govori o obrazovnom sustavu i društvu kao matrici koja nas uči da se pokoravamo (ibid.: 220). U toj kohezivnoj snazi elita antropolozi elita Tijjo Salverda i Jon Abbink ističu rusku nomenklaturu koja je kreirana na vrlo jakoj tradiciji što se generira kroz generacije i u postkomunističkoj eri (2012: 12), kao i u državama bivše regije (brojni su očevi samo ili naslijedili ili pak promijenili političku klupu i dogmu). Tako bi trebalo i na domaću elitu primijeniti Bourdieuov model iz njegove knjige *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power/Državno plemstvo: elitne škole u polju moći* (1989) u kojoj govori da elitama nije bitan samo ekonomski kapital nego i kulturni kapital (npr. stečena akademska titula kojom se pozicioniraju, katkada dakako i lažno s obzirom na vlastite sposobnosti), simbolički kapital (npr. članstvo u prestižnim klubovima) kao i društveni kapital (ili naslijeđe ili stečeno vjenčanjem ili pak službom) (ibid.: 13). Odnosno, kao što Steven Pinker objašnjava strah od *nihilizma*, odnosno sekularizma, jedan od temeljnih strahova od bioloških objašnjenja uma. Riječ je o strahu da bi takva objašnjenja mogla oduzeti našim životima neku svrhu i značenje te pritom navodi kako postoje dvije verzije navedenoga straha – religiozna i svjetovna. Naime, sofisticiranu verziju religiozne zabrinutosti iznio je 1996. godine papa Ivan Pavao II., kada je priznao da je Darwinova teorija evolucije „više od obične hipoteze“, pridodajući da ipak ne može biti temelj ljudskog dostojanstva. Pinker bilo kakvu diskusiju s religioznim autoritetima vrlo jednostavno potkrepljuje: „Ne moram ni reći kako je raspravljanje s Papom vrhunski primjer uzaludnog posla“ (Pinker, 2007: 240).

Svjedočimo stvaranju teokracije u segmentu napada na osnovna reproduktivna i ljudska prava, kojima su izložene žene širenjem navedene katoličke inicijative iz američkoga programa „demokracije“, sustava koji provodi savezništvo demokracije i teokracije. Internetska stranica američke organizacije „40 days for life“ (<https://40daysforlife.com/>)

ističe da djeluje kao najveća međunarodno koordinirana *pro-life* inicijativa u povijesti, gdje je moguće provjeriti sve zemlje (s gradovima – za RH navedena su 22 grada; hrvatski portal navedene inicijative navodi 24 grada) u kojima demonstriraju misiju u okrilju savezništva demokracije i teokracije. Poznato je da Poljska već sada ima jedan od najrestriktivnijih zakona u Europi što se tiče pitanja abortusa. Naime, abortus je u Poljskoj dopušten samo u slučaju ako se sumnja u abnormalnost fetusa, ako postoji ozbiljna opasnost za zdravlje i život majke ili ako je trudnoća posljedica silovanja ili incesta. Međutim, novi zakon želi kriminalizirati i te slučajeve, kazniti žene i s do pet godina zatvora u slučaju prekida trudnoće (usp. Šikić, [http](#)). Kao zaključak teokracije i u RH možemo navesti: Opus Dei u Hrvatskoj formalno postoji od 2003. godine, kad je u Zagreb stigao regionalni vikar te prelature Jorge Ramos... Izložba *Zdravo Marijo, milosti puna* riječke umjetnice Milijane Babić poziva nas na vlastiti angažman koji zahtijeva ništa drugi doli buđenje. Ili, kao što je to Jim Morrison pjesmotvorno performativno zapisao – „Wake up!“...⁸

Tekst promotivnoga letka: „Ovo je lice naše Majke! Ove te oči već poznaju... Poput majčinskih očiju, one su pune razumijevanja. Iz njih se izliva suosjećanje i ljubav, a prije svega nada. U njima se nazire lijek za sve tvoje rane, pomoć u svim nevoljama i utjeha u svim mukama.“

⁸ No, potkraj svibnja 2017. godine utvrđena je nova inicijativa za znanost u Hrvatskoj u koju je ušla i članica NVOO-a Suzana Vuletić, profesorica i prodekanica na Katoličko-bogoslovnom fakultetu (KBF) u Đakovu, koja, među ostalim, predaje i na Hrvatskom katoličkom sveučilištu u Zagrebu i na Teološko-katehetskom odjelu Sveučilišta u Zadru. Primjerice, godine 2016. sudjelovala je na tribini *Nezaštićenost pravnog statusa ljudskog embrija* u okviru *pro-life* molitvene inicijative „40 dana za život“. Osudila je sve udruge koje se zalažu za prava žena na legalni pobačaj (usp. „Udruga katoličkih intelektualaca: ‘Svećenikova djeca’“, [http](#)). Pritom je udruga U ime obitelji 2016. godine objavila popis od osam knjiga koje smatra neprimjerenima za djecu u osmom radu osnovne škole (usp. Novak, 2016, [http](#)).

U okviru svega navedenoga Mirela Holy ističe se kao jedina političarka koja otvoreno kritizira populističke strategije, koja je, među ostalim, zamjerila i hrvatskoj europarlamentarki Marijani Petir što je protivnike Hoda za život „nazvala manjinom koja je puna mržnje prema svemu što je domoljubno“ Usp. <http://hrvatska-danas.com/2017/05/22/zaratile-holy-i-petir-pobacaj-sporna-tema-ali-i-ne-mogu-se-dogovoriti-jesu-li-rodakinje/>

„ILI RODI, ILI U ROD IDI!“⁹

(Lidija D. Delić)

Zato su u sredinama niže ljudske kulture deca glavni razlog za stupanje u brak i glavni cilj braka. Ta ljubav prema deci, pored one urođene, potiče iz dva razloga: prvi je religiozni, a drugi je praktični ili ekonomski.

(Đorđević, 1990: 30)

Citat iz knjige Tihomira Đorđevića *Deca u verovanjima i običajima našega naroda* (1941) uzet je za moto poglavlja jer autor u njemu jukstaponira kulturne modele koji različito vide relaciju između braka i poroda, dajući implicitno aksiološki primat onim društvenim obrascima u kojima deca nisu glavni cilj i glavni razlog za stupanje u brak. S tradicionalnijih (danas teško branjivih) etnoloških i antropoloških pozicija, Đorđević uspostavlja hijerarhijski odnos među kulturama, opisujući patrijarhalni model kao vid „niže ljudske kulture“. Interesantno je, međutim, da je i u brojnim antiutopijama književne i filmske provenijencije jedno od ključnih mesta „oneobičenja“ i definisanja drugačijeg ideološkog i državno-pravnog koncepta stroga kontrola rađanja (bilo da je reč o imperativu začeca, bilo da je reč o njegovom ograničenju i sankcionisanju), što pokazuje da se tradicionalna (dominantno agrarijska) kultura i fiktivne civilizacije tehnološki i mentalno superiorne savremenom čovečanstvu relativno često susiču u tački javnih politika tela i javne kontrole rađanja.

U oba slučaja ključni razlog za pozicioniranje rađanja u sferu javnog jeste održanje zajednice (koje se, po pravilu, vidi kao aksiom¹⁰), mada su i obim zajednice (porodica, pleme / čovečanstvo) i faktori koji ugrožavaju njihov opstanak (siromaštvo, visoka stopa mortaliteta / ekološka kataklizma, sterilitet, genetski inženjering i sl.) bitno drugačiji. Govoreći o tradicionalnim društvima, Tihomir Đorđević pored „praktičnog ili ekonomskog“ razloga za „ljubav prema deci“ izdvaja i „religiozni“, koji – po logici „self-sustained“ sistema – reprodukuje socijalnu stratifikaciju i, u okviru nje, odgovarajuće rodne uloge i pozicije:

Religiozni razlog potiče iz verovanja da je svaki čovek dužan da se postara da ostavi potomstvo, naročito muško, koje će nastaviti njegov domaći kult i pobrinuti se za njegovu dušu, pošto otidne sa ovoga sveta. Po bramanskom učenju, kod starih Inda „žena je samo zbog toga stvorena da čoveku, rađajući mu sinove, omogući nastavak njegovog roda i izvršenje njegovih dužnosti prema manima i bogovima“. Po prastarim religioznim pojmovima Inda, „sudbina svakoga čoveka na onome svetu zavisi od toga da li se na zemlji postarao za nastavak svoga roda ili ne. Samo onaj ko za sobom ostavi sina, i to sina koji prinosi žrtve mrtvima i nastavlja kult dušama predaka, može dospeti na nebo blagoslovenih i tamo voditi

⁹ Tekst je nastao u okviru projekta „Srpsko usmeno stvaralaštvo u interkulturnom kodu“, koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

¹⁰ „Temeljna istina“ koja se ne dokazuje i služi kao osnova za dalje izvođenje.

život blaženih. Ko ne ostavi nijednog sina, njegovi preci gube posmrtni dar koji im pripada, nesrećni duhovi predaka se ljute na njega, a on sam mora posle smrti bludeti po zemlji kao duh bez mira, ili čak propasti u pakao. Samo pomoću sina dobija čovek besmrtnost.“ (Đorđević 1990: 30)¹¹

Poštovanje sveca zaštitnika u jednom od pravoslavnih modaliteta („slava“) i kompleksi obrednih radnji kojima se prinose žrtve i održava kult, za šta je neophodno muško potomstvo,¹² oslanjaju se na istu logiku socijuma i rituala:

Bogom brate, bego Osman-agić,
Ako si mi pogubio sina
I bijele ovce zapljenio,
To ti Bogom, bego, prosto bilo,
Al' mi pušti sina jedinoga,
I unuka ludoga Mićuna,
Da se moja ne ugasi sv'jeća,
Jere nemam drugoga poroda. (Vuk VIII, 28)

Uprkos činjenici da je usmeni folklor slovenskog življa na prostoru Balkana u velikoj meri „patiniran“ nanosima hrišćanske i islamske kulture i da je to najmlađi i na nominalnom planu „najvidljiviji“ folklorni sloj (imena hrišćanskih svetaca, Bogorodice, slava, sveća, krst, klanjanje, korizma, post, abdest i sl.), kada je o odnosu prema rađanju i porodu reč, daleko je akcentovanija ekonomska od religiozne komponente, i porodična od nacionalne i konfesionalne angažovanosti. Ekonomski aspekti su dvojaki: pored faktora brojne i „jake“ zadruge, koja, po prirodi stvari, lakše prevladava krize i prehranjuje (i štiti) svoje članove, često se, pogotovo u usmenoj epici, akcentuje uspostavljanje „prijateljstva“ sa bogatim i dostojnim „prijateljima“. Time se putem potomstva formira ne samo socijalno-ekonomska već i neka vrsta vojnog, pa i političkog saveza:

Evo, mati, Bogom posestrime,
Ran' je, majko, mene kakono si,
Udomi je, kano čedo svoje,
Da bi, majko, stekli prijatelje. (Vuk II, 63)

Hajde, sele, na tanke čardake,
Zapalo ti u vijeku tvome,
Da obiraš tri Srpske vojvode,
Što ih danas u svijetu nema,

¹¹ Đorđević navodi citat iz: M. Winternitz, *Die Frau in der indischen Religion*, I, Leipzig, 1920: 4.

¹² „Uz imenicu *dupčiči* Vuk, recimo, kao primer upotrebe navodi basmu koju je u Grlju izgovarala nevesta u času kada je svatovi uvode u dom da bi doslutila muški porod: 'Okolo dvora dupčiči, u kuću sinčiči' (VR: 145). Uzimanje nakončeta (nakonjčeta), takođe se može tumačiti kao oblik imitativne magije: pre no što je sišla s konja ili iz kola, 'kad je svatovi dovedu pred mladoženjinu kuću' (VR: 392), nevesti se daje muško dete da bi i sama rodila, donela u kuću, muški porod. Sličnu ulogu imao je potencijalno lascivni blagoslov: 'Od prvoga tira dobrog sina' (VR: 740), kojim se mladencima u Dubrovniku, 'bez i kakoga ustručavanja', još u crkvi, čestitalo venčanje. Smisao blagoslova nije neposredno iskazan, ali se lako shvata iz Vukovog ustezanja i pravdanja: mladencima se želi da njihov prvi ljubavni čin bude dvostruko plodan – da dobiju porod i da taj porod bude muški“ (Pešikan-Ljuštanović, Ljuštanović, 2015: 471).

Da ti bratac steče prijatelje,
A ti, sele, da s' udomiš divno. (Vuk II, 40)

Paša zovnu Ahmed bega sina:
„Moj Ahmede, moj jedini sine,
Hodi sine da t' oženi babo,
Beže ti je šćercu poklonio,
Da stečemo glavnog prijatelja.“ (KH I, 23)

Živjela ni princepa mlada,
Jer je ona od roda velika,
Pa će uzet' kralja al' principa,
Crna Gora steći prijatelja,
Te će sreća biti i suviše.¹³ (Vuk IX, 21)

Finalna epska formula „šnjom lijepi porod izrodio“ (Vuk II, 25) i visokom frekvencijom („lženiše i porod imaše“, Vuk II, 40, SM 97; „Lijep porod izrodio šnjome“, Vuk III, 22, 54, 71, MH IV, 31, MH IX, 24, SANU III, 35, SM 5, 114, 147, 151; „Šnjom u kuli porod izrodio“, Vuk III, 33, SM 116; „Bog im dade lijepa poroda“, Vuk VI, 70, MH I, 65; „S njome Halil porod izrodio“, EH 1, SM 56, 101, 122; „Vik izvio, porod izrodio“, MH III, 12, 13, MH IV, 39, 47, 48, 50; „S Zlatom bio, porod izrodio“, MH II, 7, MH I, 75, MH III, 15, 18, 20, 22, MH IV, 33, 46, 49; up. Vuk III, 55, 72, 81, Vuk VI, 36, 40, 42, 46, Vuk VII, 3, EH 3, 10, KH I, 2, KH II, 42, 54, 60) i pozicijom u tekstu (epilog epske radnje) kodifikuje značaj poroda, koji se vidi kao uporište i zaleđe junačke ženidbe u njenim brojnim varijetetima („na daleko“, „s preprekama“, „otmicom“ itd.). U muslimanskoj varijanti formula, ekskluzivno, uključuje i poligamiju:

Sam ostade Čelebić Hasane,
I sa njime obadve gospoje.
Dok su bili, baš su dobro bili,
A dobro se gospe milovale,
S njima lijep porod porodio. (EH 10)

A svakoga dvima oženio.
Inoće se lipo milovale,
Držale se ka sestre rodjene.
Što su rekle dvi čeri Lazine,
Slušale ih obi Hlivanjkinje,
Tako bile, porod porodile. (MH III, 10)

S negativnim predznakom, isti sistem vrednosti etablira se i tipskom kletvom:

Na Marka je vrlo žao kralju,
Te ga ljuto kune i proklinje:

¹³ „Krštenje knjaginje Olge“ (1859).

„Sine Marko, da te Bog ubije!
Ti nemao groba ni poroda!“ (Vuk II, 34)

Ljuto kunu Sarajke djevojke,
Ljuto kunu agu Memiš agu:
„Memiš aga, kuće ne vidio,
Što si naše momke pokupio,
Te ostasmo mlade neudate!“
Ljuto kunu agu Memiš agu:
„Da Bog da ti žito ne rodilo,
A ni ova bjelica pšenica,
Niti imo od srca evlada!“¹⁴ (BV, 70)

O moj Duka, moje d’jete drago!
Prije nego došo dvoru b’jelom,
Po putu te teška bolest stigla
I ne mogo b’jelu dvoru doći.
Ni ljubovcu očima vidjeti.
Ne ostalo od tebe poroda.
Brzo ti ga ljuba poželjela. (MH I, 39)

Ko je Srbin i Srpskoga roda,
I od Srpske krvi i kolena,
A ne doš’o na boj na Kosovo,
Ne imao od srca poroda!
Ni muškoga ni devojačkoga. (Vuk II, 47)

Motiv odsustva poroda takođe otvara prostor da se – i u epskim i u širim poetskim okvirima (lirika, balade) – kodifikuje značaj potomstva i imperativ rađanja u tradicionalnoj zajednici. Neplodnost, za koju se po pravilu okrivljuje žena,¹⁵ dovoljan je razlog da se žena „otпусти“ i vrati rodu. U junačkoj epici je, u skladu sa žanrovskim preokupacijama, data situacija povod za megdan:

Knjigu piše Laketiću Janko,
Pa je posla u Bjelopavliće,
A na ime Petru Boškoviću:
„More ču li, Petre Boškoviću:
Što mi ćeraš sestru Komneniju?

¹⁴ Turc. evlad – deca, potomstvo.

¹⁵ „Uzročnikom jalovog braka u okviru patrijarhalnih shvatanja smatrana je prvenstveno žena. Ovo shvatanje potvrđuje najbolje naš narodni jezik u kome, nasuprot brojnim i čestim vrlo pogrdnim nazivima za ženu bez poroda – jalovica, bezdetka, štorika, nerotka, neroduša ne postoji odgovarajući naziv za jalovog muškarca. U tom smislu su magijski postupci za otklanjanje sterilnosti i vezani prvenstveno za ženu čiji je i bračni status supruge ozbiljno ugrožen ukoliko ostane bez poroda“ (Jovanović, 1995: 51).

*Što preko nje gledaš na drugije?
No ako ti nije majka kurva,
Ti okupi sve Bjelopavliće,
Hodi šnjima na Slivlje zeleno;
Ja ću skupit' svu pitomu Župu
I Drobnjake sve do vode Tare,
Svu krajinu od Hercegovine;
Da mi onđe medan pod'jelimo.“
Kad je Petra knjiga dopanula,
I on vide što mu knjiga piše,
On okupi sve Bjelopavliće,
Sve im, što je i kako je, kaže:
„Zataka me Laketiću Janko
Za njegovu sestru Komneniju;
*Ne ćeram je, e j' od roda zloga,
No šnjom nemam od srca poroda;*
No ustan'te, moja braćo draga!
Da mi Janku na medan idemo.“ (Vuk IV, 17)*

ili se samo usputno pominje:

*Mili Bože, čuda velikoga!
L'jepa ti je Milica gospođa:
U struku je tanka i visoka,
A u licu b'jela i rumena,
Ma je njome lice potamnijelo.
*Ol je kogod b'jelu dvoru kori,
Da ne ima od srca poroda,*
Ol je ljubi koji drugi junak? (MH I, 54)*

Usmena balada ima daleko iznijansiraniji spektar narativnih mogućnosti i ide za tim da određene situacije predvidi, opiše i (u praksi) predupredi. Odsustvo poroda motiviše se u ovim žanrovskim okvirima činima bačenim na nevestu (Vuk I, 759), što je motiv koji ima bogato etnografsko zaleđe (Đorđević, 1990: 92–95), ili se – u realističnom kodu – za krivcima traga u okviru uže zajednice. U tim situacijama krivica po pravilu pada na svekrvu „krvnicu“, koja snahu kleveće i vinovnik je njene smrti:

*Majka kara svog Jovana sina:
„O Jovane, moje milovanje!
Evo ima pet godina dana
Od kako te oženila majka,
Nema, sine, od srca poroda
Ni muškoga ni devojaškoga.
Il'te neko čarom očarao?*

Il' pakosne naudile duše?
 Il te neko prokle na vjenčanje?
 Al' ti nije po čudi đevojka?
 Il' ti, sine, po čudi đevojci?
 Bez nekoje to ne može biti.
 Nego, sine, majčine ti rane!
Ti pogubi vjerenu ljubovcu,
Boljom ću te curom oženiti,
 Boljom curom od soja boljega,
Koja će ti porod izroditi, –
Da se tvoje srce ne ugasi.“ (Vuk VI, 2)

Konkretan navod pokazuje da je u datom slučaju ženska perspektiva podložna dvostrukom kodiranju: nasuprot nerotkinji, čija je pozicija (supruga) u okviru porodice dovedena u pitanje, stoji žena inicirana u status majke, koja normu brani „tvrđe“ od muškaraca. U pesmama tipa „majka/svekrva krvnica“ nevesta je po pravilu u drugom stanju, a razrešenja idu u dva pravca. Da bi uslišio majčinu želju ili pod pretnjom kletve majčinim mlekom,¹⁶ muž moli brata da ubije svoju snahu, što dever izneverava (donosi lažne dokaze smrti). U epilogu se nevesta pojavljuje s čedom na rukama, a majka krvnica se ubija, u čemu bi se mogao prepoznati i narativ o smeni generacija, odnosno o simboličkom preuzimanju odgovarajućih statusa i uloga u porodičnoj zajednici. U drugom tipu pesama egzekutor je sam muž – čuvši majčinu klevetu, suprug usmrćuje ženu, iznevši pritom na nožima i mrtvo čedo:

O moj sine beže, Jovan-beže,
 Zašto tebe oženila majka?
 Ljuba ti se mamom pomalila,
 Preko tebe gleda na drugoga,
 Na drugoga za života tvoga.
 Ona noćno po sokacim šeće,
 Pa je mladu čaršijani ljube,
 Ljubi ti je sedam čaršijana,
S toga nemaš od srca evlada. [...]
 Nije beže, dragi Jovan beže,
 Života mi i moga i tvoga.
 Istina je vjerna ljubo moja,
 Da ko kaže ne bih ni vjerov'o,
 Kaže mati, valja vjerovati.
 Ljuba šuti ništa ne govori.
 On poteže andžar s čiviuka,
 Svoju ljubu u srce udrio,

¹⁶ „Kad saslušā majka lakrdiju, / Raspućila na prsi kavada, / A razmaće vezenu košulju, / Izvadila obadvije dojke, / Pa Jovanu sinu govorila: / 'O Jovane, neposlušni sine! / Ako staru ne poslušāš majku, / Gubalo te materino ml' jeko, / Razgubalo, pa te ošogalo, / Što s'iz ovih dojak' posisao, / No pogubi tvoju vjernu ljubū, / Boljom ću te, sine, oženiti“ (Vuk VI, 2).

Na andžaru čedo iznosio,
Malo čedo, ali muška glava. (BV, 154)

Na poziciji direktnog krivca figurira, s druge strane, supružnik. Nevesta „ne zna šta je muška glava“ ili stoga što 1) suprug „leže“ s drugom ženom (u tom krugu pesama dever ima presudnu ulogu u uspostavljanju socijalnog reda: „Prostri mene, đe prostireš Pavlu, / A pokrij me, čim pokrivaš Pavla“; on dočekuje Pavlovu ljubavnicu i rastrže je „konjma na repove“; Vuk I, 757 i varijante)¹⁷ ili stoga što je 2) „nevešt“ i nevesti ne prilazi jer ga je ona bratimila. U toj situaciji majka uspostavlja socijalnu normu i definiše model ponašanja: „Kad je mene tvoj baba doveo, / Ja sam njega dvaput pobratila, / On je mene tri put udarao: / 'Nisam tebe za sestru doveo, / Već sam tebe za ljubü doveo“ (Vuk I, 758). Ni u jednom od pomenutih slučajeva socijalni status mladoženje/muža ne dovodi se u pitanje niti se njegovo ponašanje sankcioniše.¹⁸ Ukoliko je krivica isključivo do žene, ona se pak surovo kažnjava, i na „ovom“ i na „onom“ svetu:

Pa minuše malo ponaprijed,
Tu nađoše jednu nevjesticu,
Đe joj gore i noge i ruke,
A propa' joj jezik proz vilice,
A vise joj zmije o dojakah;
Kad je viđe Ognjana Marija,
On' ijetko apostola pita:
„Što je, kučka, Bogu zgriješila,
Te se muči mukah žestokijeh?“ –
Kazaću ti, moja mila seko!
Griješnica j' krčmarica bila,
U vino je vodu prisipala
I za vodu pare uzimala;
Imala je obrečena muža,
Hodila je šnjega na drugoga;
Kad se mlada vjenčavala šnjime,
Bačila je na sebe mađije,
Da šnjim nema od srca poroda,
A Bog joj je pisa' sedam sinah,
Eto joj ih, seko, o dojakah,
Sa njima će pred Gospodom poći. (Vuk II, 4)¹⁹

¹⁷ „Kaloperu, nikakvo cvijeće. / Niti cvateš, niti roda daješ, / Baš k'o i ja agi Hasan-agi; / Nit' se ljubim, nit' imam evlada, / Od svekrve korba dodijala, / Ali ne zna moja svekrvica, / Da ja spavam za odajnim vratim' / A sa agom iz mahale Fata.' / Ona misli niko je ne čuje, / Al to čuje dever Muhamede [...]“ (BV, 170).

¹⁸ Suprug se može osloboditi greha (nakon ubistva supruge i čeda) i nastaviti normalan porodični život s novom suprugom i potomstvom: „Pa udara Anđeliju ljubü, / Udara ju po svilenom pasu. / Moli njega Anđelija ljuba: / 'Ne udri me, mili gospodarü, / Čedo mi je pod svilnim pojasom!' / Al govori nejakü Stjepane: / 'Od zla roda nek ni ni poroda, / Od zle kučke nek ni ni štenaca!' / Kada ju je Stjepan sasjekao, / Onda ide u goru zelenu, / Gdje je staru pogubio majku. / Ondje zide crkve i oltare / I daruje sl'jepe i kljakave. / Na oltar je srce postavio, / Devet godin pred njim je klečao, / Dok se nije gr'jeha oprostio. / Kad iz srca b'jeli lijan niće, / Onda Stjepan božju milost steče. / Kada se je gr'jeha oprostio, / On se šeče dvoru bijelomu, / Pak se junak s boljom oženio / I s njom l'jepi porod izrodio. / Sve sinove ženi od gospode. / Davno bilo, sad se spominjalo“ (MH I, 37).

Uprkos činjenici da su briga za potomstvo i imperativ rađanja bili u samim temeljima patrijarhalne kulture, etnografski podaci svedoče o tome da odnos tradicionalnog čoveka prema deci i rađanju nije bio neprotivrečan. Vuk u *Srpskom rječniku*, primera radi, posredno svedoči o praksi abortusa i čedomorstva, navodeći da se „nekakva trava *jelica* koristila [...] da izazove pobačaj“ (SR: 253; up. Pešikan-Ljuštanović, Ljuštanović, 2015: 471) i da je *krvnina* bila vrsta globe koja se, između ostalog, plaćala kada bi devojka (neudata žena) rodila dete: „Ova je globa postala što su se taka djeca najviše mrtva nalazila; ali se poslije nije pitalo je li dijete mrtvo ili živo“ (SR: 89)“ (Pešikan-Ljuštanović, Ljuštanović, 2015: 472). Tihomir Đorđević, s druge strane, navodi da se „po ravnijim krajevima u kojima preovlađuje zemljoradnja“ abortus smatrao legitimnim vidom planiranja porodice i brige za opstanak i optimalno podizanje već rođene dece:

U nas se često tvrdi kako seljanke ne vole da imaju dece i kako, da bi ih se oslobodile, vrše nasilne pobačaje. Toga ima i svi su izgledi da će ga biti sve više; ali i to govori samo u prilog ljubavi prema deci u širokoj masi našega naroda. [...] Stalni priraštaj u stanovništvu i deoba zemljišta čini da pojedincima ostaje vrlo malo zemlje za život, te ili padaju u sirotinju i bedu ili napuštaju zemljoradnju i selo i laćaju se drugih poslova van svog sela. Da bi se ovo izbeglo, žene vrše redukciju dece svesno, sa znanjem svojih muževa, samo da bi ostalaj deci obezbedile potrebnog zemljišta za život. (Đorđević, 1991: 33)

Usmena lirika, najzad – u daleko većoj meri nego balade i, pogotovo, više nego junačka epika – svedoči o intimnim iskustvima i specifično ženskoj perspektivi u okvirima tradicionalnog kanona, subverzivno podrivajući idealtipski patrijarhalni model:

Šetala se Alil-aginica
 Po bosiljku po ranome cveću,
 Bosiljak se za kaftan zadeva,
 Al' govori Alil-aginica:
 „Mani me se, moje rano cveće!
 Nije meni do štano je tebi,
 Već je meni do moje nevolje:
 Vazdan aga u meani pije,
 Vazdan pije, a svu noć me bije:
 'Rodi, rodi, orjatsko koleno!
 Ili rodi, ili u rod idi'.“ (Vuk I, 759)

Asan-aga s ljubom besidio:
 U po noći na meku dušek:
 „Mal-kaduna, virna ljubo moja!
 Ali rodi, ali u rod odi;
 Ali ću se ja oženit' drugom.“
 A ona mu mlada odgovara:
 „Gdi ću rodit', kad mi Bog ne dade?“

¹⁹ „Ognjena Marija u paklu“.

A kad ago riči razumio,
Ode junak, isprosi divojku,
I odoše svati po divojku. (Vuk I, 76o)

Usmeni folklor, očito, nije mogao prenebreći životnu praksu koja je normu – uspostavljanu formulativnim sklopovima i tipskim sižejnim obrascima – problematizovala i podrivala. Uspostavljajući sistem vrednosti i poželjan model ponašanja, on je istovremeno – u meri u kojoj su to dozvoljavali žanrovski okviri – apsorbovao tegobna životna iskustva i lični doživljaj pripadnika tradicionalne zajednice, koji su se s kanonom sudarali i kada ga poštuju i kada ga krše. U patrijarhalnom sistemu, po prirodi stvari, u mreži normi našle su se prevashodno žene, ali ne i isključivo – presiji obrasca bili su, mada u manjoj meri, izloženi i muškarci („Vjerna ljubo, mnogo si mi draga, / Još da imaš od srca evlada...“; BV, 236). Lični impulsi su se i ovde – kao i u mnogim drugim slučajevima – konfrontirali sa onim što su šira zajednica i kulturni model etablirali i promovisali.

*
* *
*

Dva metodološki različito usmerena teksta – „Umjetnost i angažman“ (Suzane Marjanić) i „Ili rodi ili u rod idi“ (Lidije Delić) – postavljena su u našem slučaju u formu diptiha kako bi se odnosi savremene urbane i tradicijske (mahom ruralne) kulture prema kontroli rađanja sučelili i u međusobnom zrcaljenju neki fenomeni jasnije istakli. Ni savremena ni tradicionalna kultura ne mogu se, dakako, posmatrati kao homogeni sistemi, zbog čega je i odnos prema abortusu i imperativu rađanja determinisan i arealno, i kulturnoistorijski (dijahronija, modeli kulture), i socijalno (različiti socijalni stratusi i društvene grupe), i žanrovski. Navod Tihomira Đorđevića da u ravničarskim, mahom agrarnim regijama „žene [seljanke] vrše redukciju dece svesno, sa znanjem svojih muževa, samo da bi ostaloj deci obezbedile potrebnog zemljišta za život“ (Đorđević, 1991: 33) ukazuje na to da je tradicijski model kulture umeo da prihvati abortus kao legitiman način planiranja porodice u slučajevima kada je trebalo napraviti ekonomski optimalan balans. U ključu minus-postupka – u vidu osude ili kletve – o praksi abortusa i izbegavanja rađanja svedoče, međutim, i segmenti usmenog folkloru koji normu legitimišu, poput onog o „nevjestici“ koja gori u paklu jer je na sebe bacila „mađije“ da s mužem „nema od srca poroda, / A Bog joj je pisa' sedam sinah“ ili etnografskog podatka o travi jelici koja se koristila da izazove pobačaja.

Usmeni folklor, međutim, jeste folklor „malih grupa“, a folklorna religioznost sasvim osobenog tipa („stara vjera“, kako bi rekao Natko Nodilo) i bitno drugačija od moderne, s globalnim dometom i posledicama. Svi modeli tradicijskih kultura su o imperativu rađanja i posedovanju poroda razmišljali prevashodno sa stanovišta dobrobiti i opstanka uže zajednice (porodice, zadruge, plemena), bez ambicije da brinu o „beloj kugi“ ili da stvar rešavaju na nacionalnom, državnom ili globalnom nivou (poput američke *pro-life* inicijative). Na sličan način, palimpsestnost folkloru i dominacija arhaičnijih, tzv. paganskih slojeva kulture – koji su takođe posedovali elemente religioznosti, ali vezane za razuđene drevne panteone nižih i viših božanstava i kultove predaka – blokirale su prodor dogme. Pozicija žene u tradicionalnom društvu jeste u osnovi determinisana statusom rotkinje / nerotkinje, ali se u tom kontekstu i abortus i izostanak poroda posmatraju prevashodno u svetlu (ekonomske i biološke) funkcionalnosti porodice. Ako se i uvode religiozni razlozi, oni su takođe vezani za uže kultove (kult sveca zaštitnika, primera radi), bez retorike zla kosmičkih razmera, o kojoj svedoči angažovana triptih-izložba *Zdravo Marijo, milosti puna* (2016) riječke umetnice Milijane Babić: „Tek što smo jučer saznali za velike plodove molitve pred bolnicom, dakle povećao se broj rođenih a smanjen broj pobačaja, *zli nije mogao mirovati*, nego danas oko 10 sati djelovao je preko 15-ak aktivista koji su na njegovoj strani i zagovaraju abortus. Napravili su transparente

sa suprotnim porukama od naših i došli pred bolnicu. Zadržali su se sat vremena i razišli. Naši molitelji su bili ustrajni u molitvi, napose su zazivali Krv Kristovu, sv. Antu i sve svece što je očito bilo plodonosno i blagoslovljeno jer *zagovor svetaca pobijedio je zlo. Bog je zaista moćan i iznad zla!!!* Još jedna velika zanimljivost – upravo u *tim trenucima borbe dobra i zla* naši molitelji su bili hrabri i ustrajni...“ Najzad, ono što još više udaljava napore *pro-life* inicijative od brige tradicionalne zajednice o porodu – jeste implementiranost u globalni sistem kontrole, koji podrazumeva odsustvo ekonomske, političke, intelektualne i biološke slobode, kao i prava žene da odlučuje o rađanju.

LITERATURA (Suzana Marjanić):

- Babić, Milijana. 2016. „Molitvom spasimo žene od nametnute krivnje“. (<http://drugo-more.hr/milijana-babic/>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Campbell, Joseph. 1975. *The Masks of God: Primitive Mythology*. New York: The Viking Press.
- Cvitković, Ivan. 1982. „Krlježina kritika religije“. U: Krlježa, Miroslav. *O religiji*. Priredio Ivan Cvitković. Sarajevo: NIŠRO „Oslobođenje“, str. 9–31.
- D. Ma. 2017. „Umjetnom oplodnjom se ubijaju djeca, kontracepcija podržava bludnost, a žene koje koriste spiralu su ubojice“. (<http://www.crol.hr/index.php/zivot/8627-umjetnom-oplodnjom-se-ubijaju-djeca-kontracepcija-podrzava-bludnost-a-zene-koje-koriste-spiralu-su-ubojice>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- D. Ma., V. M., D.D., I.Ć., M.P.Š. O.I.N. 2017. „15.000 ljudi na Hodu za život, prosvjednice tijelima blokirale povorku, policija ih strpala u maricu“. (<http://www.index.hr/vijesti/clanak/uzivo-15000-ljudi-na-hodu-za-zivot-prosvjednice-tijelima-blokirale-povorku-policija-ih-strpala-u-maricu/971343.aspx>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Delimar, Vlasta. 2017. „Vlasta Delimar otvoreno o orgazmu nakon šezdesete, političarkama i Crkvi“. Razgovarala Nina Ožegović. (<https://www.tportal.hr/kultura/clanak/vlasta-delimar-otvoreno-o-orgazmu-nakon-sezdesete-politicarkama-i-crkvi-20170517>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Greer, Steven M. 2008. *Skrivena istina – zabranjeno znanje: vrijeme je da saznate*. Zagreb: Moderna vremena.
- Jarić Dauenhauer, Nenad. 2017. „Obrazovanje u Hrvatskoj preuzimaju ljudi ekstremniji od katoličkih svećenika“. (<http://www.index.hr/vijesti/clanak/obrazovanje-u-hrvatskoj-preuzimaju-ljudi-ekstremniji-od-katolickih-svecenika/973354.aspx>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Klarić, Jasmin. 2016. „Što zapravo stoji iza moliteljskog udara? Abortus je sporedan – ovo je rat protiv slobode“. Novi list, 16. listopada 2016. (<http://www.novolist.hr/Vijesti/Hrvatska/Sto-zapravo-stoji-iza-moliteljskog-udara-Abortus-je-sporadan-ovo-je-rat-protiv-slobode>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Kovač, Iva. 2016. „Milijana Babić i tehnike ready-made-a u političkom prostoru“. (<http://dematerijalizacijaumetnosti.com/milijana-babic-i-tehnike-ready-made-a-u-politickom-prostoru/>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Kristian, Novak. 2016. „Kristian Novak sočno uzvratio svima koji bi ga potjerali iz lektire“. (<https://www.tportal.hr/kultura/clanak/kristian-novak-socno-uzvratio-svima-koji-bi-ga-potjerali-iz-lektire-20160606/print>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Krlježa, Miroslav. 1977. *Dnevnik 1914–17: Davni dani I. Dnevnik 1918–22: Davni dani II*. Sarajevo: NIŠP Oslobođenje.
- Marjanić, Suzana. 2016. „Razotkrivanje cinizma religije: Kinička triptih-izložba Zdravo Marijo, milosti puna“. (<https://www.libela.org/vijesti/8203-razotkrivanje-cinizma-religije-kinicka-triptih-izlozba-zdravo-marijo-milosti-pun/>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Marjanić, Suzana. 2014. *Kronotop hrvatskoga performansa: od Travelera do danas*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Bijeli val, Školska knjiga.
- Milohnić, Aldo. 2013. *Teorije savremenog teatra i performansa*. Beograd: Orion art.
- Odak, Petar. 2017. „Zajedno protiv kapitalizma i patrijarhata“. Razgovarale Andreja Gregorina i Karolina Hrga. (<http://slobodnifilozofski.com/2017/05/zajedno-protiv-kapitalizma-patrijarhata.html>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- Steven Pinker, Steven. 2007. *Prazna ploča: moderno poricanje ljudske prirode*. Zagreb: Algoritam.
- „Pogledajte dramatične trenutke koji su obilježili ‘Hod za život’: Privedene aktivistica Sanja Juras i čelnica udruge B.a.b.e Sanja Sarnavka“. 2017. (<http://net.hr/danas/hrvatska/pogledajte-dramaticne-trenutke-koji-su-obiljezili-hod-za-zivot-policija-je-privela-sanju-sarnavku-i-sanju-juras/>).
- „Queer Zagreb i News Bar predstavljaju... Hod za život“. 2017. (<http://www.divan.hr/queer-zagreb-news-bar-predstavljaju-hod-zivot/>). (pročitano 12. srpnja 2017.).

- Sloterdijk, Peter. 1992 (1983). *Kritika ciničkoga uma*. Zagreb: Globus.
- Stančić, Mirjana. 1990. *Miroslav Krleža i njemačka književnost. Krležin odnos prema reprezentativnim autorima suvremene mu njemačke književnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Šimunović, Ružica. 2016. *Tijelo u dijalogu: ženske performativne prakse u Hrvatskoj*. Zagreb: Durieux, Hrvatska sekcija AICA.
- Salverda, Tijo i Jon Abbink. 2012. „Introduction: An Anthropological Perspective of Elite Power and the Cultural Politics of Elites“. U: *The Anthropology of Elites: Power, Culture, and the Complexities of Distinction*. (ur. Jon Abbink i Tijo Salverda). Palgrave Macmillan, str. 1–28.
- Šikić, Ines. 2016. „U Hrvatskoj bi zabranili pobačaj poljskim zakonom iz 1993. godine“; (<https://www.express.hr/life/u-hrvatskoj-bi-zabranili-pobacaj-poljskim-zakonom-iz-1993-4699>). (pročitano 1. srpnja 2017.).
- „Udruga katoličkih intelektualaca: ‘Svećenikova djeca‘“. Protatora: Udruga za zaštitu prava ireligioznih osoba i promicanje ireligioznog poimanja svijeta. (<http://www.protatora.hr/Iz-medija-clanak/Udruga-katolickih-intelektualaca-Svecenikova-djeca/308/>). (pročitano 1. srpnja 2017.).

LITERATURA (Lidija Delić):

- BV: Pandurević, Jelenka. 2015. *Iz folklorne riznice Bosanske vile: epsko-lirske pjesme II*. Novi Sad: Matica srpska.
- Đorđević, Tihomir. 1990. *Deca u verovanjima i običajima našega naroda*. Beograd: Idea, Niš: Prosveta.
- EH: *Muslimanske narodne junačke pjesme*, sakupio Esad Hadžiomerspahić. 1909. Banja Luka: S. Ugrešević.
- Jovanović, Bojan. 1995. *Magija srpskih obreda*. Novi Sad: Svetovi.
- KH III: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, iz rukopisne ostavštine Koste Hörmanna. 1966. Redakcija, uvod i komentari Đenana Buturović. Sarajevo: Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine.
- KH I–II: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, sabrao Kosta Hörmann I–II. 1933. Sarajevo: Sarajevo Kušan.
- MH I–IX: *Hrvatske narodne pjesme*, skupila i izdala Matica hrvatska. Odio prvi. Junačke pjesme. 1890–1940. Zagreb: Matica hrvatska.
- Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana i Jovan Ljuštanović. 2015. „Predstave o detetu i detinjstvu u Rječniku i spisima Vuka stefanovića Karadžića“. *Vuk Stefanović Karadžić*. Ur. Nada Milošević Đorđević. Beograd: SANU. 463–482
- SANU II–IV: *Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa Vuka Stef. Karadžića*. 1974. Prir. Vladan Nedić i Živimir Mladenović. Beograd: SANU.
- SM: Milutinović, Sima Sarajlija. 1990. *Pjevanija crnogorska i hercegovačka*. Prir. Dobrilo Aranitović. Nikšić: Univerzitetaska riječ.
- SR: *Srpski rječnik istumačen njemačkim i latinskim riječima*, skupio ga i na svijet izdao Vuk Stef. Karadžić. 1977. Beograd: Nolit.
- Vuk I–IV: *Sabrana dela Vuka Karadžića, Srpske narodne pjesme*, izdanje o stogodišnjici smrti Vuka Stefanovića Karadžića 1864–1964 i dvestogodišnjici njegova rođenja 1787–1987. 1975–1988. Beograd: Prosveta.
- Vuk VI–IX: *Srpske narodne pjesme 1–9*, skupio ih Vuk Stef. Karadžić. 1899–1902. Beograd: Državno izdanje.

SUMMARY

WOMAN IN NET/WORK: Imperative and/or Freedom of Birth in the Contemporary and Folk Context

The text in the form of a diptych contemplates the same phenomenon – the relationship to abortion and the imperative of birth – in two contradictory cultural systems, contemporary and folk (traditional).

In the first part, Suzana Marjanić follows Rijeka multimedia artist Milijana Babić's latest triptych exhibition *Hail Mary, Full of Grace* (2016) on the path of disclosing the cynical dimension of religion, at the moment when it functions only as a political prosthesis and not as an inheritance of the "truth". Here we are witness to the creation of theocracy in a segment of the attack on the fundamental reproductive and human rights of women by spreading the Catholic initiative from the American "democracy" program, a system that carries out the alliance of democracy and theocracy.

In the second part, Lidija Delić analyses folklore texts (which are palimpsests and multilayered in the context of religious, historical and cultural strata) in relation to which it cannot be spoken neither about theocracy nor totalitarianism in the contemporary sense of these terms. The interpreted corpus, however, can be viewed as a valuable testimony of the traditional *man's* relation to birth and abortion, which is largely repressive, but also contradictory.

Key words:

abortion, birth imperative, Milijana Babić, traditional culture, oral folklore

RASPRAVE

PSEUDOAKTIVIZAM TOTALITARNE KLERODEMAGOGIJE

Jana Ažić

Centar za ženske studije pri Filozofskom fakultetu u Rijeci

Porast neokonzervativizma i *desnog populizma* koji potpiruju totalitarističke tendencije dijela društva nasuprot vrijednosnih sustava solidarnosti i ravnopravnosti potaknuli su me na ovaj rad. Zašto postoji potreba za rušenjem civilizacijske stečevine i to tendencijama zabrana – uskraćivanjem prava neistomišljenika i neistomišljenica, dok istovremeno neke od postignutih stečevina koje se ugrožavaju, kao što su razne legalizacije ili sama *postojanja prava*, nikoga ni na što ne prisiljavaju niti ograničavaju? U okviru nacionalne sadašnjice, na primjerima *žive organizacije*, zapitala sam se *koje vrijeme* i *kakva zemlja* pogoduju *sadnji* GROZD-a i HRAST-a te *U ime* (koje) *obitelji* se uzgaja i kultivira plodno tlo za demagogije pod okriljem civilizacijski *regresivnog aktivizma*. Zanemariju filozofsku, moralnu, zdravstvenu, neokapitalističku, klasnu ili etičku raspravu o reproduktivnim i ljudskim pravima koja bivaju ugrožena, odlučila sam analizirati sadašnje *olako* nastupanje totalitarnih solucija u trenucima kada je bijeda teško rješiva na dostojanstven način.

Može djelovati *pregrubo* spajati pojam totalitarizma s predloženim kontekstom analize, međutim pojmovi su danas ispražnjeni od svoje povijesno uspostavljene biti, a *zlo* nije moguće pojmiti izvan ideologijsko-političke matrice. Ne ukazujem tu na mogućnost da se povijesni oblik totalitarističke vladavine vrati, već uviđam **mogućnosti obnove totalitarnog predloška** u drugom povijesnom okviru, koji je vrlo izvjestan, dok su društvene okolnosti na svjetskim i nacionalnim razinama obilježene radikalizacijom i dok pristup brojnim pozicijama moći imaju *neototalitarne* individue i stranke.

Je li stoga *prigodno* koristiti pojam totalitarizma za objašnjenje **razaranja građanskog društva** i možemo li uopće *prihvatiti* da je riječ o pojmu koji u nekoj novoj formi tek može postati našom budućnošću? *Prijetnje* i sumnje mogu djelovati neozbiljno jer se totalitarni režimi lako zaborave, no problem je i što se lako nadomjeste, posebice tamo gdje postoji takozvani *totalitarni mentalitet*. Povratak mita o ugroženoj rasi/naciji/kulturi ima pristaše u masovnom društvu preziranja Drugoga i to se ne smije olako shvatiti jer totalitarizam pokazuje mogućnosti provođenja terora *iznutra*. U vremenu *krize uma* nije strano svjedočiti povratku religije i totalitarizmu u nekoj novoj formi neizvjesnih mogućnosti. Da, totalitarizam pripada prošlosti. Ali njegovi ostaci progone nas uvijek kada znamo da iza preziranja demokracije stoji alternativa u vjeri da nas može spasiti samo poredak čvrste ruke... Totalitarne vladavine proizlaze iz krize, a totalitarna vlast izvire iz

autoriteta *samoprozvanog* zakona Prirode (primjerice u slučaju nacizma). Slučajevi su to uspostavljanja izravne vladavine provođenjem zakona Prirode koji se primjenjuje izravno na čovječanstvo. Opasnost koju *ovdje* možemo prepoznati jest da se prije dolaska na vlast ona može demagoški označavati čak i demokratskim pravom kao odluka većine naroda. Opasnost se posebno nazire u *demokršćanskim* okvirima jedne *sekularne* države gdje navođenje argumenta Boga kao izvora autoriteta koji se smatra vječnim i trajnim stavlja „vođe naroda“ u poziciju provođenja *prirodnih* zakona, a krivi su svi i sve koji i koje su protiv prirodnoga.

Sve ideologije sadrže totalitarne elemente, problem nastupa ako se one uspiju razviti u totalitarni pokret. Rad inicijative i udruge te političke stranke *U ime obitelji – Projekt Domovina* (kao i „sestrinskih“ stranki i udruga što mu je prethodio) sadrži prijetecu totalitarističku tendenciju uz oslanjanje na ključna obilježja totalitarne ideologije, u kojoj, za sada, izostaje *gruba* militaristička kategorija. Na žalost, mogu se prepoznati ostale opasnosti navedenih skupina koje svojim inicijativama posežu za moći *definiranja stvarnosti*. Nisu, *naravno*, ispunjene sve odrednice za totalitarizam kao takav, ali postoje jasne indikacije. Jer, čim predstavljaju ideje za ukidanje dijela čovjekove slobode, uklapaju se u jednu od očitih odrednica. Politička moć svih totalitarnih pokreta u suprotnosti je s idejom o pluralnosti svjetonazora i sloboda. Mjerilima i *načinima življenja* navedene organizacije zahtijevaju zabrane koje uskraćuju *donedavna* prava, pokušavajući učvrstiti, primjerice, stranku na jakim ideološko-totalitarističkim odrednicama. Nadalje, nikako ne svjedočimo jednostranačkom sustavu (iako je zanimljivo promatrati brzinu i lakoću kojom sustav *dopušta* uspon od inicijative preko udruge do stranke), ali uspijevaju ići i ka ispunjavanju toga cilja popunjavanjem službi sustava članovima i članicama svoje *stranke*. Upravo je totalitaristička tendencija postići potpuno stapanje države i stranke tako da stranka nakon osvajanja vlasti postaje svojevrsna propagandna organizacija vlade. Infiltriranje u organizacije, u prosvjeti, zdravstvu, kulturi olakšano je i dostupnije uz financijsku potkovanost, a velika je prijetnja kada jedan ideološki sveobuhvatan pokret, međunarodan po organizaciji, dođe na vlast u jednoj zemlji.

Shvatimo li totalitarizam kao **kraj politike ostvarenja ideja slobode, jednakosti i pravednosti**, u tendencijama navedenih objekata analize mogu se prepoznati simptomi kulta tradicije, odsutnosti kritičkog mišljenja, straha od razlike, frustracije malograđanina, opsesije zavjerama, proizvodnje neprijatelja, herojstva i smrti za domovinu, kulture mačizma... gotovo svega onoga što će Umberto Eco pripisati simptomima prafašizma. Na žalost, jasno se može prepoznati tendencija banalnog političkog istrebljenja Drugih preobrazbom svijeta slobode oduzimanjem stečenih prava.

„Prohtjevi“ su navedenih organizacija, primjerice, zakoni koji podržavaju i ustanovljuju „propisanu“ heteronormativnu obitelj vrlo jasnih rodni konstrukcija koja potiče demografsku obnovu, zakoni koji jačaju roditeljstvo, ali i zahtijevaju *bolji* izborni-politički sustav itd. Zahtjev za totalitarizmom u obliku *očuvanja vrste* pod izlikom je izgradnje socijalizma i *moralnog prava* na koje se svojedobno pozivao i Heinrich Himmler. Upravo totalitarna dominacija nastoji mnoštvo različitosti ljudskih bića svesti na *isto* jer totalitarni režim podrazumijeva društvo prožeto *načinima življenja*. Retorika analiziranih organizacija vrlo promišljeno ne sadrži isključivost pojmova, međutim jasno je da priznavanjem određenih kategorija negiraju postojanje „drugih“.

Jedan je bitan korak na putu do totalitarne dominacije – ubiti pravnu osobu u čovjeku, točnije uništavanje prava *preduvjet je za potpunu vlast nad njim*. Uz, dakako, ubojstvo moralnosti jer najveće je postignuće SS-a bilo iskvartiti svu ljudsku solidarnost, a poštovanje ljudskog dostojanstva podrazumijeva priznavanje sugrađana i sugrađanki zajednice kao *sugraditelja zajedničkog svijeta*.

U društvu spektakla i proizvodnji viška simboličke vrijednosti života pomnim se planiranjem može težiti izgradnji *nove zajednice* u kojoj ništa nije prepušteno slučaju i tu totalitarizam iznova može ponuditi *laka rješenja*, u ime Prirode, u ime Boga, u ime Života, u ime Obitelji. Totalitarizam *dan*s (kontekst je to kojem trenutačno i svjedočimo) nastaje tihom revolucijom u rušenju liberalizma demokratskim sredstvima i to na način **razaranja sfere građanskog društva** i uništavanja slobode. Zavodljivost totalitarizma očituje se u podršci naroda koji se građanstvo odaziva i u masama izlazi na ulice te sudjeluje u razaranju društvenih stečevina.

Koji su to lokalnonacionalni, mikropolitčki uvjeti potrebni za što bolje klijanje totalitarnih tendencija u Hrvatskoj? Za početak, stranke *odgovarajućih* profila, s *odgovarajućim* ljudima na čelu i moćna Vlada kao mjesto „demokratskih“ donošenja odluka. Tako je trenutačnom Vladom jasno najavljeno unošenje radikalno konzervativne vrijednosti u sve pore upravljanja, kako na vanjskopolićkom planu tako i u javne politike, koje bi trebale zaštititi prava i slobodu građanki i građana od nasrtaja isključujuće retorike i djelovanja. Sve se to javlja u vremenu kada postoji *kakav-takav* vrijednosni sustav *kakve-takve* socijalne države solidarnosti i tendencije za rodom ravnopravnosti, ako ništa za kvalitetan okvir na papiru, u zakonima, u Ustavu Republike Hrvatske koji *jamči punu zaštitu ljudskih prava*, a *tijekom godina doneseni su zakoni koji dodatno definiraju i jamče ljudska prava*. Zašto totalitaristički pokreti radikalnije napadaju *status quo*? Porastom desnog populizma neokonzervativizam se tu javio naspram emancipatorske politike i suočeni smo s totalitarističkim tendencijama civilizacijskog pada stečevina. Procesi *planskog urušavanja* nisu se mogli odviti bez sudjelovanja državne politike, obrazovnog sustava i vodećih medija jer rušenjem profesionalnih standarda državne televizije, kurikularne reforme, imenovanjem *nekompetentnih* ljudi u kulturna vijeća, u ministarstva znanosti, obrazovanja i kulture... gradi se društvo spremno negirati vlastito civilizacijsko naslijeđe.

Kroz taj civilizacijski pad ponovno živimo stanja u kojima tradicionalno moćnije društvene grupe koriste svoje superiorne institucijske položaje za opresije nad inferiornim skupinama trenutačnog poretka stvari. No nikada se i nije živjelo u potpunoj atmosferi blagostanja tih *civilizacijskih* prava jer opresija je, unatoč zakonima, sveprožimajuća i ukopana u individualnu svijest. U hrvatskom je okruženju riječ o sistemskoj kulturalnoj vrijednosti koja prožima društvene institucije. Iz društvenih se pora opresija lako ispoljava i tako dominantna skupina biva moćnija za definiranje stvarnosti. Velik je to problem ako se jednoj grupi dopusti i najmanja prilika da definira naš, zajednički svijet – tada svjedočimo golemoj količini moći koja je naličje opresije. I umjesto da dosegemo uvjete za borbu protiv neke podmukle opresijske „nesvjesne“ razine, nalazimo se u situaciji borbe za vrlo opipljive aspekte stvarnosti.

Kako se pak „kreirala“ atmosfera protesta za ukidanje postojećih prava? Odakle poriv „uspavanim masama“? *Ako promjena ponašanja čovjeka ne dolazi iz njegove autonomne odluke, već izvana, iz nečeg što ima duboko neljudski karakter, moguće je zaključiti da se ideologija pomoću propagande upisuje u samu bit čovjeka*. Na djelu je konstrukcija mogućeg jer se čovjek u masovnom društvu dehumanizira *s pomoću volje za osvajanjem i preoblikovanjem Drugoga*, koga se onda tretira kao broj i svodi na funkciju. I u *ovoj* ozbiljnoj propagandi možemo uočiti najveću prijetnju jer upravo ona prethodi totalitarnim režimima koji se služe poluistinama i lažnim autoritetima kao demagoškom metodama propagande. Primjeri u ovoj analizi obiluju populizmom kao jednom od uspješnih metoda koristeći *bliskost narodu*. Instrumentalizirajući nezadovoljstvo potpuno drugih uzroka, filtrirano kroz karizmatično vodstvo, koristi se problematika morala i ostalih narodu bliskih domena koje nužno ne zahtijevaju objašnjenje. Medijskom se manipulacijom kreiraju argumenti koji pogoduju određenim interesima, a propaganda ljude čini *gluhima* za racionalno-znanstvene argumente. Obmanjivanjem lažnim izjavama stvara se demagoško, iz straha izazvano, sljedbeništvo ispunjeno mržnjom. Podrška se učvršćuje populizmom koji apsolutno zasjenjuje racionalne argumente te instrumentaliziranom bliskošću i „iskustvom“

stvara povjerenje naroda, kojim je onda moguće upravljati. Olako tada nastaje ideološki radikal, neracionalan, glasan, vidljiv i javan pseudoaktivizam samoprozvanih stručnjaka i stručnjakinja bez ikakve logike.

Mogućnostima interneta, društvenim mrežama, PR-om i ostalim medijskim sredstvima navedeni su objekti analize postavili jake temelje za propagandu koja je bit ideologije. S većinom poruka na rubu simboličkog i stvarnog nasilja protiv manjina i „neprijatelja“, zasad im ideologija kao propaganda pretpostavlja kontrolu samo dijela građanstva, no jako dobro koriste medije za masovno manipuliranje osjećajima i stavovima, dok istovremeno propaganda uspijeva u svojoj funkciji idealiziranja i maskiranja pravih interesa. Svjetonazor tako postaje ideologija jer se cjelovita slika *svijeta* izričito politizira i tako vrijednosti u svjetonazorskom smislu – djelovanje opravdavano višim ciljevima, savjest, život... – postaju podložne ideologiji. I to vrlo opasnoj kada se sve svodi na primitivnost agresije, elementarnih osjećaja poput mržnje ili izostanka suosjećanja. Djelovanjem masovnih medija kreira se *psihofizička preobrazba* i *samo Ja bez svojstva može postati masovnim objektom pokornosti onomu što ga nadilazi*. Izmanipuliran *narod* upija ideologiju koju trenutačna vlast dopušta „držati“ kao takvu u jezgri političke vladavine i ljudi tada svoju ništavost pokušavaju nadomjestiti nečim *uzvišenim*. *Protiv toga više nisu spasonosne riječi razuma*. Čovjek je ideološka životinja sposobna za jaku vjeru, i to stvara daljnje društvene oblike iracionalnosti. Također, međuovisnost uma i društvenih očekivanja potiče um na identifikaciju s ponuđenim i nametnutim kako bi se uklopili u društvo. Sve dok se fanatične članove i članice pokreta (nazovimo ga tako) drži na okupu, u organizacijskom se okviru do njih ne može doprijeti gotovo nikakvim argumentima, a na snazi je tu i moć organizacije, mase, fanatizma.

Propagandi u totalitarnom pokretu ključne su riječi pokret i masa; *mobilizacija otuda pretpostavlja neprestano kretanje prema nekom cilju*, a sjedinjavanjem u prostoru i vremenu masa se pojavljuje kao ključna snaga buduće akcije. Ta hibridna forma performativnosti u pokretu kaotična je spontanost, a masa je zajednički *izvršitelj naloga koji dolazi izvana*. Naizgled spontano, olako i „nevino“, sve je promišljeno i vrlo dobro logističko-ideološki isplanirano. Jer, mase su u službi da odano slijede i vjeruju Vodi, dajući podršku bez propitivanja svrhe, čime takozvana podrška naroda ima prividno demokratski karakter. Totalitarni pokreti oslanjaju se na brojnost i tako uspijevaju u organiziranju masa, a mogući su SVAGDJE gdje ima masa koje su osjetile poriv za političkim organiziranjem. Ljudi su privučeni *deklariranim aktivizmom* koji daje odgovor na pitanje koje se uporno postavlja u kriznim vremenima: *Tko sam?* U oblicima odaziva masa izražava se frustracija i srdžba koja nije proizašla iz *tih* pitanja, nego iz nekih drugih, važnijih..., ali su oni odabrali frustraciju iskazivati hodanjem za tobožnji život. Opasnost se javlja u potpunoj odanosti, kada vjernost biva ispražnjena od konkretnog sadržaja iz kojeg prirodno slijedi mogućnost da čovjek promijeni mišljenje. Opasnost je masa također što privlače i visokoobrazovane jer individualiziranje ne sprječava stvaranje masovnih stajališta. No tu valja istaknuti nadnacionalne interese i kapital. *Kada demokracija biva svedena na oligarhijsko upravljanje društvom i državom, a vladavina transnacionalnih korporacija prelazi granice nacionalne suverenosti, društvena je moć u rukama korporativnog kapitalizma*. Možemo reći da *Hodom za život* svjedočimo *integriranom spektaklu* Guya Deborda, sintezi politike, ekonomije i kulture u totalitarnu ideologiju i potrošački duh globalnoga kapitalizma.

Zbog koga, zbog čega, u čijem se interesu i pod kojom krinkom zapravo „hodalo“? Koga zapravo predstavljaju organizacije civilnog društva? Nasuprot javnom dobru i civiliziranoj budućnosti zajedničkog svijeta stoje privatni interesi dok mase izopačuju odnos prema javnim pitanjima svih klasa.

Korijene i ideje ovdašnje organizacije crpe iz etabliranih američkih zajednica i njihova potencijala za mobilizaciju. Sudjelovanje u crkvenim aktivnostima – pokazalo se posebice među američkim protestantima – učvršćuje društvene

mreže, što se nerijetko koristi za brzu političku mobilizaciju, pogotovo u trenucima prijetnje njihovim vjerovanjima. Posljedično, vrlo se organizirano i brzo provode mobilizacije za kampanje protiv gay braka, abortusa i slično. Iste vrijednosti i vjerovanja osiguravaju čvrste društvene veze jer se intenzivnim crkvenim druženjima taloži i društveni kapital, jednako kao što se tim istim vezama stvara međusobno povjerenje. Individue koje su razvile povjerenje jedna u drugu nadilaze nedoumice kolektivne odgovornosti međusobno se podupirući i tako nisu same. Mnogobrojnost im daje kolektivnu odgovornost i snagu. Tako većina crkvi postaje katalizator političke participacije. Različiti su načini na koje religijske institucije promoviraju političku participaciju svojih članica i članova, no nerijetko ih se *uvlači* u političke procese vrbovanjem za političke karijere. Religijske se aktivnosti lako mogu protegnuti u političke jer je i sama *priroda* crkve politička. Načini koji povećavaju vjerojatnost da se religiozni ljudi bave politikom različiti su, no ponajviše do toga dolazi razvijanjem civilnih građanskih vještina (primjerice, čitajući javno na misi ili volontiranjem u pučkoj kuhinji). Jednostavno se politička aktivnost tako percipira kao prirodan slijed religijskih aktivnosti. Dakako, većina može preferirati religijske nad političkim aktivnostima, no crkvena tradicija građanstvo promatra kao latentno politički resurs spreman za mobilizaciju politike, posebice ako su okolnosti političke aktivnosti u okvirima religijskih vrijednosti. U slučaju krize i prilike koja se sporadično pojavljuje na nacionalnoj političkoj razini, kler pokušava mobilizirati u politici i sve one koji inače ignoriraju političke aktivnosti. I tako svjedočimo brojnosti pseudoaktivizma u javnim i virtualnim prostorima.

Takvi su konteksti iznjedrili i osobe na čelu analiziranih pokreta. Uzmemo li u ovom primjeru vođu kao vidljivu karizmatičnu osobu s kojom se udruga i pokret identificiraju, ona je u javnosti uvijek predstavljena i svojom titulom kao dokazom znanja i autoriteta. Njeno je znanje monopolizirano, ona je *uvijek bila i bit će u pravu*. Masu neće okupiti niti organizaciju učvrstiti istinitost riječi, nego *nepogrešivost djela* osobe na čelu organizacije, i to opravdana prirodnim zakonima i „znanošću“. Pokreti pod njenom ingerencijom ne propagiraju, nego indoktriniraju, a poseban se naglasak stavlja na znanstvenost tvrdnji. Na letku Hoda za život tako stoji da moderna znanost kazuje kako život počinje začecem. Riječ je o uvjerenju, a ne o znanosti. Jednostavna, razumljiva rečenica dovoljno je upečatljiva da se razumije i zapamti kao mantra. Rečenica je afirmativna i snažna toliko da je se ne usudimo propitivati, nego poVJERUJemo u nju. A *masa* nema vremena, volje, mogućnosti niti znanja kritički istražiti *tu* rečenicu. Njoj je ona dovoljna. Iza nje stoje ljudi kojima masa vjeruje. Nema tih argumenata, nema te znanosti, nema (za sada) tog novca koji masi mogu pokazati drukčije. Znanost je u ovom kontekstu nadomjestak za moć kojom totalitarna propaganda uspijeva umetnuti elemente zbilje u odabranu fikciju koja izmiče provjeri individualnih iskustava. Takva je ideologija, poslušim li se riječima Hannah Arendt, logika jedne ideje, a ne znanost. *Takva* ideološka znanstvenost manje je pod nadzorom uma i manje spremna priznati činjenice, stoga mase osvaja vidljiva zbilja (*Hod za život*) koja *dokazuje* moć žive organizacije.

Uloga je današnjih ideologija, smatra Žarko Paić, da novim metodama iskrivljavanja stvarnosti učvrste moć kontrole nad društvima u previranjima. Mase valja pridobiti propagandom, uvjeravanjem u vjerodostojnost. U analiziranim su primjerima na snazi i tvrdokorne, opasne cenzure u obliku nepropusnosti informacija uopće u, primjerice, obrazovni sustav. Time obrazovanje, kojemu je odgovornost oblikovanje mišljenja i vrijednosti, postaje ugroženo, a instrumentaliziranje znanosti i obrazovanja u korist ideologije možda je ipak najizvjesnija i najveća dugoročna opasnost analiziranih tendencija. Značajka su totalitarne propagande laži koje se tako lako upakiraju u celofanski sjajnu „istinu“, a *nakon totalitarizma* iščezava sve što je imalo sjaj istine. Crkva i vjerske udruge sve češće pokušavaju znanstvenim utemeljenjima opravdati diskriminaciju svoga nauka. Autoritet se tako traži u znanosti koja je omotana religijskim uvjerenjima i naučavanjima, čime postaje pseudoznanost koja umjesto da služi dobrobiti, šteti gurajući ideologiju kojoj se može pripisati atribut totalitarizma sve dok se politički proces definira kao nešto *spoznatljivo*

samo po sebi. „Propagandno“ stradavaju svi, posebice one i oni kojima su *takva* znanost i *takva* religija svojevrsan spoznajni alat. Stradavaju i one individue koje ne poduzimaju pravovaljane korake jer se oslanjaju na razumnost i znanstveno-socijalnu pravnu utemeljenost postojećih prava ili obrazovnih kurikulumata. Stradavaju jer totalitarni *režimi* mogu dospjeti daleko u ostvarivanju fiktivnog svijeta kada se izbjegava pogledati činjenicama u oči zbog, riječima Hannah Arendt, *zdravorazumske nevoljkosti*.

Nevoljko se suočiti i sa zabrinjavajućom ulogom žena u formiranju, perpetuiranju i javnoj prezentaciji tih opasnih pokušaja totalitarnih ideologija. U sličnosti struktura totalitarizma i patrijarhalnog sustava možemo pronaći razloge pribjegavanju sferama totalitarističkih tendencija radi čvrstoće zadanih identiteta. U povratku „prirodnom“ stoji moguće objašnjenje priklanjanja tolikog broja žena konzervativnoj desnici. Sustavi su to kojima je sve podređeno i kojima se udovoljava jer disciplinirano društvo ne propituje nužnosti, već su jasno definirana čvrsta identitetska mjesta roda koja daju odgovore na postavljene sumnje u sustave. Da bi stvari funkcionirale, vraćamo se temeljnim načelima i vrijednostima jer kako drukčije očuvati *svetost* tradicionalne obitelji, dignitet i dostojanstvo čovjeka, društva, nacije...? Jasnoći i skladu cjeline pridonosi jasnoća uloga, zbroj jasno postavljenih međuljudskih odnosa (primjerice, muškarac plus žena jednako brak). Ustanovimo li k tome da homogena predodžba, za primjer, jedinstvenoga ženskog konstrukta ima *prisilno* heteroseksualno, falocentrično podrijetlo, možemo ustvrditi kako tvorba identiteta postaje političkim pitanjem. Kontekst tog stvaranja, te tvorbe, vrlo je važno uzeti u obzir jer u kriznom se stanju uz propitivanje identiteta sve nastoji pretvoriti u sklad. Na snagu onda stupaju propagandne taktike *pridobivanja* žena, u čemu zaista možemo pronaći razloge njihova priklanjanja poražavajućim oblicima *fundamentalističkih* politika vjerskog predznaka. Taktike koje se koriste slične su onima iz Trećeg Reicha gdje je *jedan od važnijih zadataka žene bilo održavanje reda, čistoće i rase, a rađanje je predstavljalo herojski vrhunac života žena, dok su dezerterkama bile proglašene one koje su svjesno izbjegavale majčinstvo*. Značenje dodijeljeno kategoriji majke u apstraktnom kontekstu u potpunoj je suprotnosti onoj ulozi koju žena ima u konkretnom društvu, naravno u parametrima da svaka žena mora biti majka. Patrijarhalno definirane kao *slabiji spol*, upravo kroz majčinstvo žene su u povijesnim totalitarnim režimima postajale jako cijenjene. Zašto? Kult majčinstva služi društvenom i rodnom podređivanju žena, posebice kada njihova tijela služe uzdizanju nacionalizma i želji za kontrolom stanovništva. Trenuci su to u kojima abortus predstavlja unutrašnju prijetnju kojom se slabi nacionalna snaga i svako na taj način percipirano „ubojstvo“ povezuje se s izumiranjem naroda. Čineći abortus, ubija se narod i njegova snaga. Jer, nacionalno-totalitaristički diskurs definirat će fetus kao ljudsko biće s već izgrađenim nacionalnim identitetom i kolonizirati *iznutra* prisvajanjem tijela žena u funkciji rađanja. Ako samo na taj način bivaju priznate, ispunjene, čak idealizirane i važne za državu, ne čudi što *one koje traže red i podložnost autoritetu* „dopuste“ da ih se izmanipulira, ali i manipuliraju drugima s vlastitim interesima na plećima.

Uzajamna potrebitost iz koje zrači makar plaćena ili prividna odanost zamjetna je u odnosu mase i vođe (u našem slučaju *voćkinje*) jer bez vođe mase ne bi imale vanjsko predstavništvo, a bez masa, kaže Hannah Arendt, vođa je ništa. U kontekstu analiziranih pokreta totalitarističkih težnji vođa, čije se sljedbeništvo očituje u kolektivnoj matrici ponašanja, i ovdje se predstavlja kao utjelovljenje naroda, a masa je obožava jer u njoj vidi i odsutnost vlastite odgovornosti za budućnost. Prvo, izvorno, početno i zaštitno lice analiziranih pokreta jedna je osoba (čiji su medijski prostor, doduše, smanjili pri zadnjem javnom masovnom okupljanju), ali ona je i dalje snažno prisutna jer bez nje bi struktura kao takva izgubila razlog postojanja. Ona je identifikacijsko mjesto pokreta, ali nije klasičan „Vođa“ koji je dio *staromodnog nacionalizma*, već je podržavana od naroda u popularnom obliku. U organizacijskom kontekstu doprinos joj daju i *simpatizeri*, koji su vrlo značajni jer pomažu *potaknuti povjerenje* u pokret i tako vanjskom svijetu *laži* postaju vjerodostojne zbog lakovjernosti pristaša.

Dakako, totalitaristička *prevlast* nije moguća bez podrške države, a određuje ju politika *isključenja neprijatelja iz naroda*. Istaknimo u ovom kontekstu jedan od produkata analizirane organizacije – Projekt Domovina. Bez veličanja rata i žrtvovanja za domovinu propaganda bi ostala nesvršishodnom jer su propaganda i rat neodvojivi elementi ideologije jasnih rušilačkih ciljeva. Krajnji instrument totalitarizma jest ubijanje, ustanovila je Hannah Arendt, a u ovoj analizi on se može prevesti u blaži, simboličko-pravni oblik socijalnog *ubijanja* prava na život dostojan određene civilizacijske stečevine. I to u okviru nastojanja da se provede jedna vrsta terora propagandom koja stvara atmosferu nelagodnog, čak nepoželjnog življenja za određene pripadnice i pripadnike društva. Živjeti u zemlji kojom se vlada u skladu s Ustavom i odlučiti se boriti da na zakonskoj i ustavnoj razini određene osobe postanu građanima *drugog reda*, nije ništa drugo do provođenje terora, koji ipak nije zaglibio u krajnost kao u najužasnijim povijesnim primjerima. Jer, ipak je riječ o razgranatoj formi organizacije koja svoje temelje ima u području civilnog društva. Političko se djelovanje tražilo kao inicijativa, udruga, pa se tek odnedavno oformila stranka. I totalitarističkim je pokretima važna konzistentnost i kontinuitet. No, kako je istaknuto na početku analize, ovdje nije riječ o militarističkim tendencijama tako da je dobro poslužila ideja civilnog društva kao plodnog mjesta za kreiranje zajedništva osnaživanjem građanstva i posljedičnim stvaranjem masa koje mogu utjecati na javne politike. *Pod civilnim se društvom razumijevaju organizacije i inicijative koje imaju pozitivan pristup društvenim problemima i koje pridonose općem dobru* te koje svojim aktivnostima mogu utjecati na informiranje javnosti. Te definicije, uz marketinški dobro promišljene propagandističke odnose s javnošću, objašnjavaju afirmativnu i *vedru* retoriku njihovih *zahtjeva* i inicijativa, koji na taj način uspijevaju izbjeći deklarativno oktrivanje svoje ideologije mržnje, zabrane i ukidanja. Forma je civilnog društva odabrana vrlo promišljeno i s razlogom. Statut udruge *obojen* je antidiskriminatornim stavkama, a kao područje djelovanja udruge, sukladno ciljevima, navode se ljudska prava, obrazovanje, znanost i istraživanje. Ideologija se posijala na *prostoru traganja za smislom* na mjestu *nepresušnog izvora inovacija*, a forma civilnog društva omogućila je nepresušnost novih „ideja borbi“ za društvenu obnovu.

Nepresušni pak nisu financijski izvori u području civilnog društva i novac je uglavnom središnji problem civilnih udruga. Kako onda netko iz sektora s deficitom novca, opreme i dostupnosti raznih, pa i medijskih prostora može prirediti nešto *toliko veliko* kao što je Hod za život? Znatni financijski resursi dolaze iz inozemstva i teško se zbog toga izlazi iz donatorski uvjetovanih aktivnosti; također, ovdje svjedočimo i organizacijama pod utjecajem političkih stranaka i struja, što dovodi u pitanje civilnost pojedinih udruga i vjerodostojnost njihovih postupaka u javnosti.

Totalitarističke se tendencije mogu skrivati iza inicijativa, udruga i kojih god blažih oblika *žele*, no i samo osnivanje stranke zapečatilo je političnost, koja zrači i s privatnih profila na društvenim mrežama, s kojih se pokušava „braniti“ nacionalno-socijalne interese.

Povlačeći praktične paralele s teorijskim silnicama totalitarističkih kategorija, da se zaključiti kako je putem propagandne *ideološke znanstvenosti* moguća obnova predložka totalitarizma u kontekstu nacionalnih radikalizacija razaranjem demokracije i poticanjem terora *iznutra*. Gdje god postoji totalitarni mentalitet, takav je pokret moguć sve dok se oslanja na brojnost mase koja osjeća poriv za političkim organiziranjem. *Jer ljudi su pokvarena rasa, prljava i zla, i tko ljude sluša, taj uvijek nastrada*. Valja ozbiljno shvatiti propagandno vješto upakirane totalitarističke tendencije i probuditi uspavanost zdravorazumske nevoljkosti. Jer, koliko god nam djeluje nevjerovatno, treba oprezno djelovati da ne bude prekasno i *da se nemoguće ne pretvori u moguće, da ne postane nekažnjivo, neoprostivo*

Pseudoaktivističko rušenje civilizacijskih stečevina i uskraćivanje prava dolazi iz potrebe za ideološkim kontroliranjem stvarnosti. Poseže se za modernim alatima i medijskom se manipulacijom populistički demagogizira i znanstvene

činjenice i civilizacijske tečevine ljudskih prava. Iz sebičnog osjećaja prijetnje vlastitom identitetu uskraćuje se pravo *nekim drugima*. Tako se učvršćuju totalitarne društvene veze i socijalni kapital prisine homogenizacije, a svako drugačije ponašanje doživljava se kao prijetnja istom. No stvarne su prijetnje samo u slobodi; slobodi odlučivanja. I pri manjoj prijetnji gubitka kontrole, posebice nad tijelima, nastoji se priču vratiti u jasan i krut biopolitički kontekst zbog održavanja moći imaginarnoga konstrukta nacije. I, na kraju, važno je osvijestiti da je i u ovom kontekstu pokretač društvenog funkcioniranja – moć u formama upravljanja i nezaobilazne kapitalističke kategorije novca.

LITERATURA

- Arendt, Hannah, 1996. *Totalitarizam*. Zagreb: Politička kultura. Prijevod: Mirjana Paić Jurinić.
- Arendt, Hannah, 2015. *Izvori totalitarizma*. Zagreb: Disput. Prijevod: Mirjana Paić Jurinić.
- Bežovan, Gojko i Zrinščak, Siniša, 2007. *Civilno društvo u Hrvatskoj*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Campbell, David E. 2004. „Acts of fate: Churches and Political Engagement“ u *Political Behavior*, Vol. 26, No. 2, June 2004, https://wcfia.harvard.edu/files/wcfia/files/859_campbell_david_acts_of_faith.pdf (pristup 20. 9. 2017.)
- Djupe, Paul A., i Grant, J. Tobin. „Religious Institutions and Political Participation in America“ u *Journal for the scientific study of religion*, <https://static1.squarespace.com/static/5084639de4b0f4598aa9423d/t/50cde314e4b0409d24456d75/1355670292848/Djupe+and+Grant+2001.pdf> (pristup 20. 9. 2017.)
- Fabello, Melissa A. 2017. „Zašto obrnuta represija jednostavno ne postoji“, <https://libela.org/sa-stavom/8592-zasto-obrnuta-opresija-jednostavno-ne-postoji/> (pristup 10. 6. 2017.)
- Fest, J. C. 1999. „German Wife And Mother: The Role Of Women In The Third Reich – From Functionaries Of Totalitarian Rule — Part 3 of The Face Of The Third Reich“, <https://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/festjc/chap21.htm> (pristup 31. 3. 2017.)
- Fine, Cordelia, 2010. *Delusions of gender*. United Kingdom: W. W. Norton & Company.
- Forcucci, Lauren E., 2010. „Battle for Births: The Fascist Pronatalist Campaign in Italy 1925 to 1938“, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1556-5823.2010.00002.x/epdf> (pristup 31. 3. 2017.)
- Gellner, Ernest, 2001. *Uvjeti slobode: civilno društvo i njegovi suparnici*. Zagreb: Politička kultura. Prijevod: Mirjana Paić Jurinić.
- Gjurić, Gorjana. 2016. „Pseudoznanstvene tvrdnje U ime obitelji i njihova hoda za život“, <https://www.libela.org/sa-stavom/7482-pseudoznanstvene-tvrdnje-u-ime-obitelji-i-njihova-hoda-za-zivot/> (pristup 1. 6. 2017.)
- Markovina, Dragan. 2017. „Kako su nas mržnja i dokidanje profesionalnih kriterija i znanja doveli do civilizacijskog potopa“, <http://www.telegram.hr/politika-kriminal/kako-su-nas-mrznja-i-dokidanje-bilo-kakvih-profesionalnih-kriterija-i-znanja-doveli-do-potpunog-civilizacijskog-potopa/> (pristup 9. 6. 2017.)
- Paić, Žarko, 2013. *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*. Zagreb: Bijeli val.
- Paić, Žarko, 2015. *Totalitarizam?*. Zagreb: MeandarMedia.
- Toscano, Alberto. 2017. „Notes on late fascism“, <http://www.historicalmaterialism.org/blog/notes-late-fascism> (pristup 31. 3. 2017.)
- Vidmar Horvat, Ksenija, 2017. *Imaginarna majka – Rod i nacionalizam u kulturi 20. stoljeća*. Zagreb: Sandorf. Prijevod: Anita Peti-Stantić.

IDEOLOGIJE MAJČINSTVA

Ivana Pešut

Moja iskustva o razgovoru s drugima o majčinstvu različita su,¹ ali gotovo bez iznimke provlači se pravilo: priznati da ste umorni, iscrpljeni i trebate odmor od svega, da vam vaša djeca katkad idu na živce ili ono najgore – da vas majčinstvo ne ispunjava,² jedni su od najvećih grijeha koje možete počinuti u ime i na štetu svoje ženstvenosti. Ako ne osjećate želju ili potrebu postati majkom, bez sumnje će vas okolina informirati o tome da nešto nije u redu s vama i da je nešto zakazalo. Hormoni? Odgoj? Loš odnos s vlastitom majkom, traume iz djetinjstva? Vjerojatno sve zajedno.³ O iscrpljenosti i nezadovoljstvu bivanjem majkom, bolestima, ozljedama i općenito negativnim stranama vezanim za trudnoću i rađanje⁴

¹ „Ma svi tvoji problemi prođu jednom kad uzmeš to malo dijete u ruke“, jedna je od mojih trauma iz kasnog djetinjstva koja seže iz razgovora o porođaju s tada već dvadesetinoštogodišnjim kolegicama, a popraćeno je potpunim negiranjem ozbiljnosti prijetnje postporođajne depresije. Oni koji se prozivaju „humanistima, a ne feministima“ i (ostali) „borci za muška prava“ često spominju kako se u Hrvatskoj, ali i drugdje u svijetu, prilikom razvoda braka djeca na suživot povjeravaju prvenstveno majkama (iako je prema Članku 54 Obiteljskog zakona roditeljska skrb zajednička). Pri tome se stvarni razlozi i ono što se nalazi u pozadini – društvene okolnosti, zadane rodne uloge i očekivanja – nikad ne uzimaju u obzir.

² Meštrović, Ana. „Majčinstvo me ne ispunjava.“ Libela. <https://www.libela.org/sa-stavom/5561-majcinstvo-me-ne-ispunjava/> (posjećeno 2. 5. 2017.)

³ Ovako Lucie Joubert opisuje svoj doživljaj ne-bivanja majkom: „Ona koja vlastitim izborom nije rodila, odlučila je ‘protiviti se struji koja pronosi slavu majčinstva’, ‘odmaknuti se od odraza u vječnost u zrcalu majčinstava svih žena koje su joj prethodile, još od Eve’ i prekinuti začarani krug u kojem djevojčice zarana nauče da su stvorene da budu majke i da se ne mogu ostvariti bez djeteta. Ona koja priječi razmnožavanje je poput zrnca pijeska u zupčanicima društva koje loše podnosi one koji su drukčiji“; (Joubert, Lucie. *Sonu stranu kolica*. Zagreb: Artresor naklada, 2014, 35.) „Zato što nisam sukladna normi, više ne odgovaram slici koherentne žene. Ne ponašam se prema predviđanjima. Hodajuća sam aberacija. Jer ako žena dolazi na svijet opremljena svom tom mašinerijom, duboko usađenom u njeno tijelo, za to mora postojati dobar razlog, zar ne?“ (ibid., 36.)

⁴ Podsjetit ću na akciju RODA pod nazivom „Prekinimo šutnju“ iz 2014. koja „poziva žene da podijele svoje loše iskustvo poroda, kao dio procesa izlječenja od traume i kao čin bunta protiv tradicionalno ukorijenjenog stava da se o iskustvu poroda (lošem) ne priča i da je jedino važno da je porod rezultirao zdravim djetetom“ (Drandić, Daniela. „#Prekinimošutnju o nasilju pri porodu.“ Libela. <https://www.libela.org/sa-stavom/5729-prekinimosutnju-o-nasilju-pri-porodu/> (posjećeno 27. 5. 2017)), nastala baš kako bi potaknula žene da podijele i svoja negativna iskustva da bi umanjile stigmatu i ukazale na probleme s kojima se trudnice i rodilje u Hrvatskoj suočavaju.

Vox Feminae povodom iste akcije prenosi: „Prisiljavanje na ležeci položaj tijekom poroda, dovršavanje poroda carskim rezom kada to i nije potrebno, ubravanje procesa epiziotomijom, verbalno vrijeđanje, nehuman odnos liječnika i liječničkog osoblja, nepuštanje pratnje unatoč završenom porodničkom tečaju, izazivanje poroda naližanjem laktom na trbuh – samo su neki od primjera kršenja prava trudnica u prosječnom domaćem rodilištu. Rijetka se trudnica nije susrela s nekim od nabrojanih ili sličnih oblika nasilja u porodu, no unatoč tome trudnice vrlo rijetko prijavljuju kršenje svojih prava nadležnim osobama u bolnicama“ (Marušić, Antonela. „Nasilje u porodu – tabu tema patrijarhalnog hrvatskog zdravstvenog sustava“. Voxfeminae. <https://www.voxfeminae.net/cunterview/politika-drustvo/item/6118-nasilje-u-porodu-tabu-tema-patrijarhalnog-hrvatskog-zdravstvenog-sustava> (posjećeno 27. 5. 2017.))

nije poželjno govoriti. Upravo zbog takvih iskustava prilikom pokušaja razgovora o ovoj temi i sustavnog „zataškavanja“ svih njegovih aspekata nastao je moj interes za ideologiju majčinstva.

Ono što se vrlo često zanemaruje jest politički i društveni utjecaj na majčinstvo. Pri tome govorim i o samoj ideji o tome kakav bi odnos majke prema djetetu trebao biti, i o stupnju važnosti koji pridajemo majčinstva u društvu, kao i o tome koliko je želja za imanjem ili ne-imanjem djece povezana s različitim društvenim faktorima i državnim politikama prema natalitetu. Stoga ću ovim radom nastojati prikazati na koji način i koji čimbenici konstruiraju suvremenu ideologiju majčinstva. Pokušat ću, u granicama mogućnosti s obzirom na dužinu ovog rada, dekonstruirati majčinstvo u njegovu modernom obliku. Pri tome ću uzeti u obzir njegov povijesni razvoj, ekonomske okolnosti, nacionalističku dimenziju i biološku funkciju, čime ću pokušati rasvijetliti konstitutivne dimenzije suvremenog diskurza o majčinstvu. Ono na što ću se osvrnuti također je način na koji dominantni diskurz koristi te čimbenike u svoju korist, odnosno uspostavlja i ukorjenjuje vrijednosti koje služe odgovarajućoj svrsi, posljedično kažnjavajući one koji se tim vrijednostima svojevrijedno ne priklanjaju i one koji ne izvršavaju zadatke svoje uloge dovoljno dobro. Takvi uvjeti stvaraju svojevrsan paradoks suvremenog majčinstva. Paradoks o kojem govorim oblikovan je u kontekstu neoliberalnoga kapitalizma, unutar kojeg se pred ženu stavlja direktan zahtjev za postajanjem majkom, dok istovremeno uvjeti u kojima mora ispunjavati svoju ulogu postaju sve teži.

1. Razvoj populacijske politike i rađanje za naciju

Važno je imati na umu da je ono što definiramo kao normalno ili abnormalno ponašanje posljedica je povijesnog razvoja, a ne nekakvog univerzalnog zakona prirode.⁵ Kada govorimo o našim društvenim ulogama, često se prema njima postavljamo kao da su utemeljene na transhistorijskim činjenicama. Na prvi pogled one postoje oduvijek te nije izgledno niti potrebno nešto mijenjati u budućnosti s obzirom na to da je svaki pojedinac svoj prirodni položaj – i ujedno onaj koji omogućuje društvu optimalno funkcioniranje – već zauzeo. Na osobe koje odstupaju od svoje uloge najčešće se gleda kao na društvene anomalije i nefunkcionalne individue. O tome govori i Mosse u svojoj knjizi *Nacionalizam i seksualnost*, o čemu ću nešto više reći kasnije. U ovom poglavlju slijedi kratak pregled razvoja populacijske politike i povijesnog razvoja majčinstva, s posebnim osvrtom na povezanost majčinstva i uspona države-nacije. Cilj je prikazati na koji se način ideologija majčinstva koristi za izgradnju nacije, a u čijoj je pozadini, među ostalim, težnja za dobivanjem prijeko potrebne radne snage. Nadalje, ono što želim prikazati jest izmjena, oblikovanje i preoblikovanje dominantnih društvenih vrijednosti posljednjih nekoliko stoljeća.

U zanimljivom članku autor Agjić žali se na manjak djece, adresirajući pri tome „prvi i poglaviti uzrok“, a to su (autorovim riječima) neposlušne žene koje ne rađaju, nego žele ostati lijepe i mlade, žele ići na koncerte, teatre i balove te ne poštuju božju zapovijed *Rastite i množite se!*, pri čemu smrtno griješe te zbog čega nisu dostojne života, nego vječnog ognja.⁶ Unatoč aktualnoj problematici, aktualnoj retorici i aktualnoj ženskoj neposlušnosti, članak datira iz 1863., 20. svibnja, kada je objavljen u novinama *Slavonac*. Drugim riječima, istom retorikom od 19. stoljeća, već 150 godina, u Republici Hrvatskoj raspravlja se o padu nataliteta i ženama koje zbog izbora da nemaju djecu nisu vrijedne života.

Ovisno o povijesnom kontekstu i nacionalnom projektu, najviše su korištena tri glavna diskurza. Diskurz prema kojem su građani izvor snage države vidi održavanje i proširenje populacije ključnima za nacionalni interes.⁷

⁵ Lachmann Mosse, George. *Nationalism and sexuality*. The University of Wisconsin Press, 1985. 3.

⁶ Agjić, K. „Ženitba, riedka djca, i manjak naroda.“ *Slavonac* (1863): 221.

⁷ Yuval-Davis, Nira. *Gender & Nation*. London: Sage publications, 1997. 22.

Nadalje, maltuzijanski diskurz promiče smanjenje broja potomstva u svrhu sprječavanja budućih nacionalnih katastrofa.⁸ Međutim, ne treba zaboraviti da nisu sve žene uvijek pogodne za reprodukciju nacije. Naime, ta uloga često pripada određenim „pogodnim“ skupinama unutar nacije. Treći diskurz, vođen tom logikom, jest eugenički diskurz. Njemu je cilj poboljšati „kvalitetu“ nacije ohrabriranjem onih koji su prikladni zbog svoje klase i podrijetla da imaju više djece uz istovremeno obeshrabrivanje onih koji se ne smatraju prikladnima.^{9, 10} Tako su genealogija i podrijetlo ključni principi u izgradnji nacije prema nacionalističkim načelima – *samo jedna kap krvi pripadnika 'inferiorne rase' zagađuje krv 'superiorne'*.¹¹

Razvoj navedenih diskurza možemo pratiti davno prije Agjićeva članka. U svojoj knjizi *Populacijske politike dvadesetostoljetne Europe*, Quine kronološkim slijedom pojašnjava odnos politike i vladajućih prema populaciji i natalitetu. Počevši od 18. stoljeća i merkantilističkih ideja tog perioda, objašnjava kako su u tom razdoblju vladari temelje za ekonomski rast vidjeli u rastu populacije, pri čemu je obilje jeftine radne snage¹² (uključujući i zadovoljenje potrebe za vojnicima i pomorcima) izvor nacionalnog bogatstva i sigurnosti. Takvi stavovi vodili su razvoju pronatalitetnih politika.¹³

Unatoč tome, tijekom razdoblja ubrzanog rasta stanovništva, koje je nastupilo nakon 1750., nisu se svi slagali s isključivo pozitivnim aspektima rasta populacije. Jedan od njih, T. R. Malthus, u svom radu iz 1803. pod nazivom *Esej o svrsi populacije*, izrazio je zabrinutost za kvalitetu života stanovništva, argumentirajući kako će prekomjeren rast populacije rezultirati općim siromaštvom.¹⁴

Između 1850. i 1950. natalitetni trend u razvijenim zemljama ponovno se mijenja – smanjuju se i stopa fertiliteta i stopa smrtnosti.¹⁵ Unatoč tome, povratak neomaltuzijanizma krajem 19. stoljeća, u strahu od nereguliranog povećanja populacije koje bi moglo dovesti do krize nacionalnih ekonomija, označava povratak zagovaranju ograničavanja rasta populacije.¹⁶ Međutim, njihove ideje o „prosvijećenom“ roditeljstvu te o tome da bi roditeljstvo trebalo biti planirano naišle su na neprijateljski odgovor javnosti i političku represiju. Naime, tamo gdje su socijalisti, feministi, sindikalisti i libertarijanci u mogućnosti kontrole rađanja vidjeli prostor za seksualno oslobođenje žena i muškaraca te socio-ekonomsko oslobođenje radničke klase, njihovim protivnicima planiranje roditeljstva činilo se u suštinskoj suprotnosti s „prirodnim“ i „božanskim“ zakonom. Zagovaranje kontrole rađanja „umjetnim“ sredstvima smatralo se zagovaranjem promiskuiteta i nemoralu.¹⁷ To je rezultiralo sve većim pritiscima, posebno od strane konzervativne srednje klase, za zadržavanjem statusa quo u seksualnosti te viktorijanskih društvenih vrijednosti, pri čemu su težili formiranju društava posvećenih obrani „obitelji“, „majčinstva“ i „morala“. U emancipaciji žena vidjeli su potencijalnu prijetnju koja će uništiti dva stupa socijalnog poretka – instituciju braka i majčinstvo. Žalili su se na „epidemiju abortusa“ i „štrajk rađanja“ pomoću kojih „moderne žene odbijaju rađati mnogobrojnu djecu za svoju naciju“.¹⁸

⁸ Ibid.

⁹ Jedni od drastičnih primjera su prisilne sterilizacije Portorikanki i Afroamerikanki u SAD-u te Romkinja u državama istočne Europe (Vidmar Horvat, Ksenija. *Imaginarna majka*. Zagreb: Sandorf, 2017. 27.)

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. 23.

¹² T. R. Malthus objašnjava da je, u tom novostvorenom tržišnom sustavu nejednakost nužnost, odnosno nužno je da rad dijela populacije bude potplaćen i da se dio populacije drži u siromaštvu. (cit. prema Quine, 1996: 2).

¹³ Quine, Maria Sophia. *Population politics in 20th century Europe*. Florence, Kentucky, U.S.A: Routledge, 1996. 1.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. 5.

¹⁶ Ibid. 6.

¹⁷ Ibid. 7.

¹⁸ Ibid. 8.

Mosse se također osvrće na ulogu srednje klase u jačanju konzervativnih vrijednosti. Preciznije, on analizira pojavu „ugleda“, stavljajući ga u odnos s pojavom nacionalizma. Prema Mosseu, povezanost nacionalizma i ugleda može se pratiti kroz razvoj i usvajanje nekih od najvažnijih normi danas, a to su one vezane uz muževnost i – posljedično – uz ženstvenost.¹⁹ Unatoč tome što su standardi ponašanja uvijek postojali, standard „ugleda“ kakav određuje današnje standarde ponašanja prihvaćen je tek tijekom devetnaestog stoljeća.²⁰ Takav standard temeljio se ponajprije na odnosu prema tijelu i njegovim seksualnim funkcijama, a nositelji tih vrijednosti bili su pripadnici srednje klase želeći se udaljiti od „lijene“ niže klase i „rasipne“ aristokracije te ujedno tako definirati i legitimizirati svoj položaj u društvu.²¹

Mosse objašnjava proces razvoja vrijednosti „ugleda“ i s njim povezanih ideala ženstvenosti i muževnosti kroz Francusku revoluciju, romantizam, prosvjetiteljstvo i industrijalizaciju, ulogu policije, liječnika, učitelja i, konačno, njegova saveznika – nacionalizma. Prvo, nacionalizam je preuzeo ideal muževnosti koji je prethodno skovan kroz prizmu vrijednosti koje su se povezivale s ugledom. Masturbacija je osuđivana kao pokretač gubitka kontrole i time abnormalnih strasti, a također se smatralo da vodi homoseksualizmu. Brak i obitelj postali su glavni saveznici protiv takvih izopačenosti.²² Hrabrost, moral, manire i srednjovjekovni ideal viteza atributi su novog muževnog muškarca.²³ Muževnost je označavala dubinu i ozbiljnost, a ženstvenost plitkost i lakomislenost.²⁴ Ženi su pripale pasivne uloge, ona je postala majka i čuvarica; prevenstveno čuvarica morala te javnog i privatnog reda, ona koja „uspostavlja red i mir u muškarčevoj obitelji“, što je u očitom kontrastu naspram njezine „plitke prirode“.²⁵ Nadalje, pripala joj je uloga čuvarice kontinuiteta i postojanosti nacije, utjelovljenje ugleda nacije te simbol nacije.²⁶ Usporedno se razvijao i koncept nuklearne obitelji, koji se, prema Mosseu, pojavio u 18. stoljeću. Nuklearna obitelj poticala je emocionalne veze između muškarca i žene naspram dotadašnjeg viđenja braka kao prvenstveno trgovinske transakcije, ali je ujedno još više učvrstio i definirao uloge muža i žene. Proces industrijalizacije načinio je distinkciju između doma i zaposlenja, tako da su muškarci odlazili na poslove izvan kuće, a žene su ostale u kući, pri čemu im je kao jedini oblik radne uloge ostao briga za domaćinstvo.^{27, 28} Obitelj je postala jedan od društvenih regulatora seksualnosti,

¹⁹ Lachmann Mosse, George. *Nationalism and sexuality*. The University of Wisconsin Press, 1985. 1.

²⁰ Ibid. 4.

²¹ Ibid. 5.

²² Ibid. 11.

²³ Ibid. 13.

²⁴ Ibid. 17.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. 16.

Prema Yuval Davis, žene simboliziraju čuvarice granica i utjelovljenje kolektiva, a istovremeno imaju ulogu kulturalne reprodukcije (Yuval-Davis, Nira. *Gender & Nation*. London: Sage publications, 1997. 23.) Kulturna reprodukcija jedan je od načina na koji žene reproduciraju naciju, kao što to čine i biološki i simbolički. (Ibid. 2.) Neki autori smatraju da su silovanja tijekom rata počinjena upravo zbog toga što su žene koje pripadaju određenoj naciji simboli te nacije. Jedna od njih je i Reid-Cunningham, koja piše: „*Forced intercourse and impregnation represent a symbolic conquest of the woman by the rapist. This conquest becomes generalized to the whole population as survivors, witnesses, families, and communities internalize rape as an assault on their collective consciousness*“. „*Genocidno silovanje*“ postalo je posebno vidljivo nakon rata u Bosni i Hercegovini. „*Forced pregnancy was a central strategy of the Serb forces during the genocide in Bosnia-Herzegovina (1991–1995), with detention camps established for the purpose of sexually assaulting women. (...) These forcibly impregnated women were living symbols of the conquest: beaten and raped, barely alive, their abdomens swollen with so-called Serb babies, they stumbled home only to be discarded, shunned, or killed*“ (Reid-Cunningham, Allison Ruby. „Rape as a weapon of genocide“ *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 3 (2008): 287)

²⁷ Dodala bih pojašnjenje Ksenije Vidmar Horvat: „*Krajem 19. stoljeća na Zapadu svjedočimo društvenom ocrtavanju portreta žene srednjeg sloja koja na sebe prima novu i okrnjenu funkciju domaćice i žene čija je osnovna dužnost osiguravati i svakodnevno graditi sigurno obiteljsko utočište; i kao što su sve njezine prethodne funkcije sada reducirane na tu jedinu ulogu domaćice, ta funkcija istovremeno povijesno eksplodira u mnoštvo podfunkcija, a svaka od njih zahtijeva usavršavanje, dograđivanje i traženje savjeta. Time počinje povijest anatomije ženske nesigurnosti (...)*“. Nadalje: „*Kad je riječ o ženama, moderna priča o majčinstvu započela je i završila u trenutku prihvaćanja sporazuma kako je roditi i odgajati dijete vrhovni oblik ispunjenja žene te kako je snaga koju će crpiti iz te subjektivne cjelovitosti ograničena kućnim i obiteljskim pragom*“. Vidmar Horvat, Ksenija. *Imaginama majka*. Zagreb: Sandorf, 2017. 22.)

²⁸ Ibid. 18.

zrcaleći društvo i državu, postajući surogat za državu putem kontroliranja seksualnosti na samom izvoru seksualnosti. Bilo kakva prijatna obitelji počela se doživljavati kao ugroza budućnosti nacije.²⁹

No, vratimo se na Quine i razvoj natalitetnih politika. Quine dalje navodi da je snažan pad nataliteta koji je uslijedio nakon 1870. izazvao paniku zbog „depopulacije“ (tada opisivane riječima kao što su „sterilnost“ i „impotencija“), uz rastuću zabrinutost za budućnost obitelji, nacije i ekonomije³⁰ – čemu na ovim prostorima svjedoči i spomenuti članak iz Slavonije koji datira približno iz tog doba.

U isto vrijeme Italija i Njemačka šire svoje kolonije, nacionalisti povezuju bogatstvo s kreiranjem carstva, brige vladajućih da će „Bijela Europa“³¹ biti osvojena od „žute rase“ rastu s usponom Japana.³² Analize uzroka i posljedica pada broja novorođenih išle su ruku pod ruku s diskusijom o cijelom rangu problema povezanih sa socijalnim pitanjima i javnim zdravstvom.³³ Iz želje za uklanjanjem „inferiornog“ potomstva radničke klase, koja je prevelikim brojem djece ugrožavala zdravlje nacije, pojavljuju se i eugenika³⁴ i socijalni darvinizam.³⁵

Na konferenciji 1912. eugeničari su diskutirali o načinima na koje bi mogli biološki poboljšati rasu. Pri tome su neke od predloženih „negativnih“ mjera za regulaciju fertiliteta sljedeće: doživotna segregacija osoba sa psihičkim bolestima i tjelesnim invaliditetom; zabrana braka nezdravim osobama; stvaranje kaste pomno odabranih žena za reprodukciju; legaliziranje poligamije za muškarce sa superiornim muževnim karakteristikama; obvezna kontrola rađanja za pripadnike radničke klase; sterilizacija biološki „neprikladnih“; ubojstva cijelih skupina osoba na rasnoj osnovi. Od „pozitivnih“ mjera predložene su: proširenje prava iz socijalne skrbi i socijalnog osiguranja, uvođenje niza zakona koji pogoduju velikim obiteljima te porezne reforme kojima će se penalizirati osobe koje nisu u braku ili nemaju djecu.³⁶

Implementacija tih populacijskih politika, odnosno autoritarnih politika s proširenim ovlastima s ciljem regulacije obitelji, seksualnosti, reprodukcije i roditeljstva postavila je temelje za stvaranje moderne države i u svom fašističkom i demokratskom obliku.³⁷

S obzirom na to da žene imaju centralnu ulogu u reprodukciji, njihovi su stavovi i ponašanja područje interesa svih koji su uključeni u problematiku populacije – od pobornika eugenike do danas. Furedi u svojoj knjizi *Population and development* objašnjava kako danas i pronatalitetni i antinatalitetni lobi koriste ženska prava i feminističku kritiku za promociju svojih ciljeva.³⁸

2. Hrvatska i ugroženost dominantnog etnosa

Ovo poglavlje ponajprije će se baviti prikazom odnosa Nacije prema majčinstvu, s naglaskom na prostor bivše Jugoslavije i Hrvatsku. Majčinstvo i žena-majka za Naciju nose određenu simboliku, a ta se simbolika potom koristi za potrebe Nacije. Na prostoru bivše Jugoslavije, zbog specifičnosti situacije

²⁹ Ibid. 19.

³⁰ Quine, Maria Sophia. *Population politics in 20th century Europe*. Florence, Kentucky, U.S.A.: Routledge, 1996. 9.

³¹ Slična retorika vlada i u SAD-u. Theodore Roosevelt s neodobranjem gleda na imigrante koji su početkom 1880-ih počeli dolaziti iz Azije, ali i Italije te imigrirane Židove. Godine 1905. upozorava na „rasno samoubojstvo“ američke vladajuće klase anglosaksonskih protestanata. (Quine, Maria Sophia. *Population politics in 20th century Europe*. Florence, Kentucky, U.S.A.: Routledge, 1996. 10.) Zbog toga je savjetovao udanim bijelim ženama iz srednje klase da rode najmanje četvero djece. (Furedi, Frank. *Population and development*. Cambridge: Polity press, 1997. 125.)

³² Ibid. 10.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid. 11.

Eugeničari su smatrali da bi, potičući „biološki superiorne“ da imaju više djece, uz istovremenu prevenciju da oni s „bezvrijednim naslijeđem“ imaju djecu, mogli stvoriti „visoko nadarenu rasu“. (Ibid. 12.)

³⁵ Ibid. 12.

³⁶ Ibid. 14.

³⁷ Ibid. 15.

³⁸ Vidjeti više u poglavlju Targeting women, stranice 124 do 142. (Furedi, Frank. *Population and development*. Cambridge: Polity press, 1997. 132.)

razlikovanja etničke pripadnosti po njenoj povezanosti s religijom države „porijekla“, religija ima vrlo važan utjecaj te je u isprepletenosti s nacionalizmom od njega teško odvojiva. Zanimljivo je zamijetiti da je retorika vezana uz majčinstvo i nacionalizam vrlo slična u zemljama bivše federacije.

Nacionalne države danas su jedini oblik organizacije države, uključujući i zemlje bivše Jugoslavije.³⁹ „Nacija“, kroz retoriku lojalnosti i izdaje, postavlja zahtjev ženama – odnosno, njihovim tijelima – da služe svrsi formacije i regeneracije Nacije. Najočitiiji je primjer ukidanje prava na izbor kada će i koliko djece imati⁴⁰ (pobačaj) – prava koje tijekom Jugoslavije nikad nije dovedeno u pitanje – što snažno podupire Crkva,⁴¹ čija snaga izvire iz stavljanja naglaska na religiju koja ide ruku pod ruku s nacionalističkim vrijednostima koje promiče država.

Reprodukcija, odnosno majčinstvo, stavljaju se pod funkciju Nacije. Majka se tako koristi kao simbol Nacije te se naglašava ženina odgovornost za biološku reprodukciju Nacije – ženin zadatak postaje regeneracija Nacije putem uloge majke. Vilenica podupire te tvrdnje te navodi:

„Za uspostavljanje novog režima materinstva u Srbiji i pojedinim bivšim republikama Jugoslavije važna je politika odustajanja od ideje o planiranju porodice, koja je podrazumijevala suverenost svakog pojedinca u odlučivanju o tome da li, koliko, i kada želi imati decu, i uvođenje etno-nacionalnih populacionih politika u okviru kojih je žena „poželjnog“ etniciteta i rase svedena na mašinu za rađanje u projektu reprodukcije nacije i stvaranja nove nacionalne države, zasnovane na kapitalističkim društvenim odnosima tokom devedesetih godina.“⁴²

O simboličkoj mobilizaciji ženskih tijela za nacionalne potrebe Vidmar Horvat piše:

Zabrana pobačaja, prisilna sterilizacija, masovna silovanja i oduzimanje prava na majčinstvo pružaju uvid u povijesno skrojen spektar državnog i paradržavnog terora, dok se intervencija u žensko tijelo opravdava nacionalnim interesom ili, kao u slučaju masovnih silovanja, nacionalnom dužnošću.⁴³

³⁹ Duhaček, Daša. 2001. "Gender perspectives on political identities in Yugoslavia." *Gender Relations in South Eastern Europe*. Belgrade: Udruženje za društvenu istoriju.

⁴⁰ Drakulić: „*In many post-communist societies today, a woman's body still does not belong entirely to her, since it represents a means for the reproduction of society. Yet the more the state wants to control reproduction, the less it wants to pay for it. As a result, women's basic right to choose can be revoked at any time*“.

⁴¹ I drugi autori ističu religiju kao važan čimbenik. Pojava osobito očita na područjima postkomunističkih zemalja srednje i istočne Europe jest isprepletanje religije i nacionalizma u tolikoj mjeri da se religija koristi i svrhu kreiranja osnovnih simbola nacije. S druge strane, nacionalizam postaje izvor morala te se kroz njega crpi religijska inspiracija. Religija tako postaje krucijalni element nacionalizma te služi kao snažna sila političke mobilizacije. (Sremac, Srdjan. Ganzevoort R. Ruard. „Interplay of religious and sexual nationalisms in Central and Eastern Europe.“ *Religious and sexual nationalisms in Central and Eastern Europe*. Leiden: Brill Vol 26 (2015): 4) Istovremeno, pripadnost određenoj religiji sama po sebi povezana je s donošenjem odluka o rađanju i željenom broju djece. (Obradović, Josip. Čudina-Obradović Mira. „Želja za djecom i apstinencija od djece: odrednice, korelati i mogućnosti društvene intervencije“. *Revija za socijalnu politiku*, 6 (3) (1999).)

Kao ključne elemente religijskog nacionalizma Sremac i Ganzevoort navode: „(...)sacralization of politics, exclusivity and the promotion of group homogeneity and aggressive separation from racial or sexual "others"; the employment of religious rhetoric and symbolic resources, disciplining the body and sexuality, totalitarianism and extremism“ (Sremac, Srdjan. Ganzevoort R. Ruard. „Interplay of religious and sexual nationalisms in Central and Eastern Europe.“ *Religious and sexual nationalisms in Central and Eastern Europe*. Leiden: Brill Vol 26 (2015): 5.)

⁴² Vilenica, Ana. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna, 2013. 17.

⁴³ Vidmar Horvat, Ksenija. *Imaginarna majka*. Zagreb: Sandorf, 2017. 27.

U domeni broja, dominantni je etnos gotovo uvijek „ugrožen“, a – prema Mežnarić – govorom moći on će nastojati, preko države, svoju „ugroženost“ prikazati kao prioritetni problem Nacije.⁴⁴ U jednoetničkoj, odnosno „nacionalno homogeniziranoj zajednici“, uspoređuje se sa susjedima ili već nekim drugim, povijesno i kulturalno kompatibilnim zajednicama.“⁴⁵ Pri tome je glavno oruđe, tj. polje djelovanja, reproduksijsko i migratorno ponašanje stanovništva.⁴⁶

Nacionalni program demografskog razvitka Republike Hrvatske donijela je Vlada 1995. godine. Osim što je program, naravno, usmjeren na rađanje većeg broja djece potaknuto novom zakonskom stimulativnom regulativom (...) *hrvatske obitelji koje se u 85% slučajeva sastoje od jednoga ili dva djeteta (...) pretvoriti u obitelji budućnosti – a to su obitelji s najmanje troje i četvero djece*).⁴⁷ Međutim, tvrdi Mežnarić, ono što program nije naveo jesu socijalni i psihološki razlozi niskog fertiliteta te u migracijskom kretanju stanovništva nisu uzeti u obzir uzroci i posljedice prisilnih migracija svog stanovništva Hrvatske, što uključuje i srpsko, a ne uključuje ni podatak o ključnom problemu mlade populacije, a to je odlazak u inozemstvo. S druge strane, program naglašava rad na „duhovnoj obnovi“. Naime, program želi „omogućiti i duhovnu obnovu, tj. ‘kreirati novu klimu’ što će oživotvoriti prave moralne i političke vrijednosti koje moraju biti ‘neodvojiv dio svakodnevlja’. Duhovna obnova postiže se dugoročnim i pažljivo pripremljenim djelovanjem ‘na svim razinama odgoja i obrazovanja’, od vrtića do sveučilišta preko medija i svih drugih sfera javnog života“.⁴⁸

Mežnarić zaključuje da diskurz programa prije svega utječe na organizaciju osobnog znanja građana o tome što je to brojčana „ugroženost nacije“. Baratajući izabranim i teško provjerljivim informacijama, nacionalni program ne zadire direktno u intimne odnose građana, ali opetovanim ponavljanjem odabranih informacija o reproduktivnom i selidbenom stanju nacije znanstvenik i stručnjak želi uvjeriti građane da je usvajanje predloženog modela demografske obnove nacije upravo čin njegove slobodne volje.⁴⁹

Kolaps sustava zdravstvene i socijalne zaštite, korupcija u bolnicama, nezaposlenost i razvoj crnog tržišta, otpuštanje majki s posla i odsutnost regulacije prilikom zapošljavanja, emigracija, traženje posla u sferi njege i rada u kući, homofobija i isključivanje roditelja i skrbnika neheteroseksualne orijentacije te rasistički odnos prema majkama i djeci romske nacionalnosti i izražena etno-nacionalna pronatalitetna politika uvjeti su u kojima se razvija današnji režim majčinstva. Međutim, države regije negiraju kompleksnost problema te se bave jedino poticanjem nataliteta na deklarativnoj razini. Vilenica tvrdi da se, dok se kroz javni prostor proizvodi moralna panika u vezi s pojavom „bijeke kuge“, za pad nataliteta okrivljuju se žene i njihova sebičnost, abortusi te usvajanje „zapadnjačkih“ vrijednosti.⁵⁰ Drugim riječima – naglasak je stavljen na biološki opstanak nacije bez ikakvog nastojanja da se stvori adekvatna socijalna politika u zemlji.⁵¹ Fokus i „pronatalitetnih“ kampanja jednoslojno ostaju samo na proizvodnji nove djece

⁴⁴ Mežnarić, Silva. „Populacija, nacija, broj: demografija i politika etnosa u modernoj Europi.“ *Revija za sociologiju* 28 (1997): 20.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid. 21.

⁴⁷ Ibid. 24.

⁴⁸ Ibid. 25.

⁴⁹ Ibid. 26.

⁵⁰ Vilenica, Ana. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna, 2013. 18.

⁵¹ Ibid. 19.

za naciju, dok je briga o rođenoj djeci potpuno izvan fokusa,⁵² unatoč tome što istraživanja pokazuju da je jedan od važnih faktora koji utječu na fertilitet stupanj kompatibilnosti radne i majčinske uloge.⁵³

3. Biti majka pod teretom neoliberalizma

U prethodnom poglavlju pokušala sam ukratko prikazati kako smo povijesno-politički došli do majčinstva kao vrijednosti koja se neupitno postavlja pred svaku ženu i naspram nje. Izgradnja Nacije počiva na reproduktivnoj snazi i volji žena. Sada bih se htjela osvrnuti na to što to znači majčinstvo u suvremenom političko-ekonomskom kontekstu, odnosno na koji se način tako formulirani zahtjevi suvremenog života i suvremenog majčinstva prelamaju preko ženskih leđa.

Kada se govori o majčinstvu, uglavnom možemo čuti štire demografske podatke ili naići na članke popularne psihologije koji sadrže savjete o tome kako biti što uspješnija majka u dvadeset i prvom stoljeću, balansirajući između posla (ne nužno karijere) i brige za djecu. Majčinstvo je uvijek prikazano kao transhistorijski fenomen. Ne postavlja se sumnja u to da je u civiliziranom društvu briga o djetetu uvijek bila jednaka,⁵⁴ a uz nju se vežu ljubav, brižnost, njega, disciplina i samodisciplina.

Međutim, ono o čemu se gotovo nikada ne govori jest da je majčinstvo⁵⁵ uvijek određeno specifičnim historijskim, kulturalnim, političkim i ekonomskim kontekstom, a svaki od njih je promjenjiv društveni faktor.⁵⁶ Ono što također treba imati na umu jest da je razvoj društva iz poljoprivrednog u industrijsko rezultirao promjenom vrijednosti iz koristi od imanja djeteta kao radne snage, za osiguranje starosti, održavanja imanja, bogatstva ili prestiža u vrijednost „djeteta kao takvog“, odnosno dijete i djetinjstvo dobivaju na vrijednosti. Drugim riječima, današnji stav prema djeci nastao je tek u 19. stoljeću, kada je povećanje vrijednosti djeteta preusmjerilo tok sredstava⁵⁷ od roditelja prema djetetu naspram ranijih razdoblja kada je tok bio u smjeru od djeteta prema roditelju.⁵⁸ Vidmar Horvat tvrdi da o majčinstvu počinjemo govoriti od trenutka⁵⁹ kad se širi društveni pogled usmjerava na dijete i brigu za njega. Otad se ženska uloga određuje kroz majčinstvo, a majčinstvo postaje polje društvene rasprave i upravljanja. Istovremeno, o načinu na koji se o njemu govori i raspravlja ovisi i to kako će žene doživljavati vlastitu ulogu majke.⁶⁰ Suvremeni režimi majčinstva također su nastali u uvjetima specifičnih promjena u društvenim odnosima koje je stvorio aktualni oblik kapitalizma, a to je neoliberalizam. Drugim riječima, „*Režim materinstva podrazumijeva oblik društvene kontrole u kome prostor (potencijalno kolektivne) brige postaje mjesto ostvarivanja interesa*

⁵² Vilenica, Ana. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna, 2013. 20.

⁵³ Kao čimbenici koji utječu na nesklad radne i majčinske uloge navedeni su: negativni društveni stavovi prema majkama-radnicama i prema prepuštanju djece društvenoj brizi; dostupnost i kvaliteta institucionalne brige za djecu; neravnomjerna raspodjela ukupnog radnog opterećenja žena i muškaraca u braku; nesprijetnost očeva za preuzimanje brige o djeci (Obradović, Josip. Čudina-Obradović Mira. „Želja za djecom i apstinencija od djece: odrednice, korelati i mogućnosti društvene intervencije“. *Revija za socijalnu politiku*, 6 (3) (1999).6.) Autori navode da su fertilitetna motivacija i fertilitet najmanji u onim zemljama gdje nema nikakve intervencije društva kako bi se te uloge uskladile, odnosno umanjio „teret majčinstva“, dok u zemljama u kojima takva intervencija postoji, zaposlenost žena ne utječe na fertilitetnu motivaciju (Obradović, Josip. Čudina-Obradović Mira. „Želja za djecom i apstinencija od djece: odrednice, korelati i mogućnosti društvene intervencije“. *Revija za socijalnu politiku*, 6 (3) (1999). 5)

⁵⁴ Zanimljivo je pogledati četrnaestominutni film Kreše Golika iz 1966. koji prati radni dan udane 22-godišnje tekstilne radnice i majke jednogodišnjeg dječaka pod nazivom *Od 3 do 22* (<https://www.youtube.com/watch?v=avaas3e37T4>)

⁵⁵ U svom članku autorica razlikuje pojmove majčinstvo i materinstvo. Smatram da za potrebe ovog rada takvo razlikovanje nije nužno.

⁵⁶ Vilenica, Ana. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna, 2013. 9.

⁵⁷ Vidi više: Caldwellova (1982) teorija „tokova sredstava“ (*wealth flows*)

⁵⁸ Obradović, Josip. Čudina-Obradović Mira. „Želja za djecom i apstinencija od djece: odrednice, korelati i mogućnosti društvene intervencije“. *Revija za socijalnu politiku*, 6 (3) (1999). 19.

⁵⁹ Za nju je prijelomno djelo bilo *Emilie J. J. Rousseaua* iz 1762. koje u prosvjetiteljskoj brizi za odgoj djeteta (koje je budući nositelj društvenog poretka) definira ženinu ulogu kroz majčinstvo. (Vidmar Horvat, Ksenija. *Imaginarna majka*. Zagreb: Sandorf, 2017. 19.)

⁶⁰ Vidmar Horvat, Ksenija. *Imaginarna majka*. Zagreb: Sandorf, 2017. 19.

kapitala i nacionalne države“,⁶¹ a predstavlja politiku širenja tržišnih vrijednosti kroz različite prakse i institucije u svim sferama života. To znači da se država povlači iz odgovornosti za reprodukciju svakodnevnog života i brige za djecu te oni postaju individualizirani.⁶²

Tako je u neoliberalnim uvjetima globalne krize došlo do retradicionizacije, pri čemu je dio majki vraćen u kuću, dok muškarac (po)staje glavni hranitelj. Vilenica potom dodaje: „*Ovakvo stanje podržava i ideologija 'intenzivnog majčinstva' isticanjem majke kao glavne opskrbiteljice njegovom, uz inzistiranje da su uloga i rad majke važniji od plaćenog rada.*“⁶³ S druge strane, s obzirom na to da se neoliberalni kapitalizam temelji na principu maksimalizacije profita i minimalizacije troškova, žene koje imaju djecu postaju skuplja radna snaga. Kada postanu majke, žene su ovisne o pomoći koju mogu dobiti pravima iz sustava socijalne skrbi, odnosno društvene pomoći, kao što su roditeljni dopusti.⁶⁴ Osim toga, vjerojatnije je da će uzeti bolovanje kako bi se brinule o svom djetetu koje je bolesno. Nadalje, na tržištu rada majčinstvo i briga o djeci utječu na radnu fleksibilnost u preknarnim uvjetima. Oni podrazumijevaju rad vikendom, prekovremeni rad, rad u smjenama te dolazak na posao po pozivu. Takvi uvjeti rada neizbježno dovode do diskriminacije na radnome mjestu, otpuštanja majki tijekom trudnoće i nakon roditeljnog dopusta, prelaska majki i skrbnika s više plaćenih poslova na one manje plaćene te sklapanja ugovora na određeno vrijeme.⁶⁵ Neke se žene zbog toga odlučuju da neće imati djecu. Žene postaju zadnje osobe koje će dobiti posao i prve koje će ga izgubiti.⁶⁶

Još jedna dimenzija utjecaja konzumerističkog društva na majčinstvo o kojoj Vilenica govori jest nametanje upotrebe određenih proizvoda s tržišta: biti dobra majka znači i biti dobra konzumentica s određenim stilom života. Nadalje, tehnološki napredak neizbježno je utjecao i na stvaranje reproduktivnih industrija koje su zasnovane na tržišnoj logici, isključujući pri tome siromašne te, često, neheteroseksualne roditelje, ali i eksploatirajući tijela žena iz zemalja Drugog i Trećeg svijeta zbog velikog stupnja reguliranosti i visokih cijena reproduktivnih procedura.⁶⁷ Vilenica tvrdi: „*Biološka reprodukcija kroz reproduktivne tehnologije postaje izvor kapitala, a reproduktivni kapacitet žena rad na tržištu.*“⁶⁸

U svom članku „Kako su žene preživjele postkomunizam i nisu se smijale“, Drakulić zamjećuje:

U društvima u kojima dominira kapitalizam, imanje djece je sve više postavljeno kao individualna odgovornost. Istovremeno, nisu samo nacionalisti širitelji panike oko toga da Europa umire i jedino joj rađanje djece može pomoći. Religiozni vođe tvrde istu stvar. A politički vođe, ne samo oni konzervativnim, u osiromašenim zemljama bivšeg komunizma dodatno kažu ženama da su odgovorne za „smrt nacije“. Što je od toga, dakle, istina? Je li odluka o tome hoće li ili neće imati djece ženina privatna stvar ili je u pitanju njezina dužnost prema društvu?⁶⁹

U zaključku ovog poglavlja osnovni problem detektiram upravo u činjenici da je najveće dostignuće za ženu

⁶¹ Vilenica, Ana. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna, 2013.9.

⁶² Ibid. 11.

⁶³ Ibid. 12.

⁶⁴ Drakulić, Slavenka. „How women survived post-communism (and didn't laugh)“. Eurozine. <http://www.eurozine.com/how-women-survived-post-communism-and-didnt-laugh/> (Posjećeno: 15. 5. 2017.)

⁶⁵ Vilenica, Ana. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna, 2013. 12.

⁶⁶ Drakulić, Slavenka. „How women survived post-communism (and didn't laugh)“. Eurozine. <http://www.eurozine.com/how-women-survived-post-communism-and-didnt-laugh/> (Posjećeno: 15. 5. 2017.)

⁶⁷ Vilenica, Ana. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna, 2013. 14-15.

⁶⁸ Ibid. 15.

⁶⁹ Eurozine, „How women survived post-communism (and didn't laugh)“. <http://www.eurozine.com/how-women-survived-post-communism-and-didnt-laugh/> (Posjećeno: 15. 5. 2017.)

definirano kroz majčinstvo i brigu o djeci, uslijed čega sve druge aktivnosti postaju sporedne te ih je iz tog razloga nužno podrediti obiteljskom životu. S druge strane takve vrijednosti ne pronalaze potporu u realitetu s obzirom na to da žena čije su aktivnosti svedene primarno na odgoj djeteta ne posjeduje resurse koji bi joj osigurali neovisno, punopravno i potpuno funkcioniranje u zajednici te je stoga takav način života ekonomski i društveno neodrživ.

4. Otkucavanje biološkog sata i potraga za majčinskim instinktom

Iako je za cjelovitiji prikaz fenomena majčinstva bilo nužno imati na umu njegov povijesni razvoj, utjecaj nacionalizma te trenutačne ekonomsko-političke okolnosti, smatram da to nije dovoljno. Unatoč tome što je neosporivo da trenutačne društvene prilike itekako imaju utjecaj na odluku o rađanju i odgoju djeteta, situacija je još kompleksnija. Naime, gledanje na majčinstvo samo kroz društveno-političku prizmu moglo bi nas vrlo lako dovesti do zamke biološkog determinizma. Jedna od važnih dimenzija suvremenog majčinstva jest sustavna retorika o inherentnoj potrebi svake žene da postane majkom – potrebi koja postoji neovisno o svakom društvenom ili ekonomskom kontekstu. Drugim riječima, kada se govori o ženama, utjecaj biologije vrlo se često stavlja ispred svakog drugog utjecaja. U slučaju majčinstva biologija se stavlja u samu srž krucijalnih odluka u ženinu životu, a ona također definira koje su odluke krucijalne. Prema tome, i u slučaju u kojem bismo imaginarno mogli ukloniti svaki društveni i ekonomski utjecaj, ostaje nam biće (žena) koja je biološki programirano da teži postati majkom. Koncentrirajući se samo na razloge niskog fertiliteta, implicira se da između žene i njezine inherentne potrebe za djecom stoji jedino prepreka ekonomsko-društvenog karaktera. Ženu se svodi na njezinu reproduktivnu i biološku funkciju ne samo vrijednosno i misaono nego i egzistencijalno. Sukladno tome, ako je takva prepreka uklonjena, svaka žena koja se ne želi pokoriti svojoj prirodnoj ulozi ne ispunjava svoju svrhu i time ne opravdava bit svog postojanja. Kao rezultat toga, takva žena ne može biti ni funkcionalni član društva. Upitno je može li se takvo ljudsko biće uopće nazvati ženom.⁷⁰

Vrlo značajne teorije koje se koriste u svrhu esencijalizacije majčinstva, a koji idu u prilog prikazivanju majčinstva kao sastavnog dijela i vrhunca ostvarenja ženine ženskosti, jesu teorije o biološkom satu, majčinskom instinktu te majci kao jedinoj prikladnoj primarnoj skrbnici unutar teorije privrženosti. Sve one sastavljaju ženu kao primarno biološko biće vođeno instinktima, potkopavajući važnost i kompleksnost intelektualne komponente svakoga ljudskog bića.

„Žene koje ne rađaju su greške. Devijantne su, udovice sebe samih.“⁷¹ Povijesno gledano, pojedinci koji dobrovoljno ili nedobrovoljno nemaju djece bili su stigmatizirani u društvu kao devijantni, sebični i dekadentni, a ta se stigma osobito odnosi na žene.⁷² Istraživanja pokazuju čvrstu ukorijenjenost takvih negativnih stavova, pri čemu je temeljni prigovor „istaknuta sebičnost i socijalna neodgovornost“ takvih ljudi. Takvi negativni stavovi stvaraju jak socijalni pritisak, kojega su pojedinci svjesni, a samo mali dio onih koji su svjesni tih negativnih stavova okoline ustrajava u svojoj namjeri apstinencije od djece.⁷³

⁷⁰ „(...) među atributima te i takve ženstvenosti uvijek javlja sposobnost rađanja. Donošenje djece na svijet očito je još i danas nužna posljedica same činjenice „bivanja ženom“. Odbijanje da rodi, prema tome, čini ženu manje ženom; odbiti majčinstvo znači odlučiti postati manje-od-žene, nedovoljno ženstvenom, odnosno neženstvenom“ (Joubert, Lucie. *S onu stranu kolica*. Zagreb: Artresor naklada, 2014. 34)

⁷¹ Ibid. 33.

⁷² Nije naodmet napomenuti da stigma ne staje ovdje. Naime, u većini društava postoje negativni stavovi prema ograničavanju na jedno dijete, pa je i u našem društvu još prisutna izreka „jedno k'o nijedno“ i stigma jedinca kao razmaženoga, egocentričnoga, hladnoga i socijalno neprilagođenoga – veća se socijalna vrijednost pridaje rađanju više nego manje djece. (Obradović, Josip. Čudina-Obradović Mira. „Želja za djecom i apstinencija od djece: odrednice, korelati i mogućnosti društvene intervencije“. *Revija za socijalnu politiku*, 6 (3) (1999). 14.)

⁷³ Obradović, Josip. Čudina-Obradović Mira. „Želja za djecom i apstinencija od djece: odrednice, korelati i mogućnosti društvene intervencije“. *Revija za socijalnu politiku*, 6 (3) (1999). 12.

Dr. Blackstone tvrdi: „Unatoč duboko ukorijenjenom stavu naše kulture da su žene biološki programirane da žele djecu, pretpostavka majčinskog instinkta je mit. Dokazi o tome da je ženama urođena potreba da imaju djecu oskudne su, ako uopće postoje“.⁷⁴ On se u svom članku poziva na istraživački rad koji je provela profesorica sa Sveučilišta u Torontu, Maria Vicedo Castello. U svojoj knjizi *The Maternal Instinct: Mother Love and the Search for Human Nature*, Vicedo Castello daje pregled povijesnog razvoja znanstvenih stavova o majčinskom instinktu te pokazuje kako nema znanstvenih dokaza koji podupiru tvrdnju da postoji majčinski instinkt koji bi automatski u ženama izazivao želju da imaju djecu, činio ih emocionalnijima od muškaraca, opskrbio ih većim kapacitetom za brigu i njegu ili ih učinio bolje osposobljenima za odgoj od muškaraca. Pokazalo se da istraživanja koja se bave ljudskom prirodom, posebice ženskom prirodom, najčešće teže tome da opravdaju rodne uloge koje su utemeljene na muškim i ženskim „prirodnim reproduktivnim funkcijama“. Blackstone pojašnjava: da se žene doista rađaju s majčinskim instinktom, stope nataliteta ostale bi nepromijenjene tijekom godina, a na ženinu želju za majčinstvom⁷⁵ ne bi moglo utjecati ni povećanje obrazovnih mogućnosti ni ulazak na tržište rada.⁷⁶

No što je onda s biološkim satom koji otkucava za svaku ženu kako se približava tridesetoj? Moira Weigel u svojoj knjizi *Labor of love: the invention of dating* istražuje nastanak fenomena „biološki sat“. Tvrdi da je pojam biološkog sata relativno nov – datira iz 1978., iz članka „Sat ne kuca za ženu koja ima karijeru“, autora Richarda Cohena, koji je smatrao da sve žene oko njega žele imati djecu, bez obzira na to jesu li u braku, vezi ili *single*.⁷⁷ Ideja o biološkom satu koji konstantno otkucava otad se proširila po cijelom (zapadnom) svijetu, često shvaćena kao neosporiva činjenica. Autorica objašnjava kako je ideja o biološkom satu došla u vrijeme kada je, u razdoblju od dvadesetak godina, broj djece koju rodi prosječna Amerikanka pao s 3,5 na 1,5, a žene su počele odgađati majčinstvo sve do tridesetih. Pita se: „Je li to način na koji će svijet konačno skončati? Ne bombom, nego pilulom?“ Priče o biološkom satu ciljale su na te demografske trendove i novonastalu demografsku anksioznost, ali najviše su ciljale na pojedince. Preciznije, pojedinke. Žene koje su uspjele uspješno balansirati između karijere i podizanja djece veličane su u medijima, dok se istovremeno davalo upozorenje onima koje rađanje odgađaju da će poslije zažaliti zbog takve odluke. Nije postojao ni tračak ideje da neke žene uopće ne planiraju imati djecu. Otada su se mnogi autori bavili pitanjem biološkog sata, uz vrlo jasnu poruku: žene ne mogu odlutati daleko od svoje tradicionalne uloge – ženin je život definiran ulogom majke (ili njezinim neuspjehom da to postane). „Čak i ukoliko se žene sada mogu natjecati s muškarcima za visoko plaćene poslove i imati spolne odnose izvan braka, ovi članci su implicirali da slobodna ljubav i feministički pokret nisu promijenili temelje onoga

⁷⁴ Blackstone, Amy. „There is no maternal instinct.“ Huffingtonpost. http://www.huffingtonpost.com/entry/there-is-no-maternal-instinct_us_59132159e4b0e3bb894d5c46 (Posjećeno 20. 5. 2017.)

⁷⁵ Simone de Beauvoir u svojoj knjizi *Drugi spol* opisuje ideje koje su ljudi tijekom povijesti imali o tome kako se djeca stvaraju u majčinih utrobama. Primjerice, u jednom od najranijih perioda čovječanstva povezivali su ženinu trudnoću s djelovanjem duhova. (De Beauvoir, Simone. *Drugi spol*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2016. 85.) Danas je želja za djecom često shvaćena kao „prirodna“. No, ako takvu „prirodu“ stavimo u prediskurzivni kontekst, u razdoblje čovječanstva u kojem tadašnji ljudi nisu povezivali seks sa stvaranjem djeteta, koliko možemo reći da su dijete priželjkivali? Je li njihova potreba bila potreba za djetetom ili jednostavno potreba za seksom? Koliko je „želja za majčinstvom“ doista „biološka“, „prirodna“, „urođena“, a koliko je društveni konstrukt? Pretpostavimo li da ljudska vrsta nije oduvijek znala da su djeca proizvod spolnog odnosa, ako su vjerovali da su djeca produkt vanjskih sila, koliko možemo govoriti o tome da su bili vođeni željom da imaju djecu, a ne da su djeca jednostavno bila produkt njihovih spolnih nagona? A ako ljudi nisu oduvijek bili vođeni željom da imaju djecu, koliko onda možemo govoriti o toj potrebi kao prirodnoj?

Zamislimo situaciju u vrijeme kada je ljudska vrsta još vjerovala da su djeca produkt nekakvih izvanjskih sila. Jedini razlog njihova stupanja u spolne odnose jest njihov nagon, odnosno uгода koju osjećaju pri spolnom odnosu. Bi li uopće bilo nužno da seks bude ugodan ako bi ga ljudska vrsta koristila vođena samo željom za djecom, a ne ugodom?

⁷⁶ Blackstone, Amy. „There is no maternal instinct.“ Huffingtonpost. http://www.huffingtonpost.com/entry/there-is-no-maternal-instinct_us_59132159e4b0e3bb894d5c46 (Posjećeno 20. 5. 2017.)

⁷⁷ Weigel, Moira. „The foul reign of the biological clock“. The Guardian. <https://www.theguardian.com/society/2016/may/10/foul-reign-of-the-biological-clock> (Posjećeno 20. 5. 2017.)

što jesmo. Žene se mogu oblačiti u odijela i hlače koliko god žele. Naposljetku njihova će tijela žudjeti za djetetom.“⁷⁸ Weigel upozorava na to da je priča o biološkom satu priča o znanosti i seksizmu, očit prikaz načina na koji pretpostavke o spolu mogu oblikovati prioritete znanstvenih istraživanja, a znanstvena otkrića biti korištena kako bi vratila žene „tamo gdje im je mjesto“. Počeli smo i počele smo razmišljati o metaforama kao što je „biološki sat“ kao da uopće nisu metafore, nego činjenice o ljudskom (ženskom) tijelu. Međutim, ako se vratimo na početak priče o biološkom satu kao satu koji otkucava za žene, ako pogledamo tko je, kako, i u kojem kontekstu počeo upotrebljavati tu metaforu, vidjet ćemo da ideja biološkog sata jednako pripada sferi kulture kao i prirode, a usmjerena je upravo u borbu protiv učinaka emancipacije žena. Naime, termin „biološki sat“ skovali su znanstvenici kako bi opisali cirkadijani ritam ljudskog tijela. Od tog prvobitnog značenja biološkog sata – kao unutrašnjeg tjelesnog sata koji govori našim tijelima kada bismo trebali ustati, jesti i spavati – termin „biološki sat“ od sedamdesetih do danas gotovo je u potpunosti postao termin koji koristimo za opis ženske plodnosti.⁷⁹

Zanimljivo je spomenuti kako studija američkog Državnog centra za zdravstvenu statistiku provedena prije nekoliko godina pokazuje da je, unatoč tome što se žene na djecu odlučuju u kasnijoj životnoj dobi nego što su to činile prije i suprotno uvriježenome mišljenju, stopa neplodnosti doživjela blagi pad u posljednjih dvadesetak godina.⁸⁰ Možda je biološki sat na kraju ipak kulturološki sat društvenog pritiska? Vidmar Horvat tvrdi: „Majčinstvo se društvenim modelima patrijarhalnog odgoja upisuje u njezinu psihologiju; za društvenu reprodukciju psihologije brine se kultura.“⁸¹

Što se tiče teorije privrženosti,⁸² njen je začetnik John Bowlby. Sredinom 20. stoljeća opservirao je odnos majke i djeteta te, za razliku od dotadašnjeg psihoanalitičkog viđenja tog odnosa, stavlja naglasak na potrebu za kontaktom i traženjem majčine blizine.⁸³ Smatrao je da je za razumijevanje razvoja djeteta nužno proučiti način na koji se s njim postupalo tijekom njegova cijelog djetinjstva te potrebu za kontaktom stavlja ispred zadovoljenja potrebe za hranom, pri čemu potreba za majkom, a ne prvenstveno hranjenjem, postaje primarna potreba.⁸⁴ Nakon njegova rada „Uznemirenost uslijed razdvajanja“ dolazi do pretjeranih generalizacija diljem Europe, gdje stručnjaci zaključuju kako je za dijete od odlaska i u najbolju ustanovu bolje da pod svaku cijenu ostane s majkom te da su dječje jaslice i vrtići uzrok trajnih emocionalnih oštećenja djece.⁸⁵ Drugim riječima, impliciralo se da nitko ne može zamijeniti majku kao skrbnik.⁸⁶ Unatoč tome što je takav stav s vremenom doživio brojne kritike te su ga mnoga znanstvena istraživanja dovela u pitanje,⁸⁷ sa stavom da je samo majka pogodna da bude djetetov primarni skrbnik, nažalost se često susrećemo i danas.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Fox, Maggie. „Fertility crisis myth? Rates unchanged, even though more waiting to have kids“. NBC News. <http://www.nbcnews.com/health/fertility-crisis-myth-rates-unchanged-even-though-more-waiting-have-6C10913699> (Posjećeno 21. 5. 2017.)

⁸¹ Vidmar Horvat, Ksenija. *Imaginarna majka*. Zagreb: Sandorf, 2017. 18.

⁸² Iskustva tijekom djetinjstva, prema teoriji privrženosti, utječu na bliske odnose pojedinaca tijekom odrasle dobi. Smatra se da sustav privrženosti ostaje aktivan cijelog života, a zamjetno je i da odrasli, slično kao što je primijećeno kod djece, imaju tendenciju tražiti bliskost i podršku kada su u opasnosti ili pod stresom (Mikulincer, Mario; Shaver, Philip R. „Security enhancement, self-esteem threat, and mental depletion affect provision of a safe haven and secure base to a romantic partner“. *Journal of Social & Personal Relationships*, 31(5) (2012): 630–650). Osim toga, slično kao i u djetinjstvu, gdje se određene crte ličnosti povezuju sa sigurnom privrženosti, sigurna privrženost u odrasloj dobi povezuje se s većim stupnjem ekstrovertnosti, savjesnosti i otvorenosti te nižim rizikom od neuroticizma (Jelić, M. et.al. „Personality and attachment to friends“. *Društvena istraživanja Zagreb*, 20(4) (2011): 119–1137)

⁸³ Bell, C. „Next Steps in Attachment Theory“. *Journal of Family Theory & Review*, 4 (12) (2012): 275–281.

⁸⁴ Stefanović Stanojević, Tatjana. *Teorija afektivnog vezivanja. Priručnik iz razvojne psihologije*. Niš: Prosveta, 2005.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Howe, David. *Attachment theory for social work practice*. Houndmills: Palgrave, 1995.

⁸⁷ Stefanović Stanojević, Tatjana. *Teorija afektivnog vezivanja. Priručnik iz razvojne psihologije*. Niš: Prosveta, 2005.

5. No, zašto je cijela ova priča o majčinstvu bitna?

U tekstu sam se osvrnula na implikacije neoliberalizma na majčinstvo, na utjecaj populacijske politike na stavove prema majčinstvu, ukratko pokušala prikazati (kratak) povijesni razvoj moderne ženine uloge u društvu i kratko se osvrnula na lažnu propagandu biološkog determinizma kako bih naglasila ovo – majčinstvo je društveni konstrukt. Naša želja za djecom i stav prema djeci ovise o tome u kojem povijesnom razdoblju i u kojoj kulturi smo rođeni. Istovremeno, retorika o depopulaciji s ponekim izmjenama i koristeći se raznim izvorima kao sredstvima kruži posljednjih nekoliko stoljeća i nije se značajno promijenila. Naravno, prostor koji imam na raspolaganju ovim radom vrlo je uzak i postoji mnoštvo drugih autora koji se bave tim temama i mnoštvo drugih dimenzija koje nisam spomenula, a postoje i druge perspektive koje nisam uzela u obzir. U ovom se radu također nisam bavila kritikom spomenutih autora niti sam direktno nudila rješenja. Međutim, ono na što želim skrenuti pozornost jest: perpetuiranje mitova o majčinstvu, bilo kroz politiku, bilo kroz biologiju, psihologiju ili sociologiju, šteti svima. Šteti i ženama koje imaju djecu i ženama koje ih nemaju. Nadalje, šteti muškarcima i šteti obiteljima i samcima koji imaju ili nemaju djecu ili se ne uklapaju u idealni model savršene nuklearne obitelji. Panika koja se od vladajućih širi propagandnom uporabom pojmova kao što su „biološki sat“, uz „majčinski instinkt“ i „bijelu kugu“, u svrhu kreiranja što većeg broja radne snage a da pri tome ne osiguravaju uvjete za kvalitetan život građana svojih država-nacija šteti svima.

Zašto šteti majkama koje imaju djecu? Jer se ženama koje imaju djecu govori da je imanje djece najvažnija stvar koju čine, a standardi koje moraju dosegnuti kako bi se smatrale „dobrom majkom“ sve su viši. Istovremeno, veća zaposlenost žena na tržištu rada nije dovela do smanjenja opsega kućanskih poslova za koje su „zadužene“ i brige za djecu koja proizlazi iz nužnosti njihove rodne uloge. Žene koje nemaju djecu, bilo zato što su tako odlučile, bilo zbog toga jer ne mogu imati djecu, stigmatizirane su i tereti ih se za sudjelovanje u odumiranju nacije pridavajući im riječi kao što su sebičnost te označavajući ih doživotno manjkavima zbog neispunjenja svoje najveće životne svrhe. Muškarcima šteti njihovim izoliranjem od punopravnog roditeljstva jer je to u kontradikciji s njihovim rodnim ulogama i jer se žene „prirodno“ puno bolje snalaze s djecom, zbog čega se neki posljedično i manje uključuju u odgoj svog djeteta, što opet vodi do toga da (uz predrasude donositelja odluka utemeljene ponovno na rodnim stereotipima) imaju puno manje šanse da ako dođe do razvoda braka, dijete ostane živjeti s njima. Djeci šteti jer ne dobivaju njege i brige koliko bi mogla dobiti od oba roditelja i dugoročno jer će biti socijalizirana u iste rigidne rodne uloge.

Zašto šteti svima? Jer svaljuje cijeli teret na pojedince i obitelji umjesto da država prihvati svoju ulogu i kvalitetnom socijalnom politikom osigura kvalitetan život za sve građane, i umjesto da ta ista država postane odgovorna za pronalaženje drugog rješenja izvan perpetuiranja politike nacionalizma gdje retorikom „mi“ protiv „njih“ bitku s drugim nacijama vodi preko ženskih tijela. Sa stvaranja uvjeta u kojima bi pojedinci sami, bez pritisaka, mogli odlučiti o tome hoće li i kada imati djecu, fokus je u potpunosti prebačen na razne hodove „za život“ kojima pojedinci s netransparentnim namjerama stvaraju pritiske za ukidanje prava na tjelesnu autonomiju žena unatoč dobro poznatim statistikama o stopi smrtnosti žena u zemljama gdje je pobačaj zabranjen.

* * *

Tekst je nastao kao završni rad u okviru obrazovnog programa Ženskih studija 2016/2017 pod mentorstvom Željke Jelavić.

LITERATURA

- Agjić, K. 1863. „Ženitba, riedka djca, i manjak naroda.“ *Slavonac*: 219–222.
- Bell, David. 2012. „Next Steps in Attachment Theory.“ *Journal of Family Theory & Review*, 4(12): 275–281.
- Blackstone, Amy. „There is no maternal instinct.“ *Huffingtonpost*. http://www.huffingtonpost.com/entry/there-is-no-maternal-instinct_us_59132159e4b0e3bb894d5c46 (Posjećeno 20. 5. 2017.)
- De Beauvoir, Simone. 2016. *Drugi spol*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Drandić, Daniela. „#Prekinimošutnju o nasilju pri porodu.“ *Libela*. <https://www.libela.org/sa-stavom/5729-prekinimosutnju-onasilju-pri-porodu/> (Posjećeno 27. 5. 2017.)
- Drakulić, Slavenka. „How women survived post-communism (and didn't laugh).“ *Eurozine*. <http://www.eurozine.com/how-women-survived-post-communism-and-didnt-laugh/> (Posjećeno: 15. 5. 2017.)
- Duhaček, Daša. 2001. „Gender perspectives on political identities in Yugoslavia.“ *Gender Relations in South Eastern Europe*. Belgrade: Udruženje za društvenu istoriju.
- Furedi, Frank. 1997. *Population and development*. Cambridge: Polity press.
- Fox, Maggie. „Fertility crisis myth? Rates unchanged, even though more waiting to have kids.“ *NBC News*. <http://www.nbcnews.com/health/fertility-crisis-myth-rates-unchanged-even-though-more-waiting-have-6C10913699> (Posjećeno 21. 5. 2017.)
- Howe, David. 1995. *Attachment theory for social work practice*. Houndmills: Palgrave.
- Jelić, Margareta et.al. 2011. „Personality and attachment to friends.“ *Društvena istraživanja Zagreb*, 20(4): 1119–1137.
- Lachmann Mosse, George. 1985. *Nationalism and sexuality*. The University of Wisconsin Press.
- Joubert, Lucie. 2014. *S onu stranu kolica*. Zagreb: Artresor naklada.
- Marušić, Antonela. „Nasilje u porodu – tabu tema patrijarhalnog hrvatskog zdravstvenog sustava.“ *Voxfeminae*. <https://www.voxfeminae.net/cunterview/politika-drustvo/item/6118-nasilje-u-porodu-tabu-tema-patrijarhalnog-hrvatskog-zdravstvenog-sustava> (posjećeno 27. 5. 2017.)
- Meštrović, Ana. „Majčinstvo me ne ispunjava.“ *Libela*. <https://www.libela.org/sa-stavom/5561-majcinstvo-me-ne-ispunjava/> (posjećeno 2. 5. 2017.)
- Mežnarić, Silva. 1997. „Populacija, nacija, broj: demografija i politika etnosa u modernoj Europi.“ *Revija za sociologiju* 28: 19–33.
- Mikulincer, Mario; Shaver, Philip R. 2012. „Security enhancement, self-esteem threat, and mental depletion affect provision of a safe haven and secure base to a romantic partner.“ *Journal of Social & Personal Relationships*, 31(5):630–650.
- Obradović, Josip. Čudina-Obradović Mira. 1999. „Želja za djecom i apstinencija od djece: odrednice, korelati i mogućnosti društvene intervencije.“ *Revija za socijalnu politiku*, 6 (3): 241–258.
- Quine, Maria Sophia. 1996. *Population politics in 20th century Eruope*. Florence, Kentucky, U.S.A: Routledge.
- Reid-Cunningham, Allison Ruby. 2008. „Rape as a weapon of genocide.“ *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 3: 279–296.
- Sremac, Srdjan. Ganzevoort R. Ruard. 2015. „Interplay of religious and sexual nationalisms in Central and Eastern Europe.“ *Religions and sexual nationalisms in Central and Eastern Europe*. Leiden: Brill Vol 26: 1–14.
- Stefanović Stanojević, Tatjana. 2005. *Teorija afektivnog vezivanja. Priručnik iz razvojne psihologije*. Niš: Prosveta.
- Vidmar Horvat, Ksenija. 2017. *Imaginarna majka*. Zagreb: Sandorf.
- Vilenica, Ana. 2013. *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd: Uzbuna.
- Weigel, Moira. „The foul reign of the biological clock.“ *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/society/2016/may/10/foul-reign-of-the-biological-clock> (Posjećeno 20. 5. 2017.)
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage publications.

IN MEMORIAM

IN MEMORIAM:
SANDRA LEE BARTKY (1935. – 2016.)

Marija Geiger Zeman



*... mi razumijevamo tko smo i gdje smo u svjetlu onoga
što još nismo. Ali perspektiva iz koje razumijevam
svijet mora također biti ukorijenjena u svijet.*

Sandra Lee Bartky¹

¹ Bartky, Sandra Lee (1975) „Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness“. *Social Theory and Practice*, 3(4), str. 425-439. Tekst je naknadno objavljen i u knjizi Sandre Lee Bartky *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990).

Feministička filozofkinja, profesorica emerita na Sveučilištu Illinois u Chicagu, Sandra Lee Bartky možda nije dosegнула (akademski) zvjezdani status poput Judith Butler ili bell hooks (Evans, 2016), ali nemoguće je zaniijekati njezinu važnu, u mnogočemu pionirsku ulogu, posebno u etabliranju i definiranju feminističke filozofije i ženskih studija kao integralnog dijela akademskog univerzuma, u afirmiranju i razvoju feminističkih teorija te u isticanju važnosti političkih praksi kao konkretne manifestacije feminističkih teorija i feminističkih ideja općenito. U tom je sklopu važno istaknuti i da je Sandra Lee Bartky bila jedna od osnivačica *Društva za žene u filozofiji* (Society for Women in Philosophy, SWIP) te jedna od pokretačica utjecajnog časopisa *Hypatia* (Flood, 2016).

Sandra Lee Bartky bila je drugovalna feministička teoretičarka *par excellence*, a njezina je „intelektualna odiseja“ (1990: 1) u znaku interesa za feminističku teoriju, fenomenologiju, egzistencijalističku filozofiju, kritičku teoriju, poststrukturalizam, postmodernizam i marksizam (Norlock, 2016). U svojim tekstovima Sandra Lee Bartky nikad nije zaboravila zahvaliti kolegicama i kolegama koji su je inspirirali svojim idejama, komentarima i kritikama, koje je uvažavala i na temelju kojih se propitivala i dalje razvijala. Tako je, na primjer, na prvim stranicama svoje najpoznatije knjige (odnosno zbornika prije objavljenih radova), *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990) Bartky zahvalila plejadi kolegica i kolega, prijateljica i prijatelja koji su je inspirirali i podržavali u njezinu radu, precizirajući da je riječ o „neobičajeno kolegijalnom Odsjeku za filozofiju Sveučilišta Illinois u Chicagu“, na kojem je radila (1990: x) od 1963. godine (Flood, 2016), i ženskoj filozofskoj grupi *Srednjozapadno društvo za žene u filozofiji* (Midwest Society for Women in Philosophy), koja je podržavala kritičko i ikonoklastičko mišljenje kakvom je i sama snažno inklinirala (1990: ix). Zbog buđenja svog interesa i angažmana u razvoju i promoviranju feminističke filozofije tom je prilikom zahvalila Alison Jaggar i Iris Young, koja ju je inspirirala kako svojom „radikalnom revizijom“ zapadne političke teorije tako i ukazivanjem na potencijale fenomenologije (1990: ix).

Osim te izrazite skromnosti i iskrene kolegijalnosti, jasno vidljivih ne samo iz njezinih spisa nego i iz komentara bivših kolegica i kolega, studentica i studenata, Sandra Lee Bartky u svojim je radovima, bez ikakvih inhibicija i uz visoku dozu samokritičnosti, razotkrivala i osobne nedosljednosti, ambivalencije i internalizirane predrasude i stereotipe, pokazujući tako i vlastitim primjerom procesualnost, sustavnu autorefleksivnost i temporalnu dinamiku (individualnog i kolektivnog) feminističkog osvješćivanja. Tako ona, na primjer, objašnjava kako ju je „lezbijaska perspektiva u filozofiji“ potaknula da preispita „vlastiti heteroseksizam“ (1990: x), a Peg Simons, Mariji Lugones i Elizabeth Spelman zahvaljuje ne samo na tome što su joj ukazale na „nenamjerni rasizam“ u nekim feminističkim tekstovima nego i zato što su joj ukazale i na „nenamjerni rasizam“ u njezinim tekstovima (1990: ix). Sam Roberts (2016) referira se na profesoricu Lindu Nicholson, koja se prisjetila kako je Sandra Lee Bartky jednom prilikom vlastiti rad opisala kao „priču filozofkinje koja je postala egzorcistkinja svojih vlastitih demona“.

Njezine su kolegice i kolege, baš kao i generacije studentica i studenata koji su pohađali njezina predavanja, isticali njezin nevjerojatan „formativni i transformativni“ utjecaj, a i ona je sama jednom prilikom zapisala kako je cilj njezinih tekstova (i predavanja) bilo osvješćivanje (*consciousness-raising*) (Bartky, 1990; Norlock, 2016). Stoga i ne čudi što je za svoj izuzetan predavački rad nagrađena dvjema respektabilnim nagradama (*Silver Teaching Award* uručena joj je 1985., a *Award for Excellence in Teaching* 1991. godine) (Flood, 2016). Njezina bivša studentica, a danas sveučilišna profesorica, Norma Claire Moruzzi prisjetila se jedne epizode iz doba svog studiranja tijekom 1990-ih, koja dobro ilustrira specifičan predavački stil Sandre Lee Bartky, koji Moruzzi opisuje kao ponizan i humorističan (prema Kamen, 2016). Riječ je, prisjeća se Moruzzi, o jednom predavanju na kolegiju „Feministička teorija“, kad je na početku diskusije o knjizi *Gender Trouble* Bartky studenticama i studentima „priznala“ kako je u redu ako ne razumiju Judith Butler jer je i ona sama ne razumije

(prema Kamen, 2016). Dakako, to je bila (samo) ohrabrujuća i osnažujuća pedagoška strategija jer je Sandra Lee Bartky u potpunosti razumjela i knjigu i teorijski diskurs Judith Butler te je studenticama i studentima uspješno pomagala da je i sami apsolviraju (prema Kamen, 2016).

U potpunosti se slažem s Paulom Kamen (2016), koja Sandru Lee Bartky smatra „jednim od vodećih feminističkih intelektualnih umova ženskih unutarnjih života“ jer je njezin filozofski opus obuhvaćao, kako je i sama Bartky (1990: 1) isticala, različite teme koje su reflektirale „pristupe, preokupacije i kontroverze“ feminističke filozofije od 1970-ih do današnjih dana. U jednom od svojih sad već ikoničkih tekstova „Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness“ (1975/1990) Bartky je željela „objasniti ne-feministkinjama ili onima koje još nisu feministkinje“ što je zapravo feminizam (Bartky 1990: 4; Norlock, 2016). Za Sandru Lee Bartky (1990: 12–15) „feministička svjesnost“ je specifično iskustvo i specifičan način promatranja i tumačenja socijalnog poretka i njegovih „specifičnih kontradikcija“, iz čega slijedi da feministkinje „određene karakteristike socijalnog realiteta“ smatraju „nepodnošljivim“ te ih odbacuju u ime budućega „transformirajućeg projekta“. Preciznije, „feministička svjesnost“ socijalne „činjenice“ obrće u socijalne „kontradikcije“, koje feministkinje interpretiraju i tretiraju kao oblik eksploatacije, koja pak zahtijeva konkretnu akciju u kontekstu širega „radikalnog projekta transformacije“ društva (Bartky, 1990: 15).

Profesor Anthony Laden je povodom njezine smrti izjavio da je Sandra Lee Bartky „efekte mikroagresija“ minuciozno opisivala još prije tri desetljeća, dok ta tema nije bila „u modi“ (prema Flood, 2016), pa njezin intelektualni opus i u tom segmentu možemo smatrati pionirskim. U tekstu „On Psychological Oppression“ (1979/1990) Bartky upozorava na višekomponentnu prirodu opresije, posebno se osvrćući na njezine psihološke aspekte.² Svoju analizu ona temelji na Fanonovoj deskripciji psiholoških efekata kolonijalizma na kolonizirane (crne muškarce) (1990: 22). Psihološka opresija je „institucionalizirana i systemska“, a cilj joj je da što lakše i što brže slomi duh osoba kojima se dominira te da im se onemogući razumijevanje onoga/onih tko ih podjarmljuje (1990: 23). Fanonovu tipologiju iskustava opresije – stereotipiziranje, kulturna dominacija i seksualna objektivizacija – Sandra Lee Bartky aplicirala je na ženska iskustva, pokazujući kako su svi oblici opresije međusobno povezani baš kao i oblici otuđenja koje proizvode, demaskirajući tako njihovu pravu funkciju – održavanje (rasnih, rodnih, klasnih) „sustava privilegija“ (1990: 32).

Zasigurno jedan od najutjecajnijih tekstova Sandre Lee Bartky onaj je pod naslovom „Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power“ (1988/1990), u kojem ona, inspirirana teorijskom pozicijom Micheala Foucaulta, maestralno i minuciozno analizira disciplinarne prakse kojima je cilj proizvodnja poslušnoga ženstvenog tijela.³ Riječ je o praksama koje su organizirane oko ideje nesavršenosti i inferiornosti ženskih tijela i lica, zbog čega se u njih mora intervenirati – da bi ih se popravilo, modificiralo i doradilo (na primjer, žene se podvrgavaju različitim disciplinarnim praksama kako bi svoje tijelo podvrgnule „tiraniji vitkosti“ i postigle normativni tjelesni ideal) (1990: 66). Praksama tjelesnog discipliniranja žena sebe objektivizira, infantilizira i inferiorizira. Dakako, postavlja se pitanje zašto žene to čine? Prema Sandri Lee Bartky, taj (destruktivni) projekt ženstvenosti bazira se na ženskoj internalizaciji pogleda „panoptičkog muškog znalca“ (1990: 72). Na taj način „muški znalac“ kolonizira svijest žene, pa one žive kao da ih neprekidno promatra „anonimni patrijarhalni Drugi“ (1990: 72). Zbog toga se žene podvrgavaju nemilosrdnom (samo)nadzoru, a to je, dakako, vrlo sofisticiran oblik

² Tekst je prvo objavljen u zborniku *Philosophy and Women* (1979) koji su uredile Sharon Bishop i Marjorie Weinzwieg, a naknadno je objavljen i u knjizi Sandre Lee Bartky *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990).

³ Tekst je prvo objavljen u zborniku *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance* (1988) koji su uredile Irene Diamond i Lee Quinby. Isti je tekst poslije objavljen i u drugim feminističkim zbornicama, a nalazi se i u knjizi Sandre Lee Bartky *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990).

podčinjavanja. Disciplinarna moć koja ženstvenost upisuje u žensko tijelo dualna je i kontradiktorna, nevidljiva i sveprožimajuća – ona je svagdje i nigdje, institucionalna i neinstitucionalna, anonimna i neanonimna, a provodi je svatko i nitko – od značajnih do beznačajnih Drugih (1990: 78–79). Već sam istaknula da je Sandra Lee Bartky hrabro i javno na osobnim primjerima pokazivala kako je feminističko osvješćivanje proces suočavanja i razrješavanja kontradikcija i u vlastitom (osobnom i profesionalnom) životu. To je evidentno i u tekstu „Suffering to Be Beautiful“ (2002), koji počinje opisom zanimljive epizode iz vlastitog života, koja ju je (ponovno) potaknula kako na osobno tako i na filozofsko propitivanje normativne ženstvenosti i ženskog tijela.⁴ Jednom ju je prilikom studentica pohvalila kako „nefamilijarne“, „često prijeteće“, „ofenzivne“ i kontroverzne ideje o kojima predaje prezentira bez žrtvovanja vlastite ženstvenosti (2002: 13). Taj ju je komentar iznenadio s obzirom na to da je desetljećima u svojim analizama iznosila kritiku ideje ženstvenosti, no uvidjela je da je njezina studentica bila posve u pravu – njezina su predavanja bila orođena („topla i njegujuća“, bez „sarkazma i konfrontacije“, uz puno šarma, da bi zainteresirala auditorij za nove ideje i kolegij), a pojava ženstvena (odijevala je svilene bluze, suknje i ukrašavala se nakitom) (2002: 14). U tom je tekstu Sandra Lee Bartky uvela i neke nove tematsko-problemske motive, ponajprije užitak i ambivalenciju, a pokazala je da je i sama bila dokaz kontradiktornosti i zavodljivosti ženstvenosti, čije prakse imaju različita (osobna i socijalna) značenja (2002: 23). No tom se „sirenskom zovu“, kako je isticala, treba permanentno i svjesno odupirati.

Osobni glas Sandre Lee Bartky čujan je u tekstovima u kojima piše o seksizmu, rasizmu, ali i o dobizmu (*ageism*). Svjesna vlastite privilegirane pozicije (visokoobrazovana bjelkinja iz srednje klase sa zdravstvenim osiguranjem i sigurnim prihodima), koja je štiti od siromaštva i rasizma, Sandra Lee Bartky u tekstu „Unplanned Obsolescence: Some Reflections on Aging“ (1999)⁵ objelodanjuje kako je starost za nju (uglavnom) „serija mini i maks katastrofa“ pa analizira osobni popis gubitaka koje starost nosi, zaključujući kako je dio (njezinih i raširenih kulturnih) strahova vezanih uz starost „posljedica ideološke manipulacije“ (1999: 61–62). Drugim riječima, dio strahova koje povezujemo sa starijom dobi socijalni su konstrukti, a dio proizlazi iz *conditio humanae* (2002: 62).

Kritičari/ke su joj zamjerali/e doktrinarnost, radikalnost i nedostatnu empirijsku argumentiranost, no bez obzira na sve te prigovore ostaje nesporno da je Sandra Lee Bartky ostavila signifikantan trag kako u feminističkoj filozofiji tako i u srodnim društvenim i humanističkim disciplinama, inspirirajući mnoge – prošle, ali zacijelo i buduće – generacije teoretičarki i aktivistkinja feminističke provenijencije da u prividno petrificiranim socijalnim činjenicama prepoznaju nepodnošljive kontradikcije koje pozivaju na promjenu paradigme i konkretan aktivistički angažman.

NAPOMENA

Fotografija Sandre Lee Bartky preuzeta je sa stranice *Daily Nous. News for and about the philosophy profession*, <http://dailynous.com/2016/10/17/sandra-bartky-1935-2016/>.

⁴ Ovaj tekst objavljen je u knjizi Sandre Lee Bartky *Sympathy and Solidarity: and Other Essays* (2002).

⁵ Tekst je objavljen i u knjizi Sandre Lee Bartky *Sympathy and Solidarity: and Other Essays* (2002).

LITERATURA

- Bartky, Sandra Lee. 1975. Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness, *Social Theory and Practice*, 3(4):425–439.
- Bartky, Sandra Lee. 1990. „Introduction“. U: Sandra Lee Bartky *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York i Oxon: Routledge, str. 1–10.
- Bartky, Sandra Lee. 1990. „Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness“. U: Sandra Lee Bartky *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York i Oxon: Routledge, str. 11–21.
- Bartky, Sandra Lee. 1990. „On Psychological Oppression“. U: Sandra Lee Bartky *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York i Oxon: Routledge, str. 22–32.
- Bartky, Sandra Lee. 1990. „Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power“. U: Sandra Lee Bartky *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York i Oxon: Routledge, str. 63–82.
- Bartky, Sandra Lee. 1999. „Unplanned Obsolescence: Some Reflections on Aging“. U: Margaret Urban Walker (ur.) *Mother Time: Women, Aging, and Ethics*. Boston i Oxford: Rowman i Littlefield Publishers, Inc., str. 61–74.
- Bartky, Sandra Lee. 2002. *Sympathy and Solidarity: and Other Essays*. Boston i Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bartky, Sandra Lee. 2002. „Suffering to Be Beautiful“. U: Sandra Lee Bartky *Sympathy and Solidarity: and Other Essays*. Boston i Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., str. 13–29.
- Evans, Dayna. 2016. If You're Sick of Diet Culture, Read Sandra Bartky, *The Cut*, 24. listopada 2016., <https://www.thecut.com/2016/10/if-youre-sick-of-diet-culture-read-sandra-bartky.html> (pristup 20. 5. 2017.)
- Flood, Brian. 2016. Deaths: Sandra Lee Bartky, *UIC Today*, 25. listopada 2016., <https://news.uic.edu/deaths-sandra-lee-bartky> (pristup 20. 5. 2017.)
- Kamen, Paula. 2016. Remembering Sandra Lee Bartky as We Fight On, *MS. Magazine Blog*, 23. prosinca 2016., <http://msmagazine.com/blog/2016/12/23/115665/> (pristup 20. 5. 2017.)
- Norlock, Kate. 2016. Sandra Lee Bartky, 1935–2016, *Feminist Philosophers*, 17. listopada 2016., <https://feministphilosophers.wordpress.com/2016/10/17/sandra-lee-bartky-1935-2016/> (pristup 20. 5. 2017.)
- Roberts, Sam. 2016. Sandra Lee Bartky, at the Vanguard of Feminist Philosophy, Dies at 81, *The New York Times*, 23. listopada 2016., <https://www.nytimes.com/2016/10/24/us/sandra-lee-bartky-dead.html> (pristup 20. 5. 2017.)
- Urban Walker, Margaret (ur.). 1999. *Mother Time: Women, Aging, and Ethics*. Boston i Oxford: Rowman i Littlefield Publishers, Inc.

IN MEMORIAM:
MARGARET ALICE MURRAY – DVA ŽIVOTA
KONTROVERZNE ZNANSTVENICE S POČETKA 20. STOLJEĆA

Sonja Miličević Vukelić

Kompleksnost ličnosti Margaret Alice Murray može se gledati kroz dvije perspektive – vrhunskih akademskih rezultata i života okupiranog ezoterijom.

U njezino doba, i još k tomu bivajući ženom, bilo je izuzetno teško javno spojiti ta dva svijeta – akademski i ezoterični – uspjeti u tome te doživjeti sto godina života i dalje uživajući status ugledne znanstvenice. U ovom radu glavni je fokus na njezinu najkontroverzniju ostavštinu – i utjecaju njezine teorije postojanja i prežitka vještijega kulta na pokret suvremenog neopaganstva i njegova najizraženijeg ogranka – Wicce.

Riječi same Margaret Alice Murray, vrsne i kontroverzne znanstvenice iz godine 1908., dok je bila nadomak vrhuncu svoje karijere, gotovo su sudbinski označile njezin životni put i naslijeđe koje je za sobom ostavila. Kazala je: „Svi tragovi ostataka drevnog moraju se pažljivo istražiti i zabilježiti, i to bez sentimentalnosti i bez straha od dernjave neukih.“¹

Margaret Alice Murray bila je fascinanta ličnost s dva života: s jedne strane briljantna znanstvenica na znanstvenom polju egiptologije, a s druge strane folkloristica koja je prva na akademskoj razini iznijela teoriju koja je i danas obilježena kao kontroverzna – teoriju o prežitku vještijega kulta plodnosti, štoviše religije, od razdoblja paleolitika pa sve do 18. stoljeća.

„Veličanstvena dama egiptologije“

Margaret Alice Murray rođena je u Britanskoj Indiji u drugoj polovini 19. stoljeća, a većinu života provela je u Engleskoj. Bila je prva žena u povijesti Ujedinjenoga Kraljevstva Velike Britanije koja je primljena na Londonsko sveučilište (UCL) na mjesto predavača na katedri za arheologiju i to kao asistentica uglednog arheologa i pionira arheološke metodologije Williama Matthewa Flinders Petriea, ujedno i jednog od utemeljitelja prve egiptološke katedre u Engleskoj.

Iako rođena u Kolkati, koja je tada pripadala Britanskoj Indiji, mladost je provela između Indije, Britanije i Njemačke educirajući se kao medicinska sestra i kao socijalna radnica. Godine 1894., u dobi od trideset i jedne godine, a na nagovor majke i sestre, započela je studij egiptologije na Londonskom sveučilištu. U roku od samo četiri godine

¹ Sheppard, 2013: 129.

postala je znanstvena novakinja na katedri za egiptologiju, gdje je predavala egipatsku povijesti, religiju i jezik. Nedugo zatim sudjelovala je u otkrivanju Ozirisova hrama u Abidu i istraživanju velikoga drevnoga egipatskoga groblja Sakkare.²

Godine 1908. bila je prva žena koja je javno odmotala mumiju;³ bila je riječ o mumiji iz poznatoga *Groba dvojice braće*, točnije o Khnum-nakhtu, egipatskom svećeniku od kojeg je ispod zavoja ostao samo kostur. Khnum, po kojem je svećenik dobio ime (inače, to je ime egipatskog Boga stvaranja, treći aspekt boga Ra u kasnijoj egipatskoj mitologiji, op. a.). Zanimljiva je činjenica da Murray nikada nije vjerovala u prokletstva mumija i grobnica, vjerovanja koja su bila popularna u to vrijeme.⁴ Murray se profilirala kao vrsna egiptologinja među academicima, ali i među općom populacijom, jer je napravila nešto od čega su njezini kolege zazirali: otvorila je znanstveni tekst javnosti, odnosno, zamijetivši kako njezini studenti s početnih godina ne razumiju visoki znanstveni jezik, dio svojih knjiga napisala je jednostavnijim jezikom i pitkim stilom, što je olakšalo čitanje i razumijevanje teksta, poput, primjerice, teške koptske gramatike, koju je također predavala. Time je stvorila generacije proaktivnih i uspješnijih studenata, poput Reginalda Engelbacha, koji je zaslužan za stvaranje registra egipatskih antikviteta u muzeju u Kairu, Guya Bruntona, koji je otkrio najraniji izravan dokaz početka agrikulture u Gornjem Egiptu, ili pak Myrtle Broome, vrsne epigrafinje. No, također je otvorila znanja iz egiptologije i široj javnosti te time potaknula daljnji razvoj razdoblja tzv. egiptomanije. Osim toga, bila je savjetnica i sastavljačica kataloga za egipatske zbirke nacionalnih muzeja u Engleskoj i Škotskoj te je i ondje držala redovna predavanja.⁵ Uz to, borila se i ostvarila bolji položaj za žene na Londonskom sveučilištu potičući jednakost među ženskim i muškim studentima⁶ njihovim jednakim tretiranjem i u svladavanju teorija i jezika, i u pripremama za teren, koji je vrlo često bio iznimno zahtjevan i opasan.

Povjesničar Ronald Hutton jednom je rekao da je Murray svojom metodikom poučavanja, brigom za studente, načinom poticanja studenata i kolega na istraživanje i profesionalni razvoj te svojom prirodnom ljubaznošću ostavila ozbiljan trag na utemeljenje modernog školovanja u Engleskoj.⁷ Zbog brojnih postignuća u egiptologiji, što u radovima, što zbog činjenice da je bila vrsna predavačica i rado viđena gošća na uglednim i visokim znanstvenim institucijama, u kasnijoj dobi dobila je nadimak „Veličanstvena dama egiptologije“.⁸

Interes za folklor i razdoblje progona vještica – pitanje prežitka i kontinuiteta vještijega kulta

Murray je imala još jedan nadimak: *Kuma* (ili *Stara majka*, op. a.) vještijeg umijeća“.⁹ Kako je do toga došlo?

Izbijanjem Prvoga svjetskog rata putovanja u Egipat bila su onemogućena. Murray se prijavila kao dobrovoljna medicinska sestra i završila u Francuskoj njegujući ranjene. Ozbiljno se razboljevši, vraćena je u Englesku, u Glastonbury, na liječenje i oporavak.

Upravo je taj događaj potaknuo zanimanje za folklorne legende, poput one o kralju Arthuru i Svetom Gralu vezanom uz Glastonbury. Taj engleski gradić često je obavljen mističnom maglom jer je okružen morem i močvarama te je bio temom mnogih uzbudljivih keltskih i kršćanskih predaja, a i danas slovi kao jedno od najjačih engleskih mitskih središta.

² Drower, 2006: 113, 114.

³ Drower, 2006: 116.

⁴ Drower, 2006: 120.

⁵ Drower, 2006: 116.

⁶ Drower, 2006: 117, 130.

⁷ Hutton, 1999: 194.

⁸ Glyn, 1964: 2.

⁹ de Blecourt, Hutton, La Fontaine, 1999: IX, 34, 42.

Zanimanje za mitsko Murray je proširila i na cjelokupan britanski folklor. Jedan od ključnih elemenata folkloru općenito bila su praznovjerja, pučki strahovi, magijske prakse i mitovi, što ju je navelo na trag suđenju vješticama u srednjovjekovnoj i ranonovovjekovnoj Engleskoj.¹⁰ Upravo taj trag, dio povijesti koji je ponajviše uključivao žene, zaustavio ju je i zainteresirao dublje.

Naime, Margaret Alice Murray uz svoj je akademski rad bila ujedno i članica Socijalno-političke unije žena, militantnog ogranka nacionalnog pokreta Sufražetkinje Ujedinjenoga Kraljevstva. Murray nikada nije bila militantna niti si je javno dopuštala iskaze radikalnog feminizma,¹¹ no bila je svjesna kakav je opći stav društva prema ženama u razdoblju u kojem je živjela. Doživjela ga je i odrastajući u izrazito patrijarhalnoj Indiji te u mladosti nakon što se doselila u Englesku, kao i tijekom karijere uz stav akademskog društva sastavljenog poglavito od muških znanstvenika prema ženama znanstvenicama. Ipak, razdoblje progona vještica, u kojemu je patilo nebrojeno mnogo žena, zainteresiralo ju je kao znanstvenicu više nego kao feministkinju.

Okosnicu na kojoj je temeljila svoja istraživanja i došla do teze Margaret je našla u svom suvremeniku Jamesu Georgeu Frazeru,¹² socijalnom antropologu komparativnih religija i studija mita. Proučavajući originalne zapise iz razdoblja progona vještica prije svega na područjima Velike Britanije, a zatim i zapadne Europe, u prvoj je knjizi upozorila na određene dosljednosti u iskazima procesuiranih žena.¹³

Primjeri koje je izdvojila pokazali su da su se u većini slučajeva optuženice međusobno razlikovale po dobi, društvenom i bračnom statusu, zemlji rođenja, pa čak i stoljeću u kojem su živjele te nisu sve bile podvrgnute torturi i zastrašujućim ispitivanjima. Dosljednosti u iskazima tih primjera, poput opisa „vraga“, odnosno, kako je racionalizirala Murray, maskiranog vođe tzv. *sabata*, njegove suvoditeljice, mjesta i doba okupljanja grupa, načina i koraka inicijacija u obrede plodnosti, uporabe oruđa u obredu, broja osoba te naziva koji su se koristili tijekom obreda, i još niza sličnih podudarnosti, navele su Murray na zaključak o prežitku jedne drevne religije koju je nazvala *Witch-cult*, a glavnom boginjom smatrala je rimsku božicu Dijanu.¹⁴

Bilo je pokušaja raznih autora prije nje iz drugih dijelova svijeta, poput Njemačke, Francuske i Sjeverne Amerike, da učine upravo to – da dokažu istinitost postojanja vještičjega kulta, prareligije koja je preživjela čak i stoljeća inkvizicije i masovne histerije. Tako tu ideju nalazimo u radovima Karla Ernsta Jarckea, Franza Monea, Julesa Micheleta, Matilde Joslyn Gage, Charlesa Godfreyja Lelanda.¹⁵

Mone, Jarcke, Michelet i Leland pisali su o tajnim društvima vještica Njemačke, Francuske i Italije, ali Murray je kult učinila britanskim (...) proširivši njegovu tajnovitu povijest puno dalje u prošlost. Dala je sliku drevne britanske kulture koja preklinje biti vraćena u život.¹⁶

No, nije učinila samo to. Ono što je svima njima nedostajalo bila je sistematizacija¹⁷ i rad na izravnim i korelacijskim izvorima originalnih zapisa sa suđenja. Tu sistematizaciju,

¹⁰ Murray, Margaret Alice. *Organisations of Witches in Great Britain (Read before the Society, April 18, 1917)*. *Folk-Lore*/Volume 28/Number 3, <https://en.wikisource.org>

¹¹ Drower, 2006: 117

¹² Čiča, 2002: 20

¹³ Murray, Margaret Alice. 1921. *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford University Press

¹⁴ Murray, 1921: 13.

¹⁵ Pearson, Joanne. 2007. *Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic*.

¹⁶ Pearson, 2007: 24.

¹⁷ de Blecourt, Hutton, La Fontaine, 1999: 33.

iako, kako se poslije pokazalo, prilično selektivnu,¹⁸ napravila je prva Murray i time zapravo učinila nešto što će pokrenuti neviđeni val koji će se otrgnuti iz skrivenog okultnog svijeta u javnost i nešto čime će se baviti brojni društveni znanstvenici u idućih gotovo sto godina – fenomenom suvremenog vješticarstva.

Ronald Hutton, doktor povijesti i stručnjak za ranu modernu povijest Velike Britanije te britanskog folkloru i pretkršćanskih religija, izjavio je da je Wicca (oni koji je prakticiraju smatraju se suvremenim vješticama, op. a.) „... jedina cjelovito oblikovana koju je Engleska podarila svijetu.¹⁹

Vještiji kult zapadne Europe i Bog vještica – utjecaj na nastanak Wicce

Najkontroverznije s tom temom te u početku iznimno podržavane i naširoko utjecajne, svakako i danas popularne, njezine su dvije knjige: *Vještiji kult zapadne Europe* iz 1921., koju je stručno odobrio i izdao Oxford, te knjiga *Bog vještica* iz 1933., koja nije bila namijenjena akademskoj populaciji, nego širem čitateljstvu i u kojoj je kult nazvala *starom religijom*, a vještijeg boga *Rogatim bogom*. Obje su knjige izazvale oduševljenje javnosti, zainteresiranost okultista, a razlog početne akademske potpore mogao je ležati i u činjenici da je većina njezinih eminentnih kolega znanstvenika ionako bila dio okultnog svijeta neke vrste.

U prvoj knjizi, namijenjenoj u akademske svrhe, istraživanje je prikazano gotovo klinički, a svaki navod povezan s precizno naznačenom fusnotom o izvoru i s izdašnim citatima iz izvora. Druga, namijenjena široj publici, otkriva emocionalniji ton i religijsku frazeologiju. Zbrojeno, u te dvije knjige Murray je pokušala objasniti da je riječ o religiji baziranoj na kultu plodnosti i mijenama prirodnih ciklusa godišnjih doba, koncepte i svrhu vještijih proslava *sabata* i *esbata*, njihove grupe koje su se nazivale *kovenima* i držale brojku od trinaest pripadnika, da su neki među njima bili i nasljedne vještice i vješci, zatim ulogu *familijara*, praksu divinacije, teoriju povezivosti prikaza muškoga rogatog božanstva među prikazima iz Europe, Bliskog istoka i Afrike te kako je on demoniziran i pretvoren u Vraga dolaskom kršćanstva. Murray je smatrala da je, unatoč tomu, štovanje njegova božanstva preživjelo potajice, mimo očiju javnosti, sve do 18. stoljeća.

Još jedan razlog zašto većina njezinih teorija nije uspješno pobijena sve do sedamdesetih godina 20. stoljeća²⁰ leži u tomu što nije bilo znanstvenika koji bi se ozbiljnije pozabavili golemom količinom dokumenata koje je Murray obradila, bez obzira na to što je dokazano da ih je obradila selektivno i većinom upotrebljavala one dijelove koji su se slagali s njezinom teorijom o prežitku vještije religije. Međutim, upravo to razdoblje manjka autoritativnijeg suprotstavljanja njezinim teorijama dalo je vremena Wicci, danas najutjecajnijem ogranku suvremenog neopaganstva, da se izgradi, usustavi i razgrana uz pomoć povijesnog i teološkog narativa koji je uvjerenom predložila Murray.^{21, 22}

Osam godina nakon što je izdala *Vještiji kult zapadne Europe* urednici Encyclopaedije Britannice pozvali su je da unese objašnjenje pojma vještije umijeće.²³ Taj unos, kao općeprihvaćen na akademskoj razini, stajao je u toj enciklopediji sve do 1969. godine i bio dostupan javnosti, pa prema tomu i novinarima, ljudima iz filmske industrije i spisateljima koji su ga prihvatili s entuzijazmom. Tako je, primjerice, snažno utjecala na djela Huxleya, Gravesa i Lovecrafta.²⁴

¹⁸ Doyle White, *Margaret Murray, the Godmother of Wicca*, 12. veljače 2016, Ethan <https://doctorkate.wordpress.com>

¹⁹ Hutton, 2010: 242.

²⁰ de Blecourt, Hutton, *La Fontaine*, 1999: 45, 64, 65

²¹ Guiley, 2008: 32, 39, 76, 105, 137, 142, 203, 238

²² Petch, Alison *Margaret Murray*, <http://web.prm.ox.ac.uk>

²³ Burton Russell, Jeffrey. *Contemporary witchcraft*, <https://www.britannica.com>

²⁴ Simpson, 1994: 89

Murray je u 62. godini života nagrađena počasnim doktoratom zbog izvrsnosti na polju egiptologije. Tada je predavala i u Norveškoj, Švedskoj, Finskoj i Estoniji. Iako je već prešla prag koji je zahtijevao mirovinu, aktivno je radila sve do 1935., a predavanja iz egiptologije zadržala je sve do 1942., odnosno svoje 79. godine. Predsjednicom Folklornog društva Engleske, prvoga takvog društva u svijetu, osnovanog 1878. s ciljem proučavanja folkloru i folklornog naslijeđa, postala je 1953. godine. Ostala je na tom položaju dva mandata trudeći se Britance zainteresirati za njihov folklor. Godine 1960. donirala je arhivu Folklornog društva Engleske svoju zbirku dokumenata folklornih istraživanja koja je izvela u Velikoj Britaniji, a koji su danas poznati kao „Kolekcija Murray“.

Njezinih prvih sto godina – kraj života prve profesionalne egiptologinje u Velikoj Britaniji

Tri godine poslije navršila je 100 godina. Mučena artritism, završila je u bolnici. Tada je izdala još dvije knjige: *Podrijetlo religije* i autobiografiju *Mojih prvih sto godina*. U *Podrijetlu religije* iznijela je teoriju da je prvo božanstvo koje su štovali ljudi najvjerojatnije bilo upravo žensko božanstvo u liku Velike Majke.

Na proslavi njezina stotog rođendana okupilo se toliko mnoštvo kolega, studenata i prijatelja da se slavlje moralo podijeliti na dva dana. S toga slavlja sačuvana je anegdota koja možda i najbolje opisuje um i duh Margaret Alice Murray, a koju je ispričao velški znanstvenik s Cambridgea, njezin kolega: „Prisustvovao sam proslavi njezina stotog rođendana. Bila je sa svih strana okružena prijateljima i obitelji. U jednom trenu prišla joj je jedna stara rođakinja, dvadeset godina mlađa od nje, kako bi joj prenijela pozdrave rođaka iz Australije. Rođakinja je zaboravila ime jednog od rođaka i nikako ga se nije mogla sjetiti pa joj je rekla: ‘Kako glupo od mene, rođakinja Margaret, kako glupo, ime rođaka jednostavno je nestalo iz mog uma.’ Margaret se u svoju dvadeset godina mlađu rođakinju zagledala s hladnim izrazom u očima, u kojima su, u očitoj svjesnosti o vječnosti, emocijama izbrisani tragovi – i zatim se nježnim i ugodnim glasom obratila rođakinja riječima: ‘Nije glupost u pitanju, draga moja. Ne glupost, samo lijenost uma.’“²⁵

Kathleen L. Sheppard, znanstvena biografkinja Margaret Alice Murray, u svojoj knjizi *The Life of Margaret Alice Murray: A Woman's Work in Archaeology* smatra da je Murray cijeli život imala zapravo jednu misiju – otvaranje povijesti i povijesnih saznanja široj publici kako bi znanje bilo dostupno svima, a ne samo povlaštenima. Kolege i studenti doživljavali su je kao vrlo ljubaznu osobu, nevjerojatno inteligentnu, snažnoga karaktera koji je najviše obilježavala njezina gotovo brutalna energija; osoba koja je mogla i znala inspirirati druge na nevjerojatne pothvate. S druge strane, većinu karijere provela je u sjeni svoga prvog mentora, Flinders Petriea, i često su njezina postignuća i otkrića pripisivana njemu, a povijest engleske egiptologije, osim ponekog priznanja, ma koliko ono bilo vrijedno, te njezine biste u Institutu za arheologiju u Londonu i biste u Muzeju Petrie, ne stavlja je na zasluženno mjesto u znanosti, bez obzira na to što je bila prva profesionalna egiptologinja u Velikoj Britaniji. Ono po čemu je opća povijest najviše pamti, a sadašnjost se time i dalje bavi, upravo je njezina teorija o prežitku vješticijske kulta plodnosti i posljedice koje je ta teorija donijela svijetu, unatoč činjenici da je ta teorija preživljavanja vješticijske kulta pobijena.^{26, 27, 28} Ipak, postoje i oni koji smatraju, iako oprezno, da je svojim radom na izvornim dokumentima iz vremena progona vještica ipak prikazala preživljavanje „izvornog sloja mitološkog vjerovanja čvrsto ukorijenjenog

²⁵ Glyn, 1964: 2

²⁶ „Godine 1921. bivši egiptolog Margaret Murray, objavila je *Kult vještica u zapadnoj Europi*, knjigu koja je imala veliki utjecaj (...) Zapravo, gotovo je sve u njenom izlaganju bilo pogrešno osim jedne važne pretpostavke da je uistinu postojao pretkršćanski kult plodnosti, i da je ono što je preostalo od njega, za vrijeme srednjeg vijeka žigosano kao magija.“ (Eliade, 1983: 87)

²⁷ „Interpretaciju vješticijskih progona autorice Margaret Murray danas osporavaju svih akademski povjesničari.“ (Hutton, 2008: 255).

²⁸ Zoran Čiča navodi da se njezina teza smatra plodom „nesretno provedenoga“ *komparativno-historijskog postupka*. (Čiča, 2002: 48)

u priznanjima“ (Ginzburg u Simpson, 1994: 95) tijekom procesuiranja ljudi optuženih kao vještice te da postoji „jezra istine sadržanoj u tezi Margaret Murray“ (Ginzburg u Čiča, 2002: 31).

Treba napomenuti da iako se Murray nikada nije deklarirala kao okultist niti kao praktičarka vještije magije, u autobiografiji je napisala da vjeruje u „neviđenu superiornu Silu koju znanost naziva Prirodom, a religija Bogom“. U biografiji koju je o njoj napisala Jacqueline Simpson stoji da je jedan kolega izjavio kako se Murray „po pitanju svoje teorije vještijeg kulta ponašala zapravo kao netko tko je u potpunosti informiran član neke neobične religijske sekte ili čak Slobodnog zidarstva, no nikada i ni u kojem slučaju nije ulazila u javnu diskusiju o tome“. ²⁹ Štoviše, potihom se brujalo da je magijska praktičarka, a neki od izvora tvrde da se sigurno barem dva puta okušala u magijskoj praksi ³⁰ – prvi put kad je, navodno, proklela kolegu znanstvenika jer je nepravedno dobio promociju na višu poziciju, a na štetu njezina bliskog prijatelja. Ureknuti kolega teže se razbolio i promoviran je na drugo mjesto. ³¹ U drugom navratu navodi se da je napravila voštanu figuru njemačkog cara Vilima II. u vrijeme Prvoga svjetskog rata i ritualno je rastopila. Isti izvor tvrdi da je poslije to komentirala riječima: „I vidiš, pobijedili smo.“ ³²

Margaret Alice Murray, rođena 13. srpnja 1863., a umrla 13. studenoga 1963., bila je iznimna žena koja je živjela iznimnim životom i uistinu jest istraživala ostatke drevnoga i završila svoj život bez suviše sentimentalnosti do kraja odbijajući čuti dernjavu neukih. Zato je na mnogo načina ova hrabra znanstvenica još živa. Ili, kako je jednom rekla Anais Nin: *Da nisam kreirala svoj cijeli svijet, zasigurno bih umrla u svjetovima drugih ljudi.*

Što znaju i misle suvremeni praktičari Wicce (ili, kako sebe još nazivaju, vještice) o Margaret Alice Murray?

Intervju o tezama Margaret Alice Murray i njezinu utjecaju u wiccanskim krugovima danas autorica je vodila s voditeljima Wicca Study Group iz Beča (WSGV), Karen Jefferson i Wernerom Gubi-Jeffersonom u Zagrebu 2. srpnja 2017. godine. Karen i Werner došli su u Zagreb kako bi održali dvodnevno (1. i 2. srpnja 2017.) uvodno predavanje i radionice o principima inicijacijske Wicce. Karen pripada aleksandrijsko-gardnerskoj tradiciji (od 1994.), a Werner čistoj gardnerskoj (samostalni praktičar Wicce od 1984., pripadnik gardnerske Wicce od 1995. godine). Obje tradicije pripadaju takozvanoj tradicionalnoj Wicci (rad u kovenima s inicijacijom nakon probne godine i jednog dana). To je ujedno i grana Wicce koja je najstarija i čiju je liniju započeo Gerald B. Gardner, a koji je blisko surađivao s Margaret Alice Murray te obilno koristio i promovirao njezine teze kao istinite prilikom stvaranja Wicce.

Što znate o Margaret Alice Murray, kada ste prvi put čuli za nju i što mislite o njezinim teorijama?

Karen: Ne puno, moram priznati, jer se danas ne smatra autoritetom. Kada počnete s praksom u Wicci, čitate sve, ali poslije počnete birati. Zato sam čitala njezine knjige na samom početku, no poslije je nisam nastavila proučavati. Od početka moje prakse, ona je uvijek negdje kao referenca, prepoznaje se što je pridonijela razvoju Wicce, no ne bih rekla da je danas veliki autoritet. Nju ne čitate kao autoritet, nego više iz nekog interesa za povijest Wicce. Svi praktičari Wicce znaju za nju, mnogi su je čitali, ali mnogo toga što je napisala temelji se na pretpostavci. Da, postojale su takozvane *wise women, cunning folk*, travarke, vračare i slični, to je točno. Da se na njih referirala kao vještice, to bi bilo razumljivo. No organizirani kult, u vrijeme kada je

²⁹ Simpson, 1994: 89

³⁰ Doyle White, Ethan *Margaret Murray, the Godmother of Wicca*, 12. veljače 2016, <https://doctorkate.wordpress.com>

³¹ Drower, 2006: 121

³² Drower, 2006: 120.

u kućama bilo manjka privatnosti, gdje su ljudi živjeli u zajednicama, dijelili kuće, čak i sobe za spavanje, bilo bi teško imati tajnim. Iskradati se noću van u tim životnim uvjetima i biti dijelom nekoga tajnoga koven a da se to ne primijeti i ne zabilježi, bilo bi iznimno teško. Velika većina ljudi, kako povijest pokazuje, koji su bili spaljeni ili obješeni pod optužbom za vještičarenje uopće nisu bili vještice, a kamoli organizirani u nekom vještičjem poslu.

Werner: Znam da su njezine dvije knjige u kojima je pokušala dokazati da koveni postoje tijekom cijele ljudske povijesti bile vrlo popularne u vrijeme kada su napisane. Mislim da se to dogodilo zato što u to vrijeme ljudi nisu znali mnogo o vješticama iz te vizure. U isto to vrijeme postojala je svjesnost unutar ezoteričnih društava (sastavljenih od intelektualaca) kako je vrijeme da se vještičarstvo počne ozbiljnije promatrati i promovirati te putem toga da se otvori put paganizmu u zapadne misterije. No, nisu izneseni čvrsti dokazi da je vještičarstvo postojalo kao organizirani i kontinuirani kult sastavljen od koven a od početaka vremena. Ni ja ne vjerujem u njezine pretpostavke jer ih smatram nemogućima.

Na seminaru ste rekli da su se tijekom stoljeća ljudi iza ritualnih maski i rituali sami mijenjali i prilagođavali, no da je duh ili princip rituala ostao isti. Dakle, Wicca je dizajnirana, ali smatrate li da je ideja iz koje je nastala drevna?

Werner: Da, ideja je drevna. Wicca jest dizajnirana od Geralda B. Gardnera i Doreen Valiente, no razlog za to leži u duhu čovjeka i taj razlog dolazi iz drevnih izvora. Svaka se religija najprije oslanjala na nešto drevno, a onda mijenjala, prilagođavala i dizajnirala prema svemu što je bilo potrebno kako bi išla u skladu s ljudskim razvojem. Zato smatram da su principi, duh i izvori prema kojima je dizajnirana Wicca također drevni. Wicca je nastala kad se pojavila potreba za njom. No, i danas u wiccanskim krugovima postoje ljudi koji doslovno podupiru većinu teorije Margaret Alice Murray o kontinuiranom i nepromjenjivom prežitku vještičjega kulta tijekom tisućljeća.

Karen: Mnoga narodna vjerovanja, običaji, čak i praznovjerja imaju početak u nečem mnogo dubljem. Zato su i bila prenošena kroz generacije kao ideje, no razlog zašto se nešto izvodi izgubio se kroz različite filtre. Duh i princip izvođenja, potreba za izvođenjem i samo izvođenje nekih rituala iz narodnih običaja i dalje postoje, no svjesnost o samom razlogu rada je nestala. Od dubljeg razumijevanja danas imamo samo puko prenošenje. To uključuje i praznovjerje.

Biste li rekli da onda možemo reći da Margaret nije bila samo, kako je rekao Mircea Eliade, u pravu o postojanju kulta plodnosti? Bi li mogla biti zaslužna i za ili dokazivanje preživljavanja ili pak za oživljavanje ideje/duha/principa vještičjeg umijeća?

Karen: Ako bih morala birati između preživljavanja i pukog oživljavanja, rekla bih preživljavanje uglavnom unutar folklor a i to većinom kroz vizuru praznovjerja. No u kojoj mjeri, za to nemam odgovor jer nema direktnih dokaza.

LITERATURA

- Burton Russell, Jeffrey. *Contemporary witchcraft*, <https://www.britannica.com>
- Čiča, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak, sudbina jednog pretrkškanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- De Blecourt, Willem/ Hutton, Ronald/ La Fontaine, Jean. 1999. *Witchcraft and Magic in Europe, Volume 6: The Twentieth Century*. A&C Black, London
- Doyle White, Ethan. 2016. „Margaret Murray, the Godmother of Wicca“, (February 12, 2016.), <https://doctorkate.wordpress.com>
- Drower, Margaret S. 2006. „Margaret Alice Murray (1863–1963)“. U *Breaking Ground: A Pioneering Women Archaeologist*. Getzel M Cohen i Martha Joukowsky (ur.) University of Michigan.
- Eliade, Mircea. 1983. *Okultizam, magija i pomodne kulture – eseji s područja komparativne religije*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, biblioteka Zora (izdanje izvorn. 1976.)
- Glyn, Daniel. 1964. „Editorial“. *Antiquity*. vol. 38 (No. 149): DOI:10.1017/S0003598X00068708
- Guiley, Rosemary. 2008. *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca 3rd ed.* New York: Visionary Living, Inc.
- Hutton, Ronald. 1999. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford University Press.
- Hutton, Ronald. 2008. „Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition“. U *Folklore*, 119:3 DOI: 10.1080/00155870802352178
- Hutton, Ronald. 2010. „Writing the History of Witchcraft: A Personal View“. *The Pomegranate* 12.2 (2010), DOI: 10.1558/pome.v12i2.239, ISSN 1743-1735 (online).
- Murray, Margaret Alice. 1917. „Organisations of Witches in Great Britain“, (Read before the Society, April 18, 1917), *Folk-Lore*/Volume 28/Number 3, <https://en.wikisource.org>.
- Murray, Margaret Alice, 1921. *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford University Press.
- Pearson, Joanne. 2007. *Wicca and the Christian Heritage – Ritual, Sex and Magic*.
- Petch, Alison. „Margaret Murray“, <http://web.prm.ox.ac.uk>
- Sheppard, Kathleen L. 2013. *The Life of Margaret Alice Murray: A Woman's Work in Archaeology*. Maryland: Lexington Books.
- Simpson, Jacqueline. 1994. „Margaret Murray: Who Believed Her and Why?“. U *Folklore*, 105.: JSTOR 1260633.

PRIKAZI KNJIGA

(RAZ)OTKRIVANJE PREDRASUDA I STEREOTIPA U HRVATSKOM PRAVNOM SUSTAVU

Uz knjigu Ivane Radačić, *Seksualno nasilje – Mitovi, stereotipi i pravni sustav*, Tim press, Zagreb, 2014., 205 str.

Željka Sartori

Knjiga *Seksualno nasilje – Mitovi, stereotipi i pravni sustav* Ivane Radačić otkriva nam potpuno nov pristup problemu seksualnog nasilja, posebice silovanja u hrvatskoj teorijskoj pravnoj i sudskoj praksi. Provedeno empirijsko istraživanje sudskih predmeta s obilježjima seksualnog nasilja u razdoblju od 1. siječnja 2008. godine do 30. lipnja 2012. godine na četiri županijska i općinska suda u Zagrebu, Rijeci, Splitu i Osijeku čini ne samo najznačajniji dio knjige¹ već i velik doprinos hrvatskoj pravnoj znanosti po pitanju reguliranja seksualnog nasilja. Rezultati autoričina istraživačkog rada razotkrivaju uvriježene mitove i stereotipe o ženskoj i muškoj seksualnosti koje podupire dominantan model posesivne heteroseksualnosti. Kod primjene modela posesivne heteroseksualnosti, muškarci su inicijatori seksualnih odnosa i ti koji ostvaruju seksualni užitak u posjedovanju žene, a žene ga pasivno prihvaćaju i uživaju u tome da ih muškarci posjeduju. Primjenom feminističke metodologije uključenosti i postavljanja ženskog pitanja u analizi normi i sudske prakse, autorica pretvara žrtve iz pasivnog objekta sudskog postupka u aktivne subjekte pravde. Značajno je napomenuti da smo tu vrstu feminističke brige o žrtvama seksualnog nasilja na prostorima bivše Jugoslavije, iz doba

ratnih i poratnih sukoba, imali priliku i uživo vidjeti, i to na Ženskom sudu za bivšu Jugoslaviju, održanom u svibnju 2015. godine u Sarajevu.²

Iako se knjiga bavi pitanjima odnosa prava i roda, pisana je na način koji je namijenjen i široj publici, a ne isključivo osobama pravne struke. Kao dobar uvod u njeno čitanje, a ujedno i za upoznavanje feminističke pravne znanosti poslužit će knjiga *Žene i pravo: feminističke pravne teorije* (Centar za ženske studije, 2008), gdje je I. Radačić u ulozi urednice knjige. Knjiga *Seksualno nasilje – Mitovi, stereotipi i pravni sustav* ima šest poglavlja uz predgovor uvažene prof. dr. sc. Biljane Kašić, koja je ujedno i recenzentica knjige uz prof. dr. sc. Velinku Grozdanić.

Prvo poglavlje knjige počinje opisom značajki seksualnog nasilja, međunarodnih standarda zaštite od seksualnog nasilja, detektiranja stereotipa, mitova i normi seksualnosti korištenih u sudskoj praksi, uz sažet opis sadržaja knjige te metodologija rada korištenih u istraživanju.

Seksualno nasilje kao oblik rodnog uvjetovanog nasilja ujedno predstavlja jedan od najtežih oblika diskriminacija

¹ Autorica je za navedeno istraživanje nagrađena stipendijom australske vlade Endeavour Research Award koje joj je omogućilo postdoktorsko istraživanje na Sveučilištu u Melbourneu.

² Više informacija o održanom Ženskom sudu za bivšu Jugoslaviju u Sarajevu dostupno je na internetskoj stranici <http://www.zenskisud.org/index.html>

žena i kršenja njihovih ljudskih prava. Žrtva seksualnog nasilja uz narušeno mentalno i fizičko zdravlje prolazi kroz proces sekundarne viktimizacije koja se očituje etiketiranjem i stigmatizacijom žrtve. Reakcija društva na seksualno nasilje jasno ocrtava rodne stereotipe i norme seksualnosti koje žene definiraju kao pasivan subjekt. Autorica smatra da izmjene kaznenog materijalnog prava i postupka, koje bi uključile učinkovitu prevenciju, retribucijske kazne, poštovanje propisanih međunarodnih standarda zaštite ljudskih prava te poštovanje načela ravnopravnosti spolova, mogu biti učinkovito sredstvo u borbi protiv seksualnog nasilja i zadovoljenja pravde za žrtve.

U daljnjem čitanju prvog poglavlja autorica nam (raz) otkriva mitove o silovanju; prvi je da žene vole biti seksualno posjedovane od muškaraca. Taj se mit očituje u definicijama kaznenih djela protiv spolnih sloboda i dokazivanju primjene sile kao glavnog obilježja djela silovanja umjesto nedobrovoljnosti, što je karakteristično za kontinentalne pravne sustave, kojima pripada i Hrvatska. U takvim se sustavima svaki seksualni odnos koji nije rezultat očite sile smatra dobrovoljnim. Isto tako sudska praksa smatra da pristanak žrtve postoji ako nema odgovarajućeg otpora žrtve, odnosno izjednačava se pristanak i submisija. Najčešći je primjer silovanje u ljubavnim vezama jer se pretpostavlja da žene u takvim vezama žele biti seksualno posjedovane. Tome u prilog poslužiti će činjenica da u Hrvatskoj silovanje u braku nije bilo kazneno djelo do promjene Kaznenog zakona 1997. godine.

Drugi je mit da žene lažno prijavljuju silovanje i o njemu fantaziraju, o čemu svjedoči potreba iscrpnog ispitivanja žrtve o privatnom životu uz postojeće predrasude o tzv. rizičnim skupinama žena koje odstupaju od normi primjerenog ženskog/čednog ponašanja. Uvođenje posebnog tzv. *rape shield* pravila o zabrani ispitivanja žrtve o prijašnjim seksualnim odnosima pokušaj je uklanjanja diskriminatornih odredbi prema žrtvi nasilja koja doživljava

ponovnu viktimizaciju procjenom njezina ponašanja tijekom suđenja. Treći mit o silovanju, koji tvrdi da žene provociraju silovanje te da se svaka zdrava žena može oduprijeti silovanju podržava primjena tzv. instituta doprinosa žrtve. Doprinos žrtve uzima se počinitelju kao olakotna okolnost pri odmjeravanju kazne, a procjenjuje se ponašanje žrtve prije, tijekom i poslije seksualnog odnosa.

Osim uočavanja navedenih stereotipa s kojima se suočavaju žrtve seksualnih delikata, autorica navodi uzroke nastanka takvih stereotipa, a to je mit o „pravom silovanju“ i „pravoj žrtvi“. „Pravo silovanje“ definirano je kao nasilni akt nepoznate osobe na javnome mjestu, a „prava žrtva“ kao čedna i odgovorna osoba koja čine sve da bi izbjegla rizik silovanja. Pregledom sudskih spisa autorica dolazi do zaključka kako su mitovi i stereotipi najvidljiviji u primjeni definicije silovanja i njezinih elemenata, pri odmjeravanju kazne, primjeni olakotnih i otegotnih okolnosti te u pitanjima koja se postavljaju žrtvi, odnosno iskazima svjedoka o ponašanju žrtve.

Drugo poglavlje analizira zakonske odredbe kaznenoga materijalnog i procesnog prava s naknadnim zakonskim izmjenama, koje su donesene nakon reformi kaznenoga materijalnog (1997. i 2011. godine) i procesnog prava (1997. i 2008. godine). U tekstu su izdvojene i posebno obrađene izmjene vezane uz seksualne delikte u sferi materijalnoga kaznenog zakona³ iz 1997. godine, kao što je kriminalizacija silovanja u braku, rodna neutralnost djela te proširenje dijapazona zabranjenih seksualnih radnji. Definicija silovanja ostala je ista podržavajući mit o „pravom silovanju“ kao fizičkom napadu nepoznate osobe na žrtvu koja pruža ustrajan i aktivan otpor. Drugom izmjenom kaznenog zakona⁴ 2011. godine kao zaštitni objekt ističe se zaštita spolne slobode, ali ne i ćudoređa, uvodi se novo kazneno djelo protiv spolnih sloboda, spolni odnošaj bez pristanka uz definiranje pristanka, dok njegov kvalificirani oblik uz upotrebu sile ili prijetnje ostaje

³ Odnosi se na Kazneni zakon (Narodne novine 110/97, 27/98, 50/00, 129/00, 51/01, 111/03, 190/03, 105/04, 84/05, 71/06, 110/07, 152/08, 57/11, 143/12).

⁴ Odnosi se na Kazneni zakon (Narodne novine 125/11 i 144/12).

silovanje. Kriminaliziran je nehaj počinitelja, tj. onoga koji je bio u zabludi da ima pristanka na seksualni odnos. Zakonske procesne odredbe iz 2008.⁵ godine pozitivno proširuju prava žrtava silovanja uvodeći posebna pravila prilikom provođenja ispitivanja žrtve, pravo na besplatni pravni savjet te zabranu ispitivanja žrtve o njezinu seksualnom životu.

Treće poglavlje knjige detaljno analizira i tablično prikazuje rezultate istraživanja koje je provedeno na uzorku od 73 sudska predmeta kojima se štiti od nedobrovoljnih seksualnih radnji. Iz istraživanja su isključeni predmeti koji se odnose na bludne radnje.⁶

Destrukcija mita o „pravom silovanju“ kao napadu nepoznate osobe pokazuju rezultati istraživanja, gdje se u 76,7% predmeta žrtva i počinitelj poznaju kao bračni ili intimni partneri ili srodnici. Po spolu, optuženici su u 99,3% predmeta bili muškog spola, a žrtve u 92,9% žene, što potvrđuje tezu o rodnoj uvjetovanosti seksualnog nasilja. Prosječna kazna zatvora za silovanje bila je 3,6 godina, a za ostale seksualne delikte 2,3 godine. Politike kažnjavanja su neujednačene, a izrečene kazne blage. Prosječno trajanje postupka u slučajevima silovanja iznosi 32,5 mjeseci, a za ostale seksualne radnje 27 mjeseci. Žrtve su višestruko ispitivane, prema punoljetnim žrtvama nije primijenjen poseban način ispitivanja, žrtve su ispitivane u nazočnosti optuženog, a provođena su i psihologijsko-psihijatrijska vještačenja o vjerodostojnosti iskaza. Navedena vještačenja odnosila su se na žrtve koje su s optuženikom bile u bračnoj ili ljubavnoj vezi te žrtve stereotipno označene kao pripadnice tzv. problematičnih skupina žena.

Rodne stereotipe i mitove, uočene tijekom samostalnog istraživačkog rada, autorica detaljno raščlanjuje u četvrtom poglavlju, razotkrivajući pritom one koji opterećuju sudsko tumačenje definicije kaznenog djela silovanja. U petom poglavlju autorica pruža analizu u obradi sudskih predmeta koji se odnose na fazu ispitivanja žrtvi, ocjenu dokaza i odmjerenje kazne.

Umjesto zaključka, autorica nudi prijedlog komunikativnog modela koji se primjenjuje u državama poput Kanade, australske savezne države Viktorije, Engleske i Walesa. Suprotno od zakonskih rješenja koja primjenjuju model posesivne heteroseksualnosti, komunikativni model seksualnosti temelji se na dogovoru između stranaka u seksualnom odnosu, uzimajući „u obzir društvena, strukturna i tjelesna ograničenja naših izbora uz istovremeno poštivanje autonomije“ (str. 163). Takav model seksualnosti isključuje tumačenje pristanka na temelju ponašanja žrtve.

Autorica ni u jednom trenutku ne zaboravlja napomenuti važnost feminističkih istraživanja o seksualnom nasilju i međunarodne standarde zaštite ljudskih prava. Sukladno tome napominje da osim poznatog feminističkog stajališta „ne znači ne“ u modelu komunikativne seksualnosti problem pristanka prema standardu „samo da znači da“ zahtijeva stvaran pristanak te uvjetuje nužnost „ispitivanja procesa odlučivanja i komuniciranja u odnosu“ (str. 163). Nedostatak otpora ne presumira pristanak. Problematičnost je sudske prakse što postojanje pristanka izvodi prema modelu posesivne heteroseksualnosti. Primjena modela posesivne heteroseksualnosti submisiju koja je uvjetovana prisilom i simboličan pristanak u nedostatku prisile tumači kao postojanje pristanka. Postojanje zablude optuženog o pristanku uvjetuje ispitivanje prirode te zablude. U slučaju nerazumne/skrivljene zablude nema isključenja kaznenog djela.

Uz prijedlog i opis novog modela seksualnosti, autorica navodi načine provedbe i nužne mjere koje bi se morale poduzeti u našem pravnom sustavu kako bi se novi model seksualnosti uspješno implementirao u naš pravni okvir. Autorica u tom smislu navodi nužnost redefinicije kaznenog djela silovanja – umjesto sadašnja tri kaznena djela

⁵ Odnosi se na Zakon o kaznenom postupku (Narodne novine 152/08, 76/09, 80/11, 121/11, 91/12, 143/12, 56/13, 145/13, 152/14).

⁶ Bludne radnje uključuju kaznena djela u području spolnosti, isključujući ona djela koja se odnose na prisilu na spolni odnošaj i s njom izjednačenu radnju.

nedobrovoljnog spolnog odnošaja, koji različito definiraju element dobrovoljnosti, predlaže propisivanje jednog kaznenog djela „seksualne penetracije bez dobrovoljnosti“ (str. 165). Također, predlaže uvažavanje međunarodnih standarda i ukidanje instituta „doprinosu žrtve“ koji je najvidljiviji u procesu njezina ispitivanja u dokaznom postupku i prilikom određivanja visine kazne. Nadalje, smatra da je nužno obrazovati suce i ostale pravosudne djelatnike o ženskim pravima i feminizmu te koristiti iskustva i znanje osoba koje direktno rade sa žrtvama seksualnih delikata u nevladinim udrugama. Autorica ne ispušta iz vida i važnost opće edukacije, počevši od uvođenja seksualnog odgoja u obrazovni sustav i kurikulum rodnih studija na fakultete, što je i danas aktualno društveno i političko pitanje.

Vrijednosti knjige pridonosi i velik broj korištene strane i domaće literature, bilješki i ostalih izvora koji su zainteresiranom čitatelju/ici ujedno podloga za samostalno istraživanja obrađene teme. Autorica uspješno dokazuje važnost pravnog sustava u borbi protiv seksualnog nasilja te potrebu za njegovim stalnim praćenjem, kako je naznačeno i u predgovoru knjige Biljane Kašić „Zakoni i praksa o silovanju su ono područje prava u kojem su mitovi i rodni stereotipi ne samo najprisutniji već ih samo pravo istovremeno podržava i konstruira“ (str. 8).

FEMINISTIČKI PRISTUP AUTOBIOGRAFIJI

Uz knjigu Adrijane Vidić, *Ruska ženska autobiografija: Osobno i javno*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 2016., 327 str.

Maja Profaca

Knjiga *Ruska ženska autobiografija: Osobno i javno* zanimljiv je uvid u dvjesto godina ženskih autobiografskih zapisa u Rusiji koji kroz teorijsku složenost i informiranost o recentnim istraživanjima analizira tekstove više autorica čija se iskustva i životne okolnosti znatno razlikuju. Ne bi li odgovorila na pitanja o pripovjednim strategijama autorica i razlozima njihova korištenja, izboru građe kao onom o čemu se govori, što se prešućuje ili preinačuje kao i o različitim sudbinama tekstova ovisno o povijesnim ili političkim okolnostima, autorica knjige Adrijana Vidić služila se kulturno osjetljivim pristupom, svjesnim povijesnih razlika ruske i zapadnoeuropske autobiografije ali i složenosti žanra koji bi bilo pogrešno proučavati isključivo s rodnog aspekta. Pritom se oslanjala na klasifikaciju Olge Demidove s obzirom na društveno-kulturno značenje autorica, polazeći od autorica manjeg javnog značaja do onih politički utjecajnijih i eksponiranijih.

Uvod u knjigu iscrpan je pregled teorije autobiografije u kojoj se pojavljuju pitanja i prijedori vezani uz samu definiciju i početak žanra pa tako neki teoretičari smatraju da su autobiografski tekstovi u književnosti od njezinih početaka, a drugi da se o autobiografiji kao zasebnom žanru može govoriti tek od 1800. godine. Jedan od razloga neslaganja razlikovanje je memoara i autobiografije, koje jedna struja smatra nerazlučivim pojavama, dok druga

razlikuje pripovijesti sudionika i promatrača povijesne zbilje od, kako autobiografiju definira Georges Gusdorf, pripovijesti u kojoj je pripovjedač više „povjesničar samoga sebe koji nanovo spaja“, neki bi teoretičari/ke rekli – kreativno stvara vlastitu prošlost izborom iz „raspršenih elemenata vlastitog života“.

Budući da knjiga analizira zapise isključivo ruskih autorica, za Adrijanu Vidić bilo je neizbježno progovoriti i o feminističkom pristupu autobiografiji; od kulturne teorije osjetljive za razlike s obzirom na njihov položaj u društvu, povijesni i kulturni kontekst do pristupa koji polazi od pretpostavljeno sličnih ženskih iskustava uz zamjerku da takav pristup može previdjeti ili ignorirati razlike među samim ženskim autobiografijama. Autorici su teorijski zanimljivi i teoretičari/ke koji su se nastavili na rad Althussera i Foucaulta na način razumijevanja različitih društvenih mehanizama konstituiranja subjektivnosti putem analiza povijesnih osobitosti diskursa kroz koje se artikulira razumijevanje svijeta, ali i način samoprikazivanja koji je, u slučaju ove knjige, ženama bio dostupan u pojedinom kulturnom kontekstu. Pritom su se otvorila pitanja o mogućnosti otpora i slobode nasuprot uvjetovanosti društvenim okruženjem kao o mogućnosti drukčijeg samorazumijevanja i ostvarenja unatoč zadanim pravilima.

Izbjegavanje esencijalizma i koncepta autentično ženskoga glasa još je jedan vid teorije potaknut radovima Adrienne Rich i Judith Butler, pri čemu autobiografski identitet postaje „performativan“, a rod se više ne smatra fiksnim ili prirodnim atributom jastva. Narušavanje predodžbe o povezanosti ženske autobiografije sa sferom privatnosti kao i propitivanje samih definicija privatnog i javnog s obzirom na povijesni i kulturni kontekst još je jedna od zasluga feminističke teorije, pri čemu je autorici knjige osobito važan koncept alternativnih sfera i svijest o povijesnim varijacijama razumijevanja tih kategorija.

Što se tiče intenzivnijeg interesa za autobiografiju u Rusiji, on se javlja šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća, pri čemu osnovnu razliku između zapadnjačkog i sovjetskog pristupa teoretičari vide u isticanju individualizma kod jednog i ruskoga kolektizma kod drugog, odnosno u različitim naglascima s obzirom na ispovjedni i dokumentarni pristup. Tako se u ruskoj tradiciji proučavanja obično ne upotrebljava termin *autobiografija*, koji je u ovom kontekstu bliže značenju formalnog životopisa, već dokumentarna ili memoarsko-autobiografska književnost. Prije 1917. godine objavljeno je dvjestotinjak ženskih zapisa o životu, što je uključivalo putopise, obiteljske kronike i memoare vezane uz poznate muškarce. Značajan broj tekstova napisale su liječnice, koje su još u 18. stoljeću mogle steći formalno medicinsko obrazovanje za primalje. Što se tiče ženske autobiografije u dvadesetom stoljeću, ona je, prema autorici, bila „manje nalik na ispovijest a više na svjedočenje o povijesno velikim događajima“. Tekstovi nastali u emigraciji tako se razlikuju od sovjetskih, a sovjetski s obzirom na one koji su službeno tiskani i one koji su čekali neka bolja vremena za objavljivanje. Pritom su upravo žene zaslužne za objavljivanje velikog broja autora nestalih u političkim čistkama, ali i za memoarska sjećanja o razdoblju cenzure.

Konačno, feministički pristup ruskoj književnosti javlja se potkraj osamdesetih godina, kada se otvaraju pitanja o opravdanosti korištenja angloameričke teorije i metodologije nasuprot kulturno osjetljivijem pristupu.

Autorice poput Posadskaye ključnim događajem smatraju uvođenje riječi „rod“ i „rodna istraživanja“, čime se naglasak prebacio s biološke na kulturnu uvjetovanost muških i ženskih uloga. Premda je i ondje taj pristup nailazio na teškoće i bio nepopularan upravo zbog zloporabe nekih analogija s marksizmom, Adrijana Vidić ove polemike zaključuje stavom da bi čitanje spisateljica 19. stoljeća bilo nemoguće bez zapadnoeuropskih teorija, no uz osjetljivost za kontekst i metodološki oprez.

Prvi ženski autobiografski tekst u Rusiji su *Vlastoručni memoari* Natalije Borisovne Dolgorukove, supruge Ivana Dolgorukova, koji dolaskom nove vladarice pada u nemilost i sa suprugom odlazi u progonstvo. Poslije suprugova smaknuća i vladaričine smrti, Dolgorukova se s dva sina vraća u Moskvu, a nakon vjenčanja starijeg sina povlači se u manastir, gdje i nastaje njezina autobiografija. U svojim zapisima piše o najranijem djetinjstvu, očevoj smrti te nevoljama vezanima uz progonstvo, koje čine većinu njezine autobiografije. Tekst prvotno nije bio namijenjen objavljivanju, već obitelji, no prvo objavljivanje izaziva veliko zanimanje, a sâm tekst s vremenom postaje predmetom sadržajnih manipulacija. Budući da autorica kontinuirano umanjuje svoje kvalitete veličajući supruga, Dolgorukova postaje primjer ruskog ženskog ideala kao skromna patriotkinja koja pruža potporu suprugu negirajući samu sebe. Tekst Dolgorukove, piše Adrijana Vidić, „postaje tako normativan, instrument učvršćenja uloge žene u ruskom društvu“, a apologija samog čina pisanja kao i umanjivanje vlastitih zasluga smatraju se jedinim za to vrijeme prihvatljivim načinom ženskog samoprikazivanja. Premda svjedočenja o Ivanu Dolgorukovu govore o njemu kao lošem karakteru, idealizirajući ga i umanjujući vlastite kvalitete Natalija Dolgorukova, osim što rehabilitira obitelj, za Adrijanu Vidić primjer je da istupanje žena u javnu sferu ne mora ujedno značiti i podrivanje patrijarhalnih običaja i rodnih uloga.

Godine 1810. nastaje tekst Anne Evdokimovne Labzine koji je bio objavljen tek 1903., stekavši puno manju slavu od zapisa Dolgorukove. Srž teksta nevolje su trinaestogodišnje djevojčice i poslije mlade žene u braku s petnaest godina

starijim muškarcem, o kojima Labzina piše kada je već šesnaest godina u drugom braku. Za njezine se memoare smatra da su značajni za proučavanje svakodnevice 18. stoljeća jer takav brak nije bio rijetkost u ruskom visokom društvu. Ono što je značajno za ovu autobiografiju jest podrivanje shvaćanja da otkrivanjem nečasnosti supruga žena gubi vlastiti ugled. Pritom autorica uz lošeg supruga zadržava osjećaj vlastite vrijednosti upravo filantropijom koja joj je donijela ugled i štitila je od muža koji ju je odvojio od obitelji, prokockao njezin novac i uživao u njezinu mučenju.

Grfica Ekatarina Romanovna Daškova bila je književnica, novinarka, prevoditeljica, osnivačica Ruske akademije i ravnateljica Ruske akademije znanosti. Bila je prva članica Američkoga filozofskog društva i niza drugih europskih akademija. Njezini se *Zapisi 1743–1810.* opravdano smatraju memoarima javne osobe, ali se zbog prepletanja osobnog i javnog mogu smatrati i autoričinom autobiografijom. I kod ovih memoara javlja se pitanje autentičnosti i manipulacija sadržajem jer je, primjerice, „u engleskoj varijanti teksta dodano dosta materijala koji nije postojao u tekstu iz obiteljskog arhiva“, piše Adrijana Vidić. Vežući svoju sudbinu uz caricu Ekatarinu II., među ostalim zbog sudjelovanja u prevratu i povjeravanja ravnateljstva akademija, autorica prikazuje carsku obitelj naizmjenice kroz osobnu i javnu sferu, a autobiografija joj osim teme o rodnim ograničenjima i potrage za legitimitetom ženskog djelovanja nasuprot rodno nametnutoj ulozi služi i za obračunavanje s javnim ličnostima, ali i uvredama unutar vlastite obitelji.

Nadežda Andreevna Durova bila je prva žena u ruskoj povijesti odlikovana Križem svetog Gregorija. Njezin tekst *Konjanik – djeva. Dogodilo se u Rusiji* nastao je na temelju dnevnika namijenjenih obitelji i prijateljima iz čijih ostataka nastaje i kasniji tekst *Memoari Aleksandrova*. Njezinu prvotnu namjeru da se ne potpiše pravim imenom osujetio je Puškin, koji 1836. godine s predgovorom objavljuje prvi dio njezina teksta u časopisu *Sovremennik*, ohrabrujući je da prizna autorstvo. Neke činjenice bile su iskrivljene, na primjer to da je već bila udana kad se priključila vojsci, a

sudbina i njezina teksta ovisila je o političkim i društvenim okolnostima. Tako se interes za njezinu autobiografiju smanjio prvih godina Sovjetskog Saveza zbog povezanosti s Aleksandrom I. da bi se ponovo javio s Drugim svjetskim ratom kao uzor ženskog junaštva. Želeći se osloboditi rodno nametnute uloge koju promatra u majčinoj sudbini, autorica objašnjava zašto se odlučila za tako hrabar korak prijavljivanja u vojsku, smatrajući oca uzorom uz cara koji je uzima u zaštitu dajući joj vlastito ime – Aleksandrov. Bitno je napomenuti da se Durova ne buni protiv vlastitog roda, negirajući ga muškom ulogom, već protiv nametnutih ograničenja tražeći u bijegu slobodu i neovisnost koje su joj bile onemogućene kao ženi upravo od majke i drugih žena kao instrumenata patrijarhalne vlasti.

Pjesnikinja s kojom Adrijana Vidić završava svoj presjek ruske ženske autobiografije je Marina Ivanovna Cvetaeva, autorica velikoga pjesničkog opusa, ali i književnih eseja i autobiografske proze. Svetlana Boym piše kako njezina proza prelazi granice žanra tako što njezini „kritički i fikcionalni tekstovi postaju autobiografski u onoj mjeri u kojoj njezini konvencionalniji autobiografski tekstovi postaju kritički i fikcionalni“. Premda je stvarnost za Cvetaevu i u prozi pjesnička, intenzivnije piše u vrijeme emigracije u koju odlazi sa suprugom. Godine 1939., nakon života u emigraciji, u okolini s kojom se uglavnom nije slagala, vraća se u Sovjetski Savez, u kojem je ponovno strankinja s obzirom na to da ne može dijeliti stavove svojih kolega pjesnika. Niz autobiografskih tekstova započinje *Kuća kod starog Pimena* ili *Djed Ilovaškij*, nastavlja ga ciklus o muzeju, zatim *Majka i glazba*, *Vrag* koji se bavi polusestrom Valerijom i *Moj Puškin* o samoj Cvetaevoj. Proza koju piše obilježena je sklonošću mitologiziranju, ali i za to razdoblje karakterističnim estetiziranjem života. Njezin pogled na djetinjstvo svojstven je ondašnjim trendovima, koji su ga vidjeli kao razdoblje istinskog stvaralaštva, a pjesnici/pjesnikinje, pa tako i Cvetaeva, bili su „djeca koja se rađaju s gotovom dušom“, koja učeći jezik, traže i pronalaze vlastitu riječ.

Završivši svoj presjek ruske ženske autobiografije Marinom Cvetaevom, autorica Adrijana Vidić zaokružuje teorijski

složen pregled autorica različitih životnih iskustava i izraza naglašavajući specifičnosti ruske ženske autobiografije nasuprot zapadnoeuropske. Pritom je autorici bila osobito važna osjetljivost za društveni, kulturni, povijesni i osobni kontekst koji je utjecao ne samo na načine njihova samoprikazivanja izborom ili organizacijom građe nego i na sudbinu samih tekstova manipulacijama njihovim sadržajem i interpretacijama ovisnim o povijesnim okolnostima. Stoga samo mogu zaključiti da je doktorska disertacija Adrijane Vidić iznijansiran, teorijski složen i podacima bogat pristup autobiografskim tekstovima autorica čiji odabir za istraživanje teško da je mogao biti zanimljiviji.

MOTIVACIJA OMLADINSKIH RADNIH AKCIJA – OD „RAČUNAJTE NA NAS“ IZ PEDESET I NEKE DO „NE RAČUNAJ NA MENE“ U OSAMDESETIMA

Uz knjigu Reane Senjković, *Svaki dan pobjeda*. Kultura omladinskih radnih akcija. Institut za etnologiju i folkloristiku, Srednja Europa, Zagreb, 2016., 350 str.

Dubravka Zima

Nova knjiga Reane Senjković, koja je svojim prethodnim studijama pokazala ne samo širok raspon interesa nego i znanstvenu izvrsnost nagrađenu Državnom nagradom za znanost (za studiju *Izgubljeno u prijenosu. Pop iskustvo soc kulture*, 2008.), ponovno se bavi društvenim i kulturnim fenomenom jugoslavenske svakodnevice: temom omladinskih radnih akcija i njihovom kulturnom transfiguracijom i interpretacijom. Tema masovnih i dobrovoljnih radnih akcija u humanističkom i društvenom znanstvenom promišljanju, u Hrvatskoj i izvan nje, nije posve nezastupljena: bibliografija u ovoj studiji bilježi brojne radove, objavljene od početka 21. stoljeća, koji se omladinskim radnim akcijama bave iz perspektive antropologije, etnologije, povijesne znanosti, arhivistike, sociologije, filmologije, kulturologije te književne historiografije i teorije. Dapače, čini se da se interes za ovu temu posljednjih godina ponešto i specijalizira te uže fokusira na njihove kulturološke i antropološke aspekte, za što je Senjkovićina studija zanimljiv indikator svojim sadržajnim i interpretativnim naglascima.

Omladinske radne akcije veliki su, masovni, u najvećoj mjeri dobrovoljni, dugotrajni radni procesi u kojima su stotine tisuća jugoslavenskih omladinki i omladinaca u nekoliko perioda nakon Drugog svjetskog rata gradili velike infrastrukturne objekte u različitim dijelovima

Jugoslavije. Fenomen, međutim, kako Senjković pokazuje, nije jugoslavenska posebnost, niti je ograničen isključivo na konkretan prostor, vrijeme i društveno uređenje. Dapače, povijest velikih građanskih dobrovoljnih akcija izgradnje, obnove ili intervencija nakon trauma izazvanih prirodnim nepogodama može se pratiti od početka 20. stoljeća, a danas se ponajviše aktualizira upravo u kontekstu odgovora zajednice na velike elementarne prirodne nepogode poput potresa ili poplava. Epitet „velike“ akcija dobiva s obzirom na veličinu pothvata i broj uključenih sudionika/ka. Pritom su ključne oznake toga fenomena dobrovoljnost (volontiranje), specifično vrednovanje fizičkoga rada te ideja zajedničke društvene dobrobiti: izgraditi novo i potrebno, obnoviti uništeno, popraviti zastarjelo, loše ili nefunkcionalno te raditi zajedno s drugima. Zanimljivo je, međutim, da se u kontekstu jugoslavenskih omladinskih radnih akcija, kako to odlično pokazuje Senjković, upravo motivacija i motivacijski čimbenici uključenih ponajčešće apostrofiraju, i to u pozitivnom i u negativnom kontekstu, i toj je temi autorica posvetila posebnu pozornost. Proces organiziranja i motiviranja mladih na akcije uključuje i političko i osobno, a u kontekstu jugoslavenskih omladinskih akcija nije bio jednoznačan niti unificiran, posebice stoga što su prve poslijeratne akcije uz osnovnu nakanu izgradnje uključivale i dodatne mogućnosti za brigadir/k/e – tečajeve opismenjavanja i usavršavanja u

različitim vještinama i obrtima, što su sudionice/i i koristili. Različiti kulturni tekstovi koje autorica tumači (primjerice, igrani filmovi, osobni dnevnički ili memoarski zapisi) pokazuju da je pitanje motivacije sudionica i sudionika društveno, kulturno i politički kodirano, ali i da je, u autoričinu pogledu na cjelinu toga fenomena, motivacija za odlazak na akcije u velikoj mjeri konotirana osobnim razlozima.

Knjiga je podijeljena na tri velike cjeline od kojih svaka obrađuje jedan poslijeratni period i kulturu velikih omladinskih radnih akcija u specifičnom kulturnom i povijesnom kontekstu. Autoričin je fokus vremenski tako uokviren razdobljem nakon Drugog svjetskog rata, premda se prve velike radne akcije, pa i omladinske, odvijaju još u ratnome razdoblju (od kojih Senjković spominje akciju berbe kukuruza iza linije Srijemskoga fronta 1945. godine, ujedno temu romana Berislava Kosiera *Neponovljivi ledolamac*). Autoričina je specifična metodologija predstavljena u kratkom uvodu: u prvom su planu studije diskursi i kulturni tekstovi o akcijama, i to njihovo stvaranje, ali i analiza. U to su uključeni članci, književni i paraknjiževni tekstovi, romani i brigadirski dnevni, naknadni memoarski tekstovi, igrani filmovi te stručna i znanstvena produkcija o temi, uz iznimku poezije, kako autorica uvodno naglašava. U tom obilju građe fokus je kako na pojedinim motivima i njihovim različitim fikcijskim i nefikcijskim transformacijama, tako i na refleksijama, stručnim ili ideološkim, o postojećim kulturnim tekstovima o omladinskim radnim akcijama.

Prva je cjelina, ujedno i najdulja, posvećena neposrednom poratnom razdoblju i gradnji velikih infrastrukturnih projekata na kojima su radile omladinske radne brigade – riječ je o razdoblju od 1946. do 1951. i gradnji željezničke pruge Brčko – Banovići u središnjoj Bosni, potom pruge Šamac – Sarajevo, pruge između Doboja i Banje Luke, sustava hidrocentrala Mavrovo u Makedoniji i drugih. Jugoslavenska je omladina u tom razdoblju izgradila oko šest stotina kilometara željezničkih pruga i nekoliko stotina kilometara cesta, a broj uključenih brigadira doseže i nekoliko stotina tisuća na najvećim akcijama. Omladinske su brigade ukupno radile nekoliko milijuna

radnih sati i izgradile, osim željezničkih pruga i autocesta, i velik broj tvornica, industrijskih postrojenja i drugih zahtjevnih graditeljskih objekata. Autorica, međutim, kao što je uvodno i naglašeno, pogled ne usmjerava toliko na praktični aspekt akcija koliko na njegovu diskurzivnu artikulaciju: istražujući kulturne i druge tekstove i diskurse koji u fokus uzimaju omladinske radne akcije, iskustvo brigadira te refleksiju i autorefleksiju akcija.

Prva je perspektiva kojom se zahvaća tema književna ili paraknjiževna artikulacija akcija. Tijekom 1946. i 1947. godine, kako pokazuje autorica, književnost i književnice/ci tek postupno spoznaju što se i kako od njih kao književnica/ka očekuje u posve izmijenjenim poslijeratnim društvenim okolnostima. Odnosi se to ponajprije na odabir tema i motiva, ali i na intonaciju, narativni registar i postupke, kao i na vrijednosnu/ideološku artikulaciju. Poslijeratna, traumatizirana zajednica s jedne strane treba i materijalno i emotivno iscjeljenje, a s druge strane socijalističko društveno uređenje koje se tek konstituira traži adekvatne kanale kojima će zajednicu ideološki nadzirati. Omladinske radne akcije, u kojima se i simbolično i vrlo konkretno presijecaju gotovo svi kodovi kojima se nastoji oblikovati nova stvarnost (već spomenuti zajedništvo, rad, dobrovoljnost, bratstvo među različitim jugoslavenskim narodima, visoka motivacija i izgradnja kao diskurs obnove i nove nade za ranjenu, traumatiziranu i u velikoj mjeri siromašnu i neorganiziranu zajednicu) nadaju se tako kao prikladna književna tema, što se pokazuje i autoričinim opsežnim popisom autor/ic/a koji su tijekom 1947. pisali o akcijama, bilo u književnim bilo u publicističkim tekstovima. U taj je popis uvršten i Krleža, koji u zapisu *Na omladinskoj pruzi Brčko – Banovići*, objavljenom tek pet godina poslije, u *Književnim novinama* 1952., a poslije uvrštenom u sarajevskom izdanju sabranih djela, u svezak *Putovanja, sjećanja, pogledi* (1985), kontemplira o bosanskome prostoru i vremenu, pokazujući upravo isti hiatus između zaostalosti prošlosti i nove, socijalističke budućnosti koji tako pažljivo analizira autorica studije. Krleža putuje na prugu na „sentimentalno bajramsko jutro“, u studenome 1946., u društvu s „jednim zapadnjakom, inostrancem“, koji je doputovao iz Pariza kako bi posjetio

Omladinsku prugu i za kojega se autor sada pita kako da mu, nevjehi i nezalici, prvi put u Jugoslaviji, „oblasni“ kulturni i politiki, ali i literarni kontekst omladinskoga rada. Cijela se ova pripovjedna situacija doima kao sinegdoha za književni tretman omladinskih radnih akcija u prvim poslijeratnim godinama: organizirani službeni posjeti književnica/ka akcijama, literarizacija realnosti ili transformacija viđenoga u diskurs književne umjetnosti, jasno artikulirana prethodna nakana (politička, ideološka, partijska) kao književnička motivacija, prisutnost stranaca na akcijama kojima se akcije „pokazuju“ i/ili „tumače“ kao egzotične ali autentične te, naposljetku, ideologizacija književnoga diskursa, kod Krležine vidljiva u završnome dijelu zapisa u kojem se, nakon nekoliko stranica razmatranja o zamršenoj političkoj i kulturnoj povijesti Bosne, omladinski rad na pruzi i volja brigadira iščitavaju u idealizacijskom političkom smislu kao jugoslavenska partijska pobjeda: „Smisao za dijalektičko shvaćanje razvijao se po zatvorima i došlo je do prvih metaka, do atentata, do ratova, do državnog oslobođenja, do ilegalnog pokreta, do ovoga rata, do revolucije i do ove pruge, kojom se već danas putuje u smjeru socijalizma.“ (1985, 107) Senjković ovu književni(čk)u mikroepizodu interpretira vrlo zanimljivo i, rekli bismo, suptilno, locirajući smisao Krležina zapisa kao jedan od motiva karakterističnih za književnu obradu teme: prevladavanje stoljetne zaostalosti Bosne modernizacijom i novim društvenim poretom, a za volju Titu. Krležino očište tu nije osamljeno i slične motive autorica pronalazi i u drugim kulturnim tekstovima o poslijeratnim akcijama, prepoznajući u tome središnji ideologem ovoga diskursa. Na spomenuti se motiv nastavlja još niz tematskih kompleksa koje autorica interpretira, a od kojih se neki pojavljuju i u Krležinu tekstu: od diskursa pobjede nad prirodnim silama ili prirodnim okruženjem (probijanje brda, zaustavljanje poplave, svladavanje stoljetnoga panonskoga blata), potom motiva kulturološkoga šoka brigadira iz različitih krajeva Jugoslavije prilikom dolaska, rada i boravka u stranom kulturnom okruženju, zatim rada i vrednovanja rada, pitanja motivacije uključenih brigadira, kao i dobrovoljnog ili nedobrovoljnog odlaska na akcije, pa do motiva svakodnevnoga života u brigadama i akcijskim

prostorima, teme drugarstva i bratstva te naposljetku motiva socijalističke izgradnje kao metonimije izgradnje socijalističkog čovjeka (lakonski sažetoga u poznatoj krilatici „Mi gradimo prugu, pruga gradi nas“). Tu je i motiv omladinskoga rada kao pomlađivanja, vraćanja mladosti uključenim starcima te važan diskurs transformacije – ideološke, društvene, osobne – uključenih brigadirki i brigadira. Zanos i polet mladosti, ali i njezina realna fizička i društvena snaga tako postaju metaforom novoga, „mladoga“ društva koje stasa i „staroga“ društva koje se pomlađuje socijalističkom ideologijom i zajedničkim radom. Diskurs o akcijama, međutim, premda dominantno pozitivno intoniran, u kasnijim se razdobljima, kako pokazuje autorica, dopunjuje i negativnim uvidima i motivima, koji se kreću od organizacijskih problema do problema s pojedincima unutar brigada, ali i drugih okolnosti, društvenih ili prirodnih, koje su utjecale na neuspjehe ili tragedije na akcijama.

Međutim, najzanimljivijim dijelom ove cjeline čini nam se poglavlje s nazivom „Pogled izvana“, izuzetno zanimljiv pregled tekstova i interpretacija o sudjelovanju omladine ili odraslih izvan Jugoslavije na akcijama. Senjković je ovu temu prikazala iscrpno i kontekstualizirano, pokazujući kako se inozemni pogled, konotiran politički i ideološki, a inicijalno oskudno informiran i pristupajući ovom problemu i Jugoslaviji uopće s različitim predrasudama, postupno mijenja, čime se pokazuje da omladinske radne akcije i na strance emitiraju isti transformacijski učinak koji imaju i na uključenu jugoslavensku omladinu. Predstavljani dokumenti i tekstovi, stručni, interpretacijski ili osobni, u većoj se mjeri odnose na britanski udio u inozemnim brigadama te na čehoslovačke brigade, a njihova se svjedočanstava, od osobnih do stručnih, kreću od početnoga nesnalaženja i neupućenosti, preko postupnog oduševljavanja idejom i akcijaškom atmosferom do refleksija – društvenih, političkih, osobnih – o društvenim i političkim implikacijama akcija. Pogled izvana, kako ga pokazuje autorica, pogled je odobravanja, pa i divljenja.

Sljedeće poglavlje u ovoj cjelini također je izrazito interesantno: riječ je o sjećanjima sudionica, sudionika

i svjedoka, objavljenima u duljem vremenskom odmaku od akcija, dakle o naknadnim pogledima i tumačenjima koja autorica interpretira u kontekstu studija sjećanja. Autorica odabire nekoliko tekstova, ukupno sedmero autor/ic/a, koji o vlastitim iskustvima svjedoče iz različite perspektive, no većina ih je sudjelovala na akcijama. Jedan od zapisivača svjedok je, ali ne i sudionik omladinskih radnih akcija te o njima piše razmjerno, ako ne i izrazito negatorski, ponajviše osporavajući ideologiju i politiku koja vodi akcije, a manje pozornosti posvećujući konkretnim rezultatima i svakodnevici akcija, te potpuno osporavajući bilo kakvu važnost izgradnje pruge kojoj je svjedočio. Drugi su memoaristi/ce, redom sudionice/ci akcija, povoljnije interpretirali i akcije i svoja akcijaška iskustva, čak i u onim slučajevima kada odlazak na akciju nije bio posve ili uopće nije bio dobrovoljan ili je pak sudjelovanje na akcijama bio čin svojevrsnoga političkoga iskupljenja vlastitih ili obiteljskih situacija. Nijedno iskustvo sudionica i sudionika akcija nije bilo posve negativno, dapače, čini se da pozitivno intonirana sjećanja prevladavaju, čak i ako računamo na optimizam pamćenja svojstven razmišljanju i pisanju o vlastitoj mladosti. Sjećanja koja navodi Senjković tako akcije predstavljaju metaforama sazrijevanja, spoznavanja i već spomenute transformacije, pri čemu ideološka internalizacija, kako se čini, uglavnom izostaje – što sugerira da inicijalan naglašen ideologizacijski i politički impuls kojim su akcije organizirane nije i dominantan modus razumijevanja vlastitoga sudjelovanja u akcijama.

U drugom se poglavlju proučavaju velike omladinske akcije iz razdoblja od 1958. do 1964., kada se jugoslavenska omladina ponovno masovnije pokreće na radovima druge faze izgradnje Autoputa bratstva i jedinstva. Premda je od prve faze „velikih“ poslijeratnih akcija prošlo manje od deset godina, autoričina interpretacija pokazuje jasnu promjenu, kako diskursa o akcijama, tako i društvenih i političkih konteksta u koji se ORA-e uklapaju. To je ponajprije prikazano izvrsnom analizom triju romana s temom omladinskih radnih akcija u tome razdoblju, koji, za razliku od književnih i filmskih tekstova o prvim poslijeratnim akcijama u kojima se nastoji fiksirati mobilizacijska i oduševljavajuća atmosfera akcija u cjelini,

perspektivu sužavaju na pojedine segmente akcijskoga života. Romani *Ušće koje tražimo* Ivana Ivanjija (1960), *Čangi* Alojza Majetića (1963) te *Bitange, mimo* Pere Zlatara (1978), od kojih su prva dva fikcionalni, dok je treći djelomice dokumentaristički, omladinske radne akcije prikazuju motivski, ali i vrijednosno bitno različito od diskursa koji su uspostavljali kulturnu i javnu sliku o akcijama iz prethodno obrađivanog razdoblja. Majetić i Zlatar tako u prvi plan uvode motiv delinkvenata na omladinskim radnim akcijama, s različitim funkcionalizacijama toga motiva. Ivanji taj motiv ne rabi, ali i u njegovom se romanu pojavljuju likovi brigadira, pa i akcijaških zapovjednika, koji nisu motivirani ni društveno, a još manje politički. Motivski se repertoar, kako autorica obzirno pokazuje, mijenja te se s poslijeratnog poleta i idealizacije izgradnje kao diskursa pobjede fokus premješta na diskurs društvene preobrazbe odnosno akcija kao svojevrsne ideološko-mobilizacijske reakcije na društvenu klimu i probleme (delinkvencija, utjecaj popularne kulture, dezideologizacija mladih, slabljenje ideologije bratstva i jedinstva itd.). Autoričin se postupak u ovom poglavlju doima kao neka vrsta metodološke metonimije u kontekstu tumačenja akcija: metodološki prijelaz od velikih, masovnih prizora prvoga razdoblja akcija na izdvojene (književne) likove pojedinaca u drugome razdoblju. Naime, kako Senjković pokazuje, mobilizacija velikoga broja omladinki i omladinaca s kraja pedesetih godina više nije mogla počivati dominantno na ideologiji poslijeratne izgradnje i obnove, a vidljive su i promjene u političkim i ideologizacijskim diskursima koji prate akcije. Politička kasta omladinu u tome razdoblju vidi kao nedovoljno ideološki i politički uključenu, udaljenu od ideoloških postulata socijalizma, nezainteresiranu za „novog, socijalističkog čovjeka“ kojega su poslijeratne omladinske akcije željele izgraditi. Stoga se nova faza masovnih akcija vodi ponajprije idejama repolitizacije i reideologizacije omladine, odnosno, kako se vidi iz analiziranih romana, nekom vrstom nastojanja ideološkoga kooptiranja interesa i popularne kulture mladih, pri čemu je motiv resocijalizacije ili rehabilitacije delinkvenata idealna metafora za taj proces. Majetićeve *Čangi* na omladinsku akciju bježi iz grada nakon što je u prometnoj nesreći

ubio pješaka i premda u potpunosti ignorira političke i ideološke kodove akcije, rad na njega ipak naposljetku djeluje transformativno, premda i dalje bez ideološkoga podteksta. Zlatarova delinkventska brigada, utemeljena na stvarnom zbivanju i stvarnim likovima delinkvenata, usvaja ne samo radnu etiku nego i ideologiju. No ova tema nije samo fiktionalna, nego se u tom drugom razdoblju velikih akcija takva vrsta resocijalizacije zaista i provodi na akcijama – Senjković donosi niz dokumenata i tekstova o konkretnim posljedicama dovođenja maloljetnih ili mlađih punoljetnih delinkvenata na radne akcije i nastojanja oko njihove društvene reintegracije na sociološkom mikroprostoru brigade. Rezultati takvoga postupanja vrlo su direktni, kao što se vidi iz autoričina elaboriranja, i kreću se od uključivanja rehabilitiranih delinkvenata u formalno obrazovanje do zapošljavanja nakon povratka s akcija. Ujedno, taj je fenomen zaokupio i sociologe te je Rudi Supek o njemu 1963. objavio zanimljivu studiju nastalu kao rezultat dugotrajnog terenskog istraživanja, a čiji se ton može razumjeti kao iskaz znanstvenog ali i osobnog oduševljenja mladenačkim poletom, marljivošću i entuzijazmom, koji je ponegdje podudaran s jednako euforičnim diskursom koji prati akcije iz prve faze izgradnje. Važan je motiv u ovome razdoblju i postupna promjena u organizaciji akcijaškoga rada i brigadnih struktura – od početne discipline organizirane po uzoru na vojni ustroj brigada postupno se prelazi na ideje samoupravljanja i u kontekstu upravljanja brigadama i u samome brigadnome radu. Autorica, međutim, iz tekstova posvećenih tome aspektu akcijaških struktura iščitava i njegovo naličje, uočavajući da provođenje teorije samoupravljanja u praksu u konkretnim situacijama na terenu uvelike ovisi o uključenim pojedincima, a ne o uspješnome artikuliranju teorije.

Treća je cjelina posvećena posljednjoj fazi velikih akcija u Jugoslaviji, od 1968. do 1984. godine. U tom su razdoblju jugoslavenske omladinke i omladinci radili na nizu akcija, a broj uključenih u akcije između 1974. i 1984. dosegao je brojku brigadirki i brigadira iz vremena druge faze izgradnje Autoputa bratstva i jedinstva. Posljednje je razdoblje jugoslavenskih akcija, međutim, bez obzira na brojnost

akcija i njihovu masovnost, ujedno i razdoblje slabljenja radnog entuzijazma, kako se čini: autorica ovu fazu izvrsno opisuje kao svojevrsnu „izvedbu“ izvornih radnih akcija. Dominantan je diskurs u naknadnom prisjećanju diskurs zabave i druženja kao i diskurs o „najljepšem ljetovanju“. Organizacijska ideološka teorija bila je slična kao i u prethodnoj fazi akcija: nastojanje na ideološkoj izgradnji omladine i jačanju bratstva i jedinstva, no praksa je uključivala organiziranje koncerata za brigade (Parni valjak, Film, Drugi način, Plavi orkestar, Bijelo dugme i drugi) i nije isključivala alkohol (što se, dakako, ne odnosi na sve akcije u tome razdoblju), što početnu političku konstrukciju dekonstruirala i simbolički i stvarno. Zanimljiv kontekst tome procesu uspostavlja i činjenica, na koju podsjeća autorica, da su u sedamdesetima i osamdesetim godinama nagradom Sedam sekretara SKOJ-a za stvaralaštvo mladih, među ostalima, nagrađeni Marko Breclj, Ekatarina Velika pa čak i Pankrti, usprkos kontroverznoj pjesmi *Računite z nami* s albuma *Dolgcajt* (1980) koja omladinske radne akcije, jednako kao i druge koncepte ideološkog ili autoriteta establišmenta, odbacuje i negira u radikalnoj punk gesti. Taj proces, koji možemo tumačiti i kao nespretno i uzaludno nastojanje na ideološkoj aproprijaciji popularne kulture mladih, pa čak i radikalno oponentske, punk kulture, čini se posve rezonantnim opisanim procesima ideološke razgradnje na radnim akcijama u završnome razdoblju.

Završno poglavlje studije bavi se sličnim praksama u drugim zemljama, pokazujući da jugoslavensko akcijaško iskustvo nije jedinstveno. Autorica donosi podatke o masovnim akcijama već od dvadesetih godina 20. stoljeća u Europi i Americi, kao i o radnim akcijama poslijeratne izgradnje u drugim zemljama socijalističkog bloka, uočavajući zanimljive zajedničke crte svih masovnih društveno dirigiranih pothvata: nastaju ili kao reakcija na društvene potrebe (izgradnja, obnova) ili kao odgovor na društvene probleme (delinkvencija, neprilagođenost, mladi bez roditeljske skrbi), a rezultati su im uglavnom pozitivni, i to u društvenom i u osobnom smislu. Zanimljivo je, međutim, primijetiti proces koji autorica pokazuje na primjerima bugarskih akcija citirajući povjesničara Cristofora Scarboroa, ali koji, čini nam se, funkcionira i

kao mini metafora druge polovine 20. stoljeća u zemljama socijalističkoga bloka: „zabava i sunce zamijenili su napore i natjecanja, obično je zamijenilo monumentalno, a ritual je stao na mjesto entuzijazma“ – upravo kao što su i bugarski brigadiri i brigadirke tijekom sedamdesetih godina na akcijama umjesto žrtvovanja i voluntarizma očekivali ostvarenje svojih prava i privilegija. Komentari jugoslavenskih brigadirki i brigadira o slaboj radnoj etici i disciplini na pojedinim akcijama u osamdesetim godinama doimaju se kao odzvuk ovoj Scarboroughovoj interpretaciji.

Svaki dan pobjeda vrijedna je i zanimljiva studija koja se bavi brojnim temama te otvara i interpretira različita pitanja, od antropologije, kulturologije i analize diskursa pa sve do povijesti mladosti i povijesti svakodnevice. Iščitavajući i promišljajući opsežan korpus tekstova, oslanjajući se na bibliografiju impresivnog opsega i raznolikoga sadržaja, uvjerljivo prezentirajući koncepte i povijesnu dinamiku omladinskoga udruživanja na radnim akcijama, *Svaki dan pobjeda* na primjeru toga fenomena kao sinegdohu prikazuje društvene procese u drugoj polovini jugoslavenskoga 20. stoljeća, od „računajte na nas“ iz pedeset i neke do „ne računaj na mene“ u osamdesetima.

OKO TERMINA „PRODUKTIVNOG SRAMA“: SRAM I DJELOVANJE, POMIRENJE I OPROST

Uz zbornik radova *On Productive Shame, Reconciliation, and Agency*, ur. Suzana Milevska, Publication Series of the Academy of Fine Arts Vienna, vol. 16, Sternberg Press, Berlin 2015., 264 str.

Martina Munivrana

Prilika da pišem o Suzani Milevskoj i njezinu posljednjem uredničkom radu na knjizi *On Productive Shame, Reconciliation and Agency* u izdanju Sternberg Pressa izrazito me obradovala, zato što pratim njezin teorijski rad te sam imala čast surađivati s tom iznimnom teoretičarkom i kustosicom vizualne kulture. Knjiga, odnosno zbirka eseja, diskusija i intervjuva, nastala je kao produkt dvodnevna istoimenog simpozija održanog u travnju 2014. na Akademiji likovnih umjetnosti u Beču, koji je organizirala i inicirala Suzana Milevska, koja je u to vrijeme imala zvanje profesorice emerite za povijest umjetnosti srednje i južne Europe na istoj akademiji. Ove godine na jednom od naših portala (*Libela*, portal o rodu spolu i demokraciji) objavljen je opsežan intervju sa Suzanom Milevskom. (Razgovor su vodile Suzana Marjanić i Marina Tkalčić.) U njemu je Milevska protumačila svoju zadaću profesorice na Akademiji likovnih umjetnosti u Beču (2013.–2015.) koja joj je pružila mogućnost da svojim studentima i studenticama predstavi pregled suvremene umjetnosti u navedenom regionalnom kontekstu, kao i sjajnu priliku za osporavanje pojedinih tradicionalnih i limitiranih metoda povijesti umjetnosti. U svojem radu, kao što je i sama naglasila, usredotočila se na višeslojnu, multidisciplinarnu i komparativnu analizu različitih umjetničkih praksi, krećući pritom iz jasno definirane feminističke pozicije i u velikoj se mjeri koristeći postkolonijalnim kritičkim

teorijama. Navedeno je odredilo i moja očekivanja kada sam pristupila čitanju ove iznimno važne knjige, prije svega jer i sâm naslov upućuje na vrlo kompleksne i složene teme, indikativne za sadašnjost unutar geopolitičkog prostora koji nas okružuje i određuje. Teme kao što su memorija, sram, pomirba i oprost, pogotovo nakon događaja koji su se u geopolitičkom kontekstu dogodili u kasnim osamdesetim godinama 20. stoljeća, od velike su važnosti za jasno razumijevanje, teorijska razmatranja i anticipaciju kroz suvremenu umjetnost. U tom kontekstu, za razliku od nekih tema koje su vrlo pomno proučavane, iščitava se da je pitanje srama u kontekstu ili opoziciji paradigme krivnje, unutar povijesno-socijalno-kulturalnoga konteksta zanemarena tema. Polazeći od termina „produktivnog srama“ koji je prvi predložio Paul Gilroy, Milevska je okupila respektabilne autorice i autore – povjesničare umjetnosti, teoretičare, umjetnike i umjetničke kolektive (Tal Adler, Eva Blimlinger, Andrea B. Braidt, Jasmina Cibic, Das Kollektiv, Zsuzsi Flohr, Eduard Freudmann, Tímea Junghaus, Jakob Krameritsch, Jean-Paul Martinon, Helge Mooshammer, Peter Mörtenböck, Trevor Ngwane, Karin Schneider, Primrose Sonti, Gayatri Chakravorty Spivak, Working Group Four Faces of Omarska) i potaknula ih da analiziraju danu paradigmu iz različitih teorijskih pozicija i s različitim konceptima. Glavno pitanje koje se provlači kroz sve tekstove jest kako sram i djelovanje mogu biti

povezani te na koji način u tom odnosu treba promišljati o teškom pitanju i temi pomirenja i oprosta.

On Productive Shame, Reconciliation and Agency potiče jedinstveni multidisciplinarni pristup i istraživanje utjecaja srama na oprost i pomirenje te njegova odnosa u kontekstu spram žrtve nad kojom je počinjen zločin. Knjiga se temelji na kompleksnim pitanjima (Milevska kao polazište uzima teze Paula Gilroya o „paralizirajućoj krivnji“) koja se bave prihvaćanjem teške kolonijalne i imperijalne prošlosti: Kako se netko može nositi s osobnim i kolektivnim sjećanjima o „paralizirajućoj krivnji“ nakon strašnih okrutnosti i genocida? Kako se ta negativna iskustva mogu pretvoriti u „produktivnu sramotu“ ne samo počinitelja nego žrtve i svjedoka? Ujedno ona nastoji osporiti samo i isključivo ontološko razumijevanje srama i njegovu psihoanalitičku interpretaciju koja se temelji na osobnom traumatičnom iskustvu povezanom s povredom, gubitkom i potiskivanjem sjećanja.

Ova knjiga stoga govori o sramu s komparativnim teorijskim, umjetničkim i kulturnim pristupom prema geopolitičkom kontekstu nevolja/neprilika i događanja u kontekstu kolektivnih sjećanja i prošlosti koja je otkrivena u nedavnim ideološki potaknutim promjenama u povijesti Drugog svjetskog rata i ostalih razdoblja koja su slijedila. Osvrćući se na Drugi svjetski rat, holokaust i nacizam, Suzana Milevska, u kontekstu srama kao posrednika prema pomirbi i oprost, u uvodnom se dijelu, među ostalim, referira i navodi Prima Levija, Giorgia Agambena i Gillesa Deleuzea, koji su se u svojim relevantnim opusima reflektirali na relaciju između srama i žrtve, pokušavajući objasniti poricanje i zaborav u kontekstu žrtava koje su nakon iskustva koncentracijskih logora nacističkog režima osjećale sram jer su preživjele. Tako je počinjeni zločin Drugoga postao osobna krivnja i sram preživjeloga.

U tom kontekstu autorica naglašava da prije nego što uopće počnemo razmišljati o pomirenju, trebalo bi se pomiriti s prošlošću konceptualizacijom srama, oprosta i solidarnosti. Umjesto da se slijepo držimo problematičnih analogija različitih žrtava i genocida, memorija srama koja

dolazi iz različitih izvora/smjerova na nivou prisjećanja i sjećanja mogla bi nas dovesti bliže Gilroyevu terminu „produktivnog srama“.

Putem zbira eseja, diskusija i intervjua knjiga govori o povezivanju prošlosti i različitih struktura koje se nalaze iza kulturno konstruiranog srama povezanog s rasom i rasizmom, antisemitizmom, *antiromizmom* i *queerom* kroz različite discipline i teorije (npr. u filozofiji, umjetnosti, povijesti umjetnosti, vizualnoj kulturi, arhitekturi, kustoskoj praksi, postkolonijalnoj teoriji, rodnim studijima i *queer* teorijama). Većina pisaca i umjetnika koji su sudjelovali u nastajanju ove knjige nisu samo kritizirali nego su se ujedno nastojali odmaknuti od ustaljenih pravila i protokola srama te iskoristiti sram u suprotnom smjeru, protiv rasizma i srama usmjerenog ka performativnosti, sudjelovanju i solidarnosti, kao snažnu strategiju za postizanje tih ciljeva.

Knjiga pruža uvid u analizu raznolikih studija i umjetničkih projekata koji primjenjuju određene istraživačke metode kao prakse što osnažuju proces pretvaranja srama u produktivni učinak.

Sadržajno je knjiga koncipirana u četiri tematske cjeline, unutar kojih se, različitim pristupima, kontekstualizira pojam srama, krivnje i memorije. Veliko sivo područje koje obuhvaća negativnu krivnju, kao nešto duboko skriveno i potisnuto, te pozitivnu i produktivnu krivnju, koja čeka puno dublju interpretaciju, te pitanje kako se krivnja, sram i ponos isprepleću i proturječe na razini subjektivnosti i kolektivnosti, još nisu dovoljno istražena područja. Iz navedenog urednica smatra da su nove strategije prijeko potrebne u svrhu suočavanja sa strahom od uzvišenog političkog autoriteta i njegove moći da potakne negativnost i fragmentaciju sjećanja iz bilo kojeg ideološkog razloga.

Prvo poglavlje referira se na unutarnju kontradikciju srama, između razumijevanja krivnje i srama kao ontološke subjektivnosti s jedne strane te važnosti i potencijala produktivnog srama s druge strane, u kontekstu koji produktivni sram potiče na odgovornost, a ne na stanje

paralize. Drugo poglavlje (*Postkolonijalna melankolija: protokoli, utjecaji i efekti srama*) sugerira da se, umjesto da se čvrsto držimo melankolije i napetosti između gubitka, mira i pravde, fokusira na različitosti između prisjećanja i memorije te na potrebu prihvaćanja prošlosti i važnosti da se krene naprijed. Te teme obrađene su s pomoću kritičke povijesti i teorijskih argumenata postkolonijalnih i dekolonijalnih teorija. Pritom bih istaknula tekst Gayatri Chakravorty Spivak *Making Visible*, u kojem se autorica referira na izložbu *Roma Protocol* iako vrlo rijetko piše o izložbama i vizualnoj umjetnosti. Autorica progovara o povezanosti koju vidi između svojeg ranijeg teksta *Mogu li podčinjeni (subaltern) govoriti?*, svojeg indijskoga kulturalnog podrijetla i podčinjenog stanja europskih Roma. U svojem tekstu Spivak se osvrnula na teme reprezentacije, vidljivosti i podčinjenosti te „protokole“ srama holokausta, kao i prepletanje između rodnih tema i etničkih emancipacija u kontekstu europskih imigracija i izbjegličkih politika. Treće poglavlje usmjereno je na relacije između imenovanja i posramljivanja u kontekstu osobnih i povijesnih memorija. Ovo poglavlje istražuje kontradikciju zaborava i brisanja traumatičnih i sramnih sjećanja preimenovanjem s jedne strane te potencijalom različitih strategija preimenovanja za priznavanje loših događaja iz prošlosti s druge.

Četvrto poglavlje posvećeno je prezentaciji istraživačkih metodologija koje se bave spomenicima, memorijalnim centrima i teorijskim razmišljanjima o našoj prošlosti.

Kao što je i sama urednica naglasila, ova knjiga pokušava povući tanku liniju između srama kao osobnog i srama kao kolektivnog iskustva, između razumijevanja srama kao nečeg uznemirujućeg i negativnog te razumijevanja srama kao prvoga koraka prema traumatičnom gubitku i počinjenim nepravilnostima iz prošlosti. U tom kontekstu sram postaje korak prema pomirbi, oprost i posredovanje prema promjeni te preuzima ulogu sprječavanja ponovnog pojavljivanja institucionalnih struktura, obrazaca i događaja koji su odgovorni i konstitutivni za rasizam, genocid i druga razarajuća djelovanja. Uloga umjetnosti, poglavito performativne i participatorne istraživačke

umjetničke prakse, donosi nove potencijale, potičući takvo posredništvo.

Knjiga *Productive Shame, Reconciliation and Agency* pruža uvid u vrlo važna pitanja i osobnih odgovornosti pojedinca u razumijevanju prošlosti i kreiranju sadašnjosti, kao i odgovornost i važnost umjetničkog čina u razumijevanju vrlo složenih tema i kontekstualizaciji prošlih povijesnih zbivanja koja se reflektiraju na suvremena zbivanja u kontekstu geopolitičkih promjena. Svjesnost o sramu, pomirbi i posredništvu prema promjenama zadaća je i odgovornost svakoga od nas.

ROD I NACIONALIZAM KROZ KULTURNO ZAMIŠLJANJE (NE)MAJKE

Uz knjigu Ksenije Vidmar Horvat, *Imaginarna majka, Rod i nacionalizam u kulturi 20. stoljeća*, Sandorf, Zagreb, 2017., 245 str.

Anita Dremel

Imaginarna majka, u slovenskom izvorniku *Zamišljena mati*, doprinos je istraživanju kulturnih reprezentacija majčinstva poredbom socijalističke i kapitalističke kulture 20. stoljeća. Analiza otkriva kompleksnost i nerijetku paradoksalnost različitih ideoloških utilizacija veze roda i nacionalizma putem različitih načina zamišljanja majke. Ovo komparativno kulturno i povijesno-sociološko istraživanje ljubljanske sociologinje kulture već u samom naslovu, a tako je i u cijeloj knjizi, njeguje i naglašava mjesto mašte. Tako se ovaj prilog prepoznaje kao vježba iz sociološke imaginacije¹ – ona je trajni zadatak promišljanja sprege mikro i makro razine u onome kako se kulturni i ideološki supstrat reproducira u našim osobnim životima, kako nam sustav teče venama. Autorica pri tome ideološko ovdje manje misli u klasičnom marksističkom smislu lažne svijesti, a više u smislu veberovske i fukoovske tradicije koja bolno prepoznaje teškoće nadilaženja struktura koje reproduciraju čak i naše najintimnije žudnje, koje upozoravaju na problem hegemonijskog prihvaćanja jarma kao sretne ovisnosti. Osobno me među ostalim taj aspekt privukao knjizi i kao sociologinju i kao majku. Nije me s jedne strane zaobišao doživljaj mitološkog utemeljenja majčinstva kao prostora velike osobne sreće i ispunjenja, no istovremeno mi je s druge strane bila providna represivna patrijarhalna potka normativne matrice očekivanja od dobre majke koja se

potentno naslanjala na svoje Drugo – na to, naime, da se isklizne u *nemajku*.

Trop sociološkog imaginiranja kritički je zadatak i metodološki napatuk koji se na nimalo nevažne načine utemeljuje u novokantovskom upozorenju da nema promatranja koje bi bilo neutralno ni očiju koje bi bile nevine. Uvijek promatramo unutar kodova narativnog imaginiranja, okvira disciplinane selekcije, konceptualizacije i operacionalizacije tema istraživanja i ostalih kognitivnih vještina te inteligibilnih načina svjetotvorstva. Sama svijest o osuđenosti na parcijalnost u isto vrijeme porobljava i oslobađa: iako, naime, nagoviješta da se univerzalnog suda o jedinstvenome iskustvu, u ovom slučaju neke zamišljene majke, neće naći, ona epistemološki oslobađa od tradicionalne koncepcije univerzalne objektivnosti te provida da je idealno tipski kudikamo objektivnije razotkrivati konkretnu smještenost subjekta znanstvenog iskaza. Ovdje je, naravno, važna napomena na tragu Geertza² da je etnografsko pisanje uvijek prožeto subjektom etnografom koji bilježenjem stvarnosti već poseže u nju i oblikuje svijest o samom etnografiziranom subjektu.

¹ Mills, C. W. 1959. *The Sociological Imagination*. NY: OUP.

² Geertz, C. 2010. *Antropolog kao pisac*. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug.

Takva se istraživačka intervencija teorijski legitimira među ostalim u činjenici odsutnosti teme roda iz takozvanih klasičnih socioloških promišljanja nacije. S druge strane, povijesno se utemeljenje nalazi u činjenici izrazito velike kompleksnosti pojavnih oblika i ideoloških utilizacija te versatilnih reprezentacija društvene uloge majčinstva – dakle, imaginiranja majke – ovdje u ženskim časopisima, službenim političkim ideologijama i znanstvenim diskursima. Na oba se spomenuta zadatka – teorijski i povijesni – u ovoj knjizi pokušava odgovoriti tako da se s jedne strane analizira mitološko utemeljenje majčinstva, a s druge se nudi uvid u etnografije (uglavnom medijske) majčinstva u poslijeratnom socijalističkom i američkom kapitalističkom kontekstu te tranzicijskom slovenskom kontekstu. Takav pristup zastupa interese takozvane feminističke epistemologije te ima i etičko-političku dimenziju s obzirom na nadu u ulog prema emancipaciji čovjeka kao čovjeka.

Studija je podijeljena u dva dijela: prvi je *Transverzale majčinstva* s 4 potpoglavlja, o partizanskim majkama, zapadnim američkim majkama, postsocijalističkim majkama i, konačno, kćerima postsocijalizma, a drugi *Rodni nacionalizam i nacionalizam roda* s još 4 poglavlja, o Slovenki godine, sjećanjima na majke, mami Jelki i Jovanki Budisavljević Broz.

Ksenija Vidmar Horvat koristi mnoge relevantne istraživačke doprinose, primjerice o zatvaranju žene u mitologiju majčinstva,³ majčinstvu kao poziciji komfora i nostalgične

ugode koja je udaljena od stvarnosti i predstavlja prostor brojnih kontradikcija⁴ ili o ženama kao biološkim, kulturnim i simboličkim reproduktoricama nacije.⁵ Koristi i analize koje javne reprezentacije majčinstva vide samo kao načine zatvaranja žena u privatnost te tvrde da je majčinstvo za modernu ženu jedini oblik osnaženja koji joj je priznat⁶ i još mnoge druge. Vidmar Horvat ne propušta smjestiti i doprinose o odnosu socijalizma i ženskog pitanja. Navodi tako upozorenja Žarane Papić⁷ da su sve postsocijalističke države unatoč različitim stupnju etničkog nasilja u renacionalizaciji kolektivnoga tijela strateški počele zloupotrebljavati prava koje je socijalizam dodijelio ženama zbog ideološkog odmaka od socijalizma i pisanja njegove povijesti u ključu tzv. demokratskog nadilaženja. Isto tako koristi i rad Renate Salecl⁸ koja naglašava da iako su u socijalizmu žene udarnice i samoodređuju se naspram zapadne žene time što intenzivnije sudjeluju u javnome prostoru (posebno 1950-ih godina), paralelno postoji nepovjerenje prema ženi zbog uloge odgoja socijalističke mladeži i osjećaj da joj taj zadatak ne može biti prepušten bez kontrole – a paradoksalno se istovremeno po patrijarhalnom modelu sentimentalno glorificira žene. Što se tiče autorica koje su se bavile analizama ženskih časopisa, valja istaknuti Marjorie Ferguson,⁹ koja o ženskim časopisima govori kao o zamjenskoj sestri, te primjerice Ellen McCracken¹⁰ s uvidima o tzv. liberalnim časopisima koji su artikulirali majčinstvo kao vječnu žensku sudbinu. Što se tiče studija nacije, ne može se Vidmar Horvat ne osvrnuti na

³ Ehrenreich, B. i English, D. 1978. *For Her Own Good: 150 Years of Expert Advice to Women*. New York: Anchor Press.

⁴ Doane, M. A. 1987. „The Moving Image: Pathos and the Maternal“. U: *The Desire to Desire: Women's Film of the 1940s*. Bloomington: Indiana University Press, 70–95.

⁵ Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage.

⁶ Destovnik, I. 2002. *Moć šibkih: Ženske v času kmečkoga gospodarjenja*. Celovec: Drava.

⁷ Papić, Ž. 1999. „Women in Serbia: Postcommunism, War and National Mutations“. U: *Gender Politics in the Western Balkans: Women and Society in Yugoslavia and the Yugoslav Successor States* (ur. Ramet, Sabrina P.). Pennsylvania: Penn State University Press, 153–170.

⁸ Salecl, R. 1993. *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*. London: Routledge.

⁹ Ferguson, M. 1985. *Forever Feminine: Women's Magazines and the Cult of Femininity*. London: Gower.

¹⁰ McCracken, E. 1993. *Decoding Women's Magazines: From Mademoiselle to Ms*. London: Macmillan.

Anthonyja Smitha te Benedicta Andersona, ali i kritiku Julie Skurski¹¹ da Anderson, primjerice, ignorira činjenicu utemeljiteljskog isključivanja žene iz nacionalnog bratstva. Sve reference koje Vidmar Horvat koristi služe joj da ukaže na rodnu sljepoću teorija nacije e kako bi potom analizirala itekako bremenitu ispisanost nacionalne reprodukcije u rodnom ključu. Odatle upozorava i na strateške zadatke feminističke kritike sociologije nacionalizma: analizirati rodni plan muških teorija, isticati povijesnu vidljivost žena i aktivnu ulogu u kulturnom i političkom oblikovanju nacije te upozoriti na strukture rasne, etničke i staleške moći koje *zapadni* feminizam previđa.¹²

U metodološkim opaskama oko korištenja ženskih časopisa autorica govori o medijskim etnografijama i tisku kao onom koji ne samo bilježi nego i kreira određenu sliku (pa može biti dio ideološkog aparata), napominje da ženski časopisi sugeriraju poseban ženski svijet kao društvenu fikciju gdje su žene lišene drugih kategorija i staleža ili da ženski časopisi artikuliraju svijet usredotočen na ženu – pa postoji rizik upadanja u klopku da se esencijalizira i sudjeluje u diskursu koji kulturne reprezentacije upisuje u žensku psihologiju i suoblikuje diskurs o majčinstvu kao prirodnom poslanju. No, ipak otvara mogućnost demokratičnijeg čitanja ženske popularne kulture zbog upisivanja mogućih alteriteta u narativne rascjepe, što počiva na izbjegavanju vizije utjecaja popularnoga kulturnog imaginarija na način hipodermične igle (strukturno ili diskurzivno determinirano) te ostavlja mogućnost za živu akciju. Tretira, dakle, čitanje ženskih časopisa kao otvaranje pogleda u ženske majčinske priče koje svjedoče o nekoj mogućnosti, „skromnoj i ne potpuno artikulirano ali ipak“ – jer upravo ta „forma izmišljena za pribavljanje uloga nježnijem spolu služi kao arhiv ispunjen majčinskim glasom koji je proizvodio napetost za vladajuće mitove majčinstva“.¹³ Osim, dakle, analize imaginativnih procesa pri stvaranju mitologija majčinstva, autorica otvara pitanje mogućnosti vlastitog zamišljanja sebe kao majke ili majke uopće – može li, naime, majka misliti sebe ili misliti na sebe. Kritički dužno i teorijski nimalo naivno upozorava da je takva formulacija već pojmovno nemoguća i besmislena jer je majka uvijek majka za dijete – a to je posebno važna

napomena u modernom kontekstu naglaska stavljenog na dijete i intervencije stručnog diskursa od kojeg žena treba naučiti kako biti dobra majka – pa paradoksalno gubi navlastito majčinstvo na određen način.

Autorica razlikuje nekoliko tipova majki, partizansku socijalističku majku, romantiziranu poslijeratnu američku domaćicu, zatim kroz uvođenje interseksijske svijesti naglašava ulogu staleža i informira se postkolonijalnom kritikom te prepoznaje herojsku majku (crnkinja Helen Matthews koja ostaje bez ruke liječničkom pogreškom i Elka Strojan, tj. mama Jelka u slovenskom kontekstu), melodramatičnu majku, majku imigrantkinju i virtualnu majku s posebnim osvrtom na Aleksandrinke u Egiptu te pitanje transnacionalnih majki. Zaključit će da je ista sudbina Istoka i Zapada po pitanju reproduktivne uloge žene. U svim je reprezentacijama majčinstvo obilježeno prividom ženskog prirodnog poslanja i duga naciji. Na kraju se čak pokazuje da ni transnacionalne majke imigrantkinje, koje predstavljaju uvezenu majčinsku brigu, ne ugrožavaju simboličke i kulturne granice nacije – nego su upravo u službi njezine reprodukcije. U svim je, dakle, reprezentacijama u većoj ili manjoj mjeri zapravo zamjetna fantazmagorija majčinstva u ključu ideološkog imaginiranja prošlosti i budućnosti.

¹¹ Skurski, J. 1996. „The Decline of the Nation State“. U: *Becoming National: A Reader* (ur. Eley, Geoff i Suny, Ronald Grigor). New York i Oxford: Oxford University Press, 371–401.

¹² Vidmar Horvat, K. 2017. *Imaginarna majka*. Zagreb: Sandorf, 24.

¹³ Ibid., 42.

ICONES NOVAE MATRES: SUVREMENOM UMJETNIČKOM KONTRAREVOLUCIJOM PROTIV BDIJENJA NAD MATERNICAMA

U povodu otvorenja izložbe *Žena – trudnica – majka: zelene sfere i nekropolitike*, Galerija Vladimir Bužančić, Zagreb, 19. rujna – 13. listopada 2017.

Leopold Rupnik

U trenutačnoj političkoj klimi u kojoj se potiče zatiranje osnovnoga ljudskog dostojanstva žena i u kojoj se provode konzervativne biopolitičke mjere kontrole ženskih tijela nauštrb njihove dobrobiti, izložba *Žena – trudnica – majka: zelene sfere i nekropolitike* hrvatskom je društvu (ali i šire) nužna žarišna točka otpora bujici profašističkih društvenih mijena jer iznosi ključne premise – da tijelo žene nije mjesto za apologetiku patrijarhalnih politika te da su ženska tijela vlastite domene kojima se ne pristupa neautorizirano. Izložbu se prije svega treba promatrati i kao kontraakciju koja svojom oštricom eviscerira strukturno nasilje *pro-life* i „uimeobiteljaških“ organizacija čiju propagandnu taktiku nastoji pokazati malicioznom za žene te svojim umjetničkim intervencijama u galerijskom prostoru nastoji argumentirano ukazati na potrebe žena koje se nalaze na intersekciji identiteta majki i trudnica. Ujedno, problemska izložba ne dotiče se samo kritike izvrnutih društvenih normi i kapitalističkog profitiranja na pravnom ograničavanju reproduktivnih prava žena nego se izložba može sagledati i kao svojevrsan ritual plodnosti žena i slavlje ženskoga koje se odmiče od neoliberalnoga *girl power* i ustoličenih rodni definicija i drugih rodni klopki te teži prikazivanju pluralizma ženstvenosti i kulture žena u svim svojim fizičkim i misaonim manifestacijama. Izložbom se pogađa u srž javnih faličkih procesija kapitalističkih organa koji zajednicu oblaćuju mizoginom retorikom želeći pritom

istup žena u javnost prikazati histeričnim i nelegitimnim, a ne revolucionarnim i moćnim, kakvim on jest.

Krećući se izložbenim prostorom Centra za kulturu Novi Zagreb, gdje se 19. rujna održalo službeno otvorenje izložbe idejnih začetnica Suzane Marjanić (autorica teksta u katalogu) i Anite Zlomislčić (kustosica), prostor je poprimio liminalnost koju Carol Duncan opisuje u svojoj teorijskoj knjizi *Museum as Ritual* gdje izložbene prostore uspoređuje s onim hramskima jer dokidaju sve forme socijalne stratifikacije i reafirmiraju jednak kodeks komunikacije u prostoru. Prohodnost Centra za kulturu Novi Zagreb i unutrašnja forma arhitektonskoga kompleksa zaista su se činili svetim mjestom gdje je naizgled samo žamor ljudskih glasova prekidao ritualnu procesiju obilaska pojedinačnih umjetničkih djela, a nije ni slučajnost da su se izloženi radovi doimali kao dio liturgijskog namještaja nekog ranosrednjovjekovnoga ženskoga kulta. Lako je izložbom ostati u ekstazi kao, primjerice, kada obilazimo izložbene primjerke i ispred sebe vidimo predimenzionirani fotokolaž, ambijent Vlaste Delimar (*Trudnoća*, 1988) u visokom stadiju trudnoće čiji je rad kao na postamentu oltara izvješten u prostoru te upravo takvom morfologijom podsjeća na oltare štovanih marijanskih kultova. Svojom fotodokumentacijom trudnoće, Vlasta Delimar deaktivirala je muški pogled željnoga vizualnog užitka kroz njezino tijelo kao medija i samu je sebe postavila u hiperseksualiziranu

trudničku pozu sličnu mezopotamskoj boginji ljubavi, rata i plodnosti Inanne koja svojim nimalo pasivnim pogledom i trudničkim oblinama promatračima/icama signalizira svoj autoritet. Ulazeći u taj oltarni prostor, za koji sam si dao tu slobodu da mu pripišem taj naziv, ostajemo pri ritualnom činu koji prilikom sudjelovanja u liturgijskoj procesiji traži finalno primanje hostije i vina, a taj dio rituala možemo lako prepoznati u sličnom procesu feminističkoga čitanja ritualnosti – konzumacijom ljudskoga majčina mlijeka umjesto vina i hostije koje je za posjetitelje/ice pripremila Tajči Čekada u obliku svoje umjetničke akcije *EkoEko ljudsko mlijeko* iz 2017. godine. Proizvodnja mlijeka u četiri etape, usporedno s proizvodnjom i posvećivanjem hostija i vina u ovoj feminističkoj interpretaciji svetog prostora, praćena je dokumentarnim videouratkom kojim se propituje majčinstvo kroz antispecističko gledište i postavlja pitanje uspostave dihotomije gađenja i sladokusnosti te neetičnosti u odabiru konzumacije ljudskog i životinjskog mlijeka. Navigirajući pritom prizemnim izložbenim prostorom, lako nam u oči upadaju i tonde Ines Matijević Cakić pod skupnim nazivom *Matriksijalne priče* (2014) koje u prostoru djeluju kao mozaici što svojim ikonografskim programom dopunjuju ciklus majčinskih tema i prikazuju majčinstvo kao kontinuiran slijed prikaza procesa i ritualnosti majčinstva i trudnoće, performativnosti trudnoće i majčinstva. Pri tome njezini radovi djeluju, uzimajući u obzir teoreme Ettinger, kao svojevrsna matrica preko koje svoje subjektivno stanje u ulozi trudnice i majke te njenih čeznuća u toj ulozi prenosi na publiku kako bi procesirala svoje stanje, validirala svoje osjećaje i prenijela svoje misaone procese u dijalog s publikom. Paralelno uz Ines Matijević Cakić prostorno se u njezinim radovima ogleda i rad Nives Kavurić-Kurtović (*Prebujalo bivanje*, 1979), koji se pak reflektira u pitanjima performativnosti žene i ženske tjelesnosti, gdje se u umjetničnu radu nazire androgino biće nabreklih ekstremiteta i abdomena nalik na plodonosnu willendorfsku Veneru koje ujedno nosi odlike tradicionalne ženstvenosti, a s druge strane tradicionalan prikaz ženskoga tijela negira amebalnim tijelom postavljajući uopće pitanje fizionomije žene i rodnog esencijalizma kao nečeg što vrijedi univerzalno za sva ženska tijela.

Slijedeći dugotrajnu europsku tradiciju postavljanja vitraja na crkvama koji šarolikom igrom svjetlosnih snopova dočaravaju magičnost, svetost i ljepotu interijera, radove Xene L. Županić (*GreenX*, 2011., *Il risveglio di Mary*, *Il Sogno di Mary*, 2010., *Il sonno di Mary*, 2015., *Živo-Tinja*, 2013., *Autoportret*, 1982., dvije polaroidne fotografije „porođene za vrijeme rađanja“ i ulomci iz autoričine knjige *Yztok Zapada*, 2014) možemo kroz tu prizmu promatrati kao presijavanje majčinskih tema u prostoru u svrhu (de)estetizacije majčinstva i izvođenja trudnoće, gdje majčinstvo i majčinsko tijelo ne poprimaju oblik visokoestetiziranih i normiranih prototipa tijela, nego se u tonu biblijske Apokalipse prikazuje ono (nat)prirodno i vještačko u majci i njezinu činu rađanja i bivanja stvoriteljicom života umjetničnim prikazima mračnih zakutaka rituala trudnoće. Opća je ritualna praksa Katoličke crkve i ispovijedanje svojih zemaljskih grijeha te pokora, a u radu Martine Križanić (*Kabina za presvlačenje*, 2017) vidi se feministička inverzija takve prakse. Ispovijedanje i pokoru obavlja sama umjetnica, a ne korisnici/ce „ispovjedne“ kabine, u kojoj, u kombinaciji sa svojim portretima i postavljenim *ready-made* predmetima, umjetnica propituje suštinske dvojbe u izvođenju majčinstva te se bavi svojevrsnom potragom za idealom savršene majke, koji raskrinkava kao toksičnu praksu u kojoj društvo daje privolu ženi da se identificira s ulogom majke samo ako odgovara pasivizirajućim patrijarhalnim postulatima. Misionarski pohodi uspješnost su pronalazili u opismenjavanju stanovništva učenjem svetih knjiga pa je taj čin feminističkog opismenjavanja preuzela Ana Uzelac svojim magistarskim radom *Melankolija maternice* iz 2015. godine. Baš poput svetih knjiga, ilustriran rad umjetnice na postolju podsjeća na svete sakramentarije samostana u kojima bilježi svoje vizije poput onih srednjovjekovnih Hildegard(e) iz Bingena. U knjizi tumači svoja iskustva na intersekciji majčinstva i trudnoće, gdje u kontrastu sa štetnim povijesnim društvenim praksama zabilježenim u ondašnjim skriptarnicama navodi iskonske greške današnjih medicinara u tretmanu majki i trudnica te na neki način svoj rad ovjekovječuje kao suvremeni sakramentarij trudnica i majki. Na svom oratorskom debiju pred posjetiteljima/icama izložbe, umjetnica je i usmenom

predajom o temi opstetričkog nasilja osvijestila nazočne o guranju majki i trudnica te njihovih potreba u prvi plan društva jer se i u današnje vrijeme, uz uznapredovalo medicinsko znanje, lome koplja na zdravstvenoj skrbi žena, koje su u vizuri kapitalističkog društva ništa drugo doli inkubatori za svježju, jeftinu radnu snagu.

Povodeći se za procesijom ljudi s prizemlja na prvi kat Galerije „Vladimir Bužančić“, u fokusu posjetitelja/ica prilikom ulaska u prostoriju bile su projekcije videoradova Lene Šimić, Ivane Popović i Milijane Babić, koje bismo tek mogli/e tumačiti kao svetačke vizije i (ne)sвето trojstvo sadašnjosti, nadolazeće sadašnjosti i skore distopijske sadašnjosti koje su se manifestirale u prostoru. Dok se Ivana Popović u svojem filmu *Urbane dojilje* (2005) putem svojih modnih kreacija kao angažirana autorica bavi problematiziranjem javnog mnijenja koje nevoljko prihvaća prirodnost javnog dojenja djece, fetišizirajući tijelo žene kao objekt muškog zadovoljstva i manifestacije muškog poroka tijekom dojenja, rad Lene Šimić pod nazivom *Tko želi još jedno dijete?* (2017) naglasak stavlja na neoliberalne politike što se primiču polako i krišom. U njemu umjetnica dokumentira proces svoga majčinstva u razdoblju od dviju godina i promjene koje uviđa na svemu tijelu te prava koja ona ostvaruje bivanjem majkom. Odluku o svojoj reproduktivnosti i nemogućnosti ostvarivanja tjelesne autonomije zbog politike predstavlja putem naivnosti replika vlastite djece koja žele prinovu u obitelji, reflektirajući pritom u njihovim odgovorima nezahvalnu obiteljsku politiku koju provodi država. Umjetničku akciju *7 dana za ženu* iz 2016. godine pod palicom Milijane Babić najbolje je okarakterizirati kao „duh skore distopijske sadašnjosti“, podsjećajući se pritom na nedavno ekraniziranu *Sluškinjinu priču* Margaret Atwood gdje žene gube svaki oblik kontrole nad svojom reproduktivnošću i postaju konkubinama šačice društvene elite u budućnosti koja se danas čini bližom nego što mislimo. Kao odgovor na ginekofobiju inicijative „40 dana za život“ prema ženama koje žele zadržati stečena prava nad svojim reproduktivnim mogućnostima, umjetničin rad, poprimajući oblik protesta ispred javnih institucija i bolnica, osvještava publiku o fragilnosti čeličnih ruku

pravosuđa koja svoj obraz okreću vladajućoj ideologiji zbog čega životi i prava žena i dalje vise o tankoj niti, nervozno iščekujući hoće li se dogoditi preokret u korist dominantne teokracije. Snebivanje nad sadašnjim neprilikama žena i trudnica razbijaju radovi Vlaste Žanić (*Maraške*, 2012) koji svoju interpretaciju mogu pronaći u poredbi njezine fotodokumentacije performansa kao relikvije majčinstva i trudnoće. Svoje tijelo ona predstavlja kao totemistički supstitut za patničko tijelo majke koje je prošlo kroz pasiju majčinstva i trudnoće, dajući novu interpretaciju Isusovoj pasiji gdje se umjetnica svojim ranjanim tijelom predstavlja martiricom svojeg potomstva, pokazujući da je put majke i trudnice katkad i okrunjen trnjem. Neizostavan dio postava jednočinka je Vladimira Dodiga Trokuta i njegove suradnice Branke Prša te suradnika Darka Schneidera koja poput svjetovnih, trubadurskih zabava zatvara posjet careva religijskim procesijama. U istom trubadurskom tonu, jednočinka *Atributivna participacija: nebesko vjenčanje crvene i plave* iz 1988. godine pretvara se u igrokaz dualnosti roda i duhovitosti dualnosti roda, ali i njihovu kritiku – performativnost muškog i ženskog, jedne te iste strane novčića čije se bivanje muškog i ženskog odvija kroz banalnu nomenklaturu te čiji se zajednički nazivnik u postojanju binarnosti i oprečnosti tih binarnosti anulira androginošću. Trubadurskim radostima performativnosti roda, majčinstva i trudnoće priključuju se naposljetku i punk bend Srbi, kojega je članica i sâma umjetnica Martina Križanić. U tonu *punk revivala* pridružuje im se i Branko Kostelnik koji svoj doprinos o majčinstvu izražava punktiranjem tema majki u rock glazbi. Kako bi se radoznaloj publici približile i etnološke činjenice o trudnoći i porodu, predavanje *Etnografija trudnoće i poroda: priroda, kultura, mitovi i prakse* Željke Jelavić svojevrstan je katekumenat za neupućene jer u obilju tema trudnoće i poroda predstavlja logičan povijesni presjek majčinstva i porođajnih praksi sve do današnjeg doba, revitalizirajući porođaj kao nešto prirodno i nepatološko.

Treća

Časopis Centra za ženske studije Zagreb
br. 1-2, vol. XIX, 2017.
ISSN: 1331-7237

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

Za izdavača / For the publisher
Nataša Medved

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

Fotografija na naslovnici je rad umjetnice Sanje Iveković „Lady Rosa of Luxembourg”.
Zahvaljujemo umjetnici na ustupanju.

Lektura / Language editing
Patricia Lucija Tomasović

Prijelom / Layout
Susan Jakopec

Naklada / Print run
200

Tisak / Printed by
Printera Grupa d.o.o., Sveta Nedelja

Tiskanje ovog broja financijski su omogućili:



Ministarstvo kulture
Republike Hrvatske



Grad Zagreb



The Rachael and Ben
Vaughan Foundation