

MA
RK
SIZ
AM
US
VE
TU

Studije o ženi
i ženski pokret

Ida Magli
Kulturne funkcije
žene

Silvia Bovenschen
Imaginarna
ženstvenost

broj

8.9

1981.

MARKSIZAM U SVETU, časopis prevoda iz strane periodike i knjiga.

Uređivački odbor

Nijaz Dizdarević (*predsednik*), David Atlagić (*glavni i odgovorni urednik*), Vladimir Bovan, Ivan Cifrić, Nikola Čingo, Zvonimir Damjanović, Ali Dida, Kiro Hadži Vasilev, Milan Kučan, Milan Mali, Simo Nenezović, Miloš Nikolić, Najdan Pašić, Ivan Perić, Olga Perović, Vojo Rakić, [Budislav Šoškić], August Vrtar, Janez Zahrastnik

Redakcija

David Atlagić, Petre Georgievski, Ukšin Hoti, Ivan Hvala, dr Miroslav Pečujlić, Ivan Salečić, dr Vanja Sutlić, dr Arif Tanović

Kolegijum stalnih saradnika

Dr Mihailo Crnobrnja, Vladimir Gligorov, Damir Grubiša, Ivan Iveković, Pavle Jovanović, Dejan Kuzmanović, Mitar Miljanović, Aljoša Mimica, dr Ljubomir Paligorić, dr Đorđe Popov, dr Hasan Sušić, Slavoj Žižek

Glavni i odgovorni urednik

Miloš Nikolić

Urednik

Ljiljana Vuletić

Izbor sačinila

Rada Iveković

Sekretar Redakcije

Stanislava Petrović

Oprema i tehničko uređenje

Vladana Mrkonja

Korektura

Ljubiša Vujošević

Izdavač: NIRO „Komunist“, Izdavački centar „Komunist“, Trg Marksa i Engelsa 11, 11000 Beograd, Tel. 334—189.

Časopis izlazi mesečno. Cena pojedinom primerku 60 dinara. Dvo-broj 90 dinara. Godišnja pretplata: 540 din. — za inostranstvo USA dol. 20. Žiro račun: 60801-603-15351-

Štampa: RO štamparija „Budućnost“, Šumadijska 12 — Novi Sad, 1981.

MA
RK
SIZ
AM
U | S
VE
TU

CASOPIS PREVODA IZ
STRANE PERIODIKE I
KNJIGA

GODINA VIII 1981.

BROJ 8-9

SADRŽAJ

STUDIJE O ŽENI I
ŽENSKI POKRET

Rada Iveković

STUDIJE O ŽENI I
ŽENSKI POKRET . . . 5

Luisa Abbà, Gabriella

Ferri, Giorgio

Lazzaretto, Elena Medi,

Silvia Motta

DANAS, KASTA . . . 49

Rosaria Manieri

ŽENA I ISTORIJSKE

SUPROTNOSTI GRA-

ĐANSKOG DRUŠTVA

KOD MARXA 63

Sheila Rowbotham

FEMINIZAM U RADI-

KALNOM I RANOM

SOCIJALISTIČKOM PO-

KRETU 91

Maria-Antonietta Macciacchi

ŽENSKA SEKSUAL-

NOST U FAŠISTIČKOJ

IDEOLOGIJI 100

Chiara Saraceno

PORODIČNO VREME I

ŽENSKI DISKONTI-

NUITET 102

Betty Friedan

SEKSUALNI SOLIPSI-

ZAM SIGMUNDA FEU-

DA 146

Kate Millett

TEORIJA POLITIKE

POLOVA 168

Haydee Birgin

ŽENA I RAVNOTEŽA

MOĆI 185

<i>Ida Magli</i> KULTURNE FUNKCI- JE ŽENE	205	<i>Ulrike Prokop</i> STVARNOST I ŽELJA	324
<i>Benoîte Groult</i> MRŽNJA PREMA P... .	228	<i>Silvia Bovenschen</i> IMAGINARNA ŽEN- STVENOST	349
<i>Claude Meillassoux</i> ODNOSI PROIZVOD- NJE I REPRODUKCIJE ŽIVOTA	244	<i>Casey Miller i Kate Swift</i> STA JE ŽENA?	389
<i>Marjorie J. Mbilinyi</i> TANZANIJSKA ŽENA: PROŠLOST I SADAŠ- NJOST	256	<i>Cassey Miller i Kate Swift</i> KO JE ČOVEK?	409
<i>Julia Kristeva</i> ZAKON O BRAKU (1950)	275	<i>Natalija Baranskaja</i> SEDMICA KAO I SVA- KA DRUGA	430
<i>Juliet Mitchell</i> POKRET ZA OSLOBO- ĐENJE ŽENA	300	<i>Luce Irigaray</i> OGLEDALO DRUGE ŽENE	443
		<i>Lydia Sklevicky</i> BIBLIOGRAFSKI PRI- LOG	487

studije o ženi
i ženski pokret

Rada Iveković

STUDIJE O ŽENI I ŽENSKI POKRET

Et si ton heure finit là où commence
la mienne, tel n'est pas mon plaisir, car
j'aime le partage là où tu veux le tout.

Luce Irigaray

Naznaka problema

U ovom tekstu, kao i u cijelom tematskom bloku, polazi se od uvjerenja da žensko pitanje postoji kao teorijski i praktičan problem.

Tekstovi ovdje sakupljeni pripadaju onoj literaturi koja se, na engleskom, već uobičajeno zove *Women Studies* (sintagma se ne može najbolje prevesti: ženske studije i/ili studije o ženama). Riječ je o interdisciplinarnim istraživanjima koja se tiču svih aspekata položaja žene u društvu (pa dakle i društva samoga), proizvodnji, prirodi, povijesti, kao i onima koja proučavaju tretiranje ovih problema u raznim znanostima i u praksi, a čija je osnovna orijentacija neofeministička (bez površne negativne konotacije ovog termina). Neofeminizmom nazivam novije ženske pokrete (od šezdesetih godina naovamo), zajedno sa njihovim teorijskim utemeljenjem; oni su redovno lijeve političke orijentacije. Ženske studije su prisutne na mnogim univerzitetima u SAD, Italiji, SR Njemačkoj, Francuskoj, Holandiji, u svojim raznim disciplinama, iako je za njihov znatan dio karakteristična jedna misaona, metodološka, jezička, programska iskošenost koja ih pokatkad čini teško uklopivim u stege akademske „teorije“ koja žene historijski i po definiciji isključuje i zato više nije operativna.

Svi znamo da žena nije u znatnijoj mjeri sudjelovala u historiji kao njen akter: uvijek je imala podređenu i kontroliranu ulogu. Historiju je bilježio onaj ko

je imao riječ, a uz nju i moć (i vlast), a to je, iz poznatih povijesnih razloga, bio muškarac. Bolje razumijevanje položaja žene danas — pa i bolje razumijevanje društva uopće — traži revalorizaciju i novu procjenu ženinog učešća u životu, kao i preispitivanje historije pojedinih znanosti. Većini nauka potpuno nedostaje cijeli jedan aspekt stvarnosti, onaj koji se tiče nevidljivog subjekta, žene.

Anticipirat ćemo nekoliko ključnih momenata i okolnosti neofeminizma:

1. On je nužno interklasistički, baš kao što su žene prisutne u svim društvenim klasama, imajući ipak neke zajedničke osobine: podređenost muškarcima vlastite klase. Nije teško pokazati netačnost tvrdnje da je riječ o pojavi srednjih-viših slojeva. Ovo zahtijeva objašnjenje odnosa prema klasnom pitanju, o čemu treba vidjeti tekst iz knjige *La coscienza di sfruttata* u prilogu. Žene se ne identificiraju sa svojom interesnom grupom (drugim ženama) budući da su odvojene, nemaju zajedničkog javnog prostora (što ga klasa ima u sferi rada). One se poistovjećuju svaka sa svojom porodicom, ostajući razdvojene, kroz lik glave porodice (muškarca) preko kojega — dakle posredno — dobivaju društveni status. Njihovo je otuđenje stoga dvostruko: posredno (preko muškarca) i neposredno (preko vlastitog rada).

2. U njegovim redovima vlada jedan istinski internacionalizam (isključiti negativnu konotaciju koju je ovaj termin, u drugim okolnostima, dobio posljednjih desetljeća) kao njegov sadržajan dio. Upravo činjenica da se žene rasprostiru kroz cijelo društvo, sve zemlje i sve klase, a svuda podređene muškarcima, jamči im zajedništvo specifično ženskih interesa.

3. Za njega je karakteristično čvrsto jedinstvo ili koheziona dijalektika između teorije i prakse već u pretpostavci, a ne kao slučajna okolnost: neofeminizma i nema ako ne u tom uvijek i lično motiviranom jedinstvu teorije i prakse. Doduše, to pretpostavlja slobodnije shvaćanje teorije. Pretpostavka je odustajanje od isključivosti i tiranije uma, logocentrizma i racionalnosti nad tjelesnošću i čuvstvenošću. Pretpostavka je i to da su i znanosti podložne povijesti, ideologiji i (patrijarhalnom) mentalitetu.

4. On je usmjeren na kapilarno (i iznutra) rušenje starih klasnih i patrijarhalnih društvenih, simboličkih i ostalih odnosa, rušenje duševnog poretka i izgradnju

novih, nazovimo ih komunističkim, u kojima bi čovjek (dakle i muškarac i žena) ostvario svoj totalitet i sve mogućnosti.

Geneza pitanja

Pregled misli o ženi koji slijedi ne može biti iscrpan, već samo egzemplaran. Središnja je tema ženskih studija i ženskog pokreta, konstantno, pitanje slobode, što je i osnovno pitanje svake filozofije.

Ono što čovjeka i čini čovjekom jest baš njegovo određenje prema tom problemu. Piše J. J. Rousseau na početku *Društvenog ugovora*: „Čovjek je rođen slobodan, a posvuda je u okovima. Misli da je gospodar drugih onaj koji nije od njih manje rob.” No, da li se ovo odnosi i na ženu? Načelno — da, iako je ovakva interpretacija dovedena u pitanje višestoljetnim „podrazumijevanjem” žena pod ljudski rod, a u stvari praksom njihove supsumpcije (i dakle podređivanja) pod „čovjeka” koji je u određenoj (patrijarhalnoj) podjeli rada i vlasti obilježavao zapravo muškarca. Na Rousseauovom se primjeru (a i na mnogim drugim) ovo može lako pokazati. *Po prirodi* čovjek je slobodan: neslobodnim ga čini društvena uvjetovanost, a privatno je vlasništvo izvor nejednakosti. Jedino se društvenim ugovorom i udruživanjem apstraktnih i izoliranih pojedinaca može sačuvati prirodna sloboda pomoću izraza *opće volje* koja predstavlja zbir individualnih volja. Opća je volja ključni činilac Rousseauove idealne građanske države. No da li u njoj volja individualnih žena učestvuje jednako kao i volja muškaraca, i da li pojam građanstva obuhvaća i žene kao i muškarce? Reklo bi se da ne. U svojoj „Raspravi o političkoj ekonomiji” Rousseau otvoreno kaže: „Otac treba da zapovijeda u obitelji, iz više razloga koji proistječu iz prirode stvari. Prvo, ne treba da bude jednak autoritet oca i majke; no potrebno je da upravljanje bude jedinstveno i da, kada su mnijenja podijeljena, postoji odlučan glas koji odlučuje. Drugo, bez obzira na to što se želi predmnijevati da su neugodnosti svojstvene ženi lagane, budući da su one za nju razdoblje neaktivnosti, dostatan su razlog da joj oduzmu prvenstvo: naime, kad je ravnoteža potpuna, dostaje slamka da bude narušena. Štoviše, muž treba da ima nadzor nad ponašanjem svoje žene i djece, jer pripadaju njemu, a ne drugome. Žena nema jednako pravo nad mužem, jer ne strepi od tako

nečega".¹ U *Emileu*, gdje se detaljno razgraničavaju moralne i prirodne osobine žena i muškaraca, on preporučuje i drugačije obrazovanje za žene, uvijek u odnosu na muškarca. Zadatak je žene da se dopada, da bude muškarcu korisna, da ga tješi i da odgaja.

Ovakve su tvrdnje u suprotnosti ne samo sa Rousseauovom teorijom o prirodnoj jednakosti svih ljudi (no upravo u toj „prirodi“ je zamka . . .) nego, vjerojatno, i sa njegovim svjesnim namjerama, te kvare njegov sistem. „Prirodnu“ ulogu žena nije on izmislio, nego ju je naslijedio kao i cjelokupna metafizička misao patrijarhalne epohe. Pogledamo li поближе, priroda žene se u njega pojavljuje u dva različita i neeksplicirana smisla. Prvo, kao priroda čovjeka uopće, a Rousseau naravno ne ide tako daleko da spori čovječnost žene; drugo, kao „specifična“ priroda žene o kojoj se u okviru prve, općenite „prirode“ i ne govori. Priroda bi dakle imala dva vida (koji se isključuju?). Svoj opći, sveobuhvatni vid, koji je opći dok se izričito ne kaže da isključuje žene (što se kod Rousseaua kaže), što se zbiva u fazi društvenog ugovora. Dakle, žena je po svom društvenom određenju „druga“, ali Rousseau to ipak pripisuje prirodi. Kad se prizna da je isključuje, međutim, i dalje se afirmira njegova općost, ali se isključivanje pravda drugim vidom prirode, „specifično ženskim“, kojemu se priznaje samo partikularnost (a nikad općost, kao muškome). Isto vrijedi i za opću volju kod Rousseaua. Riječ je, dakle, o supsumpciji i subordinaciji prirode žene „općoj“ prirodi koja je, međutim, identična s muškim modelom. Muška i ženska priroda nipošto nisu ravnopravne ni jednakovrijedne. Dok se muška priroda smatra neobilježnom i neopterećenom partikularnošću, i zato se nameće kao općevažeća, ženska priroda, koja je odstupanje od nje, može biti samo partikularna, kao obilježena (ženskim). Teškoća je u tome što je u takvom pogledu najčešće ugrađena i nemogućnost da se uoče nelogičnost i neispravnost samog misaonog postupka. Afirmirajući ono opće, a primjenjujući ga (nesvjesno) samo na određenu grupu (muškarce), postiže se namećanje interesa grupe (u ovom slučaju muške) svima. Potraživanje jednakosti za žene može se tada činiti samo kao besmisleni partikularizam, dok se istovremeno zbog niverlirajuće „općenitosti“ ne može uočiti da ta revandikacija upravo i nije partikularizam, budući da mora da zahtijeva mijenjanje cjelokupnog sistema vrijednosti

¹ Rousseau, „Rasprava o političkoj ekonomiji“, *Politička misao*, br. 1, Zagreb, 1979, str. 86.

i za obuhvaćajuću i za obuhvaćenu skupinu. Dotle žene ostaju samo podvrsta ljudskih bića, dok su muškarci model. Tako je Rousseau, i pored svog ideala jednakosti, slobode i oslobođene čulnosti i prirode u čovjeku, zapravo istovremeno i nesvjesni ideolog sputanosti i ženskog izoliranja. Lynda Lange u svom članku „Rousseau: Žene i opća volja“² pokazuje Rousseauove građanske ideale likova žene i muškarca kao posve različite.

U doba prosvjetiteljstva uopće, ne samo kod Rousseaua, povijest žena ostala je opet po strani progresivne misli, a kontradikcije su se s vremenom još produbile. Maria Rosaria Manieri kaže: „Prosvjetiteljska proklamacija vrijednosti osobe izraz je posve političkog ukidanja realnih razlika, koje na socijalnom planu ne samo što nisu poništene nego se pretpostavljaju i još sankcioniraju.“³ Razlike se formalno niveliraju u lažnoj općenitosti. Ova je zamka buržoaskog društva i misli dosta rano uočena kad je u pitanju proletarijat, a s Marxom je denuncirana i analizirana; no kad je riječ o ženama, njeno postojanje ni do danas nije općepriznato. O tome Manieri dalje kaže: „Tako se rađa žensko pitanje. Privatno vlasništvo, obrazovanje, zaposlenost djeluju na sebi svojstven način prema smjernicama koje diskriminiraju klasu ali i spol. Nije slučajnost što se u buržoaskoj ideologiji i praksi primjećuje stalan paralelizam između toga kako žena biva odvajana i dominirana, i kako se rukovodi proletarijatom.“⁴ Kant stavlja pitanje žene u iste okvire, tj. u društvenom smislu u brak i porodicu. Spolni je odnos sankcioniran isključivo brakom kao pravnom formom za „uzajamno posjedovanje spolnih organa“. Ali, dokle ide ta uzajamnost i je li simetrična? Već i sam Kant uviđa da ovim postupkom čovjek sebe svodi na stvar, ali i da osiguravanjem *drugoga* kao svoju stvar on uspostavlja svoju osobu. Kant, smatra M. R. Manieri, suprotstavlja prirodnost racionalnosti, i u tome je apstrahira i devalorizira. Degradacija čovjeka na stvar i skandalozno prisustvo neodstranjive čovjekove prirode, čulnosti, postaju sadržaj racionalizacije i tako i nju obezvređuju. Formalna uzajamnost kojom Kant tumači brak nakalemljena je na koncepcije različite muške i ženske prirode. Kantov zakon o spolovima propisuje im različite uloge: „Muškarac i žena su jednaki, ako dolazi do poraza

² U knjizi *The Sexism of Social and Political Theory*, ed. by L. M. G. Clark & L. Lange, University of Toronto Press, 1979, str. 50.

³ *Donna e famiglia nella filosofia dell' 800*, Ed. Millesia, Lecce, 1975, str. XXXII.

⁴ Isto, str. XXXIII.

jednog od strane drugog to ovisi o talentima i sposobnostima te individue i, normalno, od *prirodne superiornosti* sposobnosti muškarca. Naličje je egalitarnog formalizma, čak na terenu porodice, *nejednaka razmjena*, hijerarhijski odnos dominacije: muškarac dominira ženom, muž i žena dominiraju djecom.⁵

Zanimljivo je da i Hegel tretira žensko pitanje okvirno na isti način. Ne samo što ga ne priznaje niti razrješava već ono predstavlja i jednu od najslabijih tačaka i unutarnjih kontradikcija sistema koji je time u cjelini doveden u pitanje, a osobito je uočljiva u njegovoj *Filozofiji prava*, u kojoj Hegel i izričito ženi daje mjesto unutar porodice, običajnosti, s nemogućnošću da iz nje izađe. Za ženu, naime, ne vrijedi tročlana shema: porodica, građansko društvo, država, i pored načelno proklamirane jednakosti. Prije toga, u *Fenomenologiji duha*, mjesto žene valja razmotriti u dijalektici samosvijesti i odnosu gospodara i roba. Samosvijest se potvrđuje u konfliktnom odnosu između bivanja za sebe i bivanja za drugog. Ona se potvrđuje drugom samosviješću, i tako je preko drugoga koji(a) je nužan kao njeno priznanje, prepoznavanje, samosvijest utemeljena u želji za drugim kao potvrdi sebe. Želi se, zapravo, želja drugoga. Ova želja je istovremeno borba na smrt, jer se želi želja drugoga za sebe, zbog sebe, ali ne za njega samog. Drugi(a) je željen(a) samo ukoliko sebe negira a nas potvrđuje, i ukoliko nas ne vidi kao biće-za-drugoga. Ova intersubjektivnost međusobnog priznavanja ujedno je i mogućnost objektivizacije, ali i sigurnost dominacije. Takav je odnos gospodara i roba: „Suština gospodara jeste isključivo biće za sebe; gospodar je čisto negativna moć.” Ali u tome se gospodar vezao, pa „Prema tome, istina samostalne svesti jeste robovska svest. Doduše, ta se robovska svest pojavljuje najpre izvan sebe i ne kao istina samosvesti. Međutim, kao što je gospodarenje pokazalo da njegova suština predstavlja suprotnost onoga što ono želi da je, tako će se i robovanje u svom dovršenju pretvoriti u suprotnost onoga što neposredno jeste, robovanje će ući u sebe kao u sebe potisnuta svest i preobrnute se u pravu nezavisnost.”⁶ U Hegelovoj shemi žena ne može biti ni gospodar ni rob, iako su historijski žene to znale biti: rob, prema Hegelovoj definiciji, ne može biti, jer za nju nema opredmećenja kroz rad za drugoga i kroz stvaranje u kojemu

⁵ Isto, str. XXXVII.

⁶ *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1974, str. 117, podvukla R. I.

bi izgradila svoju svijest, pa nema ni mogućnosti samorepresije, koja će se pretvoriti u bunt. Žena nije ni gospodar, jer za nju ne postoji drugi (rob) kroz njegov rad (za nju). „Naprotiv, za gospodara postaje putem tog posredovanja (robovskog rada od strane roba, a za gospodara — *prim. R. I.*) neposredan odnos kao čista negacija te stvari, ili uživanje.”⁷ Za ženu je cijela situacija posredovana *njenim* (ne drugim osnovama) gospodarem, muškarcem, iako može u određenoj mjeri i preko njega da uživa ili pati. Za nju, dakle, nema izlaska u vanjski svijet (u *Filozofiji prava*, građansko društvo) u kojem bi privređivala, ospoljavala se i bila priznata od drugih. Žena kao javno biće i subjekt ne postoji, već samo u nerazlikovnom jedinstvu porodice koja se identificira sa svojim poglavarom. Međusobno prepoznavanje samosvijesti, i dakle intersubjektivnost, isključuju ženu. Unutar obitelji muškarac ne može da ostvari samosvijest, zbog koje mora da izađe iz njenog okrilja i preuzme određeni rizik. Tek kad izađe, slijedi mu potvrda samosvijesti (od strane drugih samosvijesti) koja tek može biti osnov univerzalnosti ostvarene u državi. Zatvorena u porodicu, žena nema tu mogućnost.

U svom inspiriranom članku „Antimetafizički karakter ljubavi (uz Hegelovo razmatranje odnosa ljubavi i braka)”⁸, Milan Kangrga piše: „Objektivni duh, u punoći i dovršenom bogatstvu ekonomskog, socijalnog, političkog i povijesnog čovjekova života, ovdje je njegova (apsolutnog duha — *prim. R. I.*) nezaobilazna pretpostavka. Time je, međutim, ujedno rečeno da se *pravi smisao čovjekova opstanka ne iscrpljuje* u horizontu njegova objektivnog ispoljavanja i zadovoljavanja *samo*, ili čak *isključivo*, ekonomskih, društvenih i političkih potreba, nego je čovjekov zadatak bitno zadovoljenje duha radi duha samog, i tu se nalazi njegov *istinski smisao*.” Kangrga o ovome govori u sklopu argumentiranja teze da ljubav ne samo što stvara nego i traži slobodna čovjeka. Prihvatimo li, međutim, *načelnu* ravnopravnost partnera, koju i Hegel (u očitijoj kontradikciji sa samim sobom) postulira, potrebno je uočiti i sva ona mjesta na kojima Hegel nedvosmisleno tvrdi suprotno — da žena nema posve ista društvena građanska prava, da nije jednako prirodom obdarena, mjesta na kojima Hegel ženu nedvosmisleno svodi na njenu spolnu prirodu. Objektivni duh u Hegela, vidimo, etapa je na putu do apsolutnog. On je ostvaren „u punoći i dovršenom bogatstvu eko-

⁷ Isto, str. 116.

⁸ *Polja*, br. 230, Novi Sad, april 1978, str. 6—13.

nomskog, socijalnog, političkog i povijesnog čovjekova života". A ovo je namijenjeno isključivo muškarcu, bez obzira što pravi smisao čovjekova opstanka nije tek u tome. Ako postoji bitna suprotstavljenost porodičnog života i društvenog (države), budući da se tek u ovome drugome, iako ne isključivo, čovjek ispunjava, onda se ta kontradikcija na ženu uopće ne može odnositi (pošto ona ostaje samo u porodici), ali time muškarac nema ravnopravnog partnera: osim toga, izmijenjeni su uvjeti i njegovog opstanka. Hegel kaže: „Porodicu kao legalni entitet u odnosu spram drugih mora predstavljati muž kao glava. Dalje, njegova je prerogativa da izlazi i radi za njen opstanak, da zadovoljava njene potrebe, da kontrolira kapital i upravlja njime.” Okrenut na obje strane, muž se potvrđuje u obje, i u svakoj onom drugom. On *pomiruje* suprotnost, u njemu je ona *aufgehoben*. Hegel bez sumnje učvršćuje model građanske žene viših klasa, koja ne radi van porodice, kad iznosi svoju koncepciju odnosa između braka i države, i uostalom ljubavi i braka. Kako vidjeti kontradikciju tih odnosa, a ne vidjeti kontradikciju na kojoj počivaju, a to je isključenje žene? Kako vidjeti (kao Kangrga) proturječnost odnosa ljubav—brak kao neprimjerenu čovjeku, a ne vidjeti da je taj „čovjek” isključivo muškarac, a da se ženi dilema i ne postavlja? Njoj je van- i pred-bračna ljubav negirana, brak joj je prisila, a i Hegel je sam tvrdio da onaj ko nije slobodan, ne može imati dužnosti. Žena ne osjeća kontradikciju dviju sfera, već samo prisilu prve. Cijela konstrukcija pada u vodu ne samo sa stvarnim nego i sa, po Hegelu, zamišljenim položajem žene: djevojka, dajući svoje tijelo, gubi čast, dok za muškarca nije tako, jer on ima i polje etičke aktivnosti izvan porodice. Djevojka je namijenjena braku, žena ima svoju supstanciju i sudbinu u porodici, i da bude zadojena porodičnim pijetetom njen je etički i misaoni okvir⁹. Nije teško naći tekstove u kojima Hegel daje oduška svom građanskom patrijarhalnom i neprikriveno ženomrzačkom raspoloženju. Teško je, međutim, prešutjeti ih.

U paganskom su svijetu porodica (ženino područje) i država (muškarčevo) jedno drugome suprotstavljeni, dok je *Aufhebung* partikularnog i univerzalnog nemoguć. Stoga je žena uzrok propasti države: „Pošto država postoji samo blagodareći narušavanju porodične sreće i rastapanju samosvesti u opštu samosvest, to ona stvara

⁹ *Filozofija prava*, § 171.

¹⁰ *Isto*, § 166.

svoga unutrašnjeg neprijatelja u onome što ugnjetava, a što je u isto vreme za nju suštinsko, u ženskosti uopšte. Ta ženskost — večita ironija države — služeći se intrigom, pretvara opštu svrhu vlade u neku ličnu svrhu, preobražava njen opšti rad u neko tvorenje toga određenoga individuuma i izopačava opštu svojinu države u neki posed i nakit porodice.”¹¹ U vezi s ovim Patricia Jagentowicz Mills u članku „Hegel and 'the Women Question': Recognition and Intersubjectivity” kaže: „Hegelov pokušaj da jednostavno ustvrdi kako žena nalazi ujedno partikularnost i univerzalnost u porodici proturječi njegovoj vlastitoj analizi o tome kako se uopće može dostići partikularnost.”¹² I dalje: „Na sličan način, otkrivamo u *Filozofiji prava* da izgleda kao da žena ima neka prava u sferi druge prirode, jer je ona, kao i muškarac, ljudsko biće. Ali žena sama ne ulazi u područje druge prirode i konačno ona, kao prva priroda, ostaje Druga, vezana za neposrednost. (...) Za razliku od muškarca koji stiče prirodu u ekonomskom i političkom životu, ograničenje ženinog života u i za 'prvu prirodu' prisiljava je da žrtvuje svoje potraživanje samosvijesti. (!!!!) Odnos žene prema prirodi je značajan, jer je muškarčev odnos prema prirodi — odnos dominacije: dominacija utemeljuje objektivizaciju u Hegelovoj shemi i znači dominaciju nekih ljudi od drugih. Ali ova dominacija nekih ljudi od drugih uključuje i dominaciju nad svim ženama.”¹³

Čovjekova „druga priroda” postaje u *Filozofiji prava* njegov etički život. U tročlanoj shemi porodice, građanskog društva i države, „porodica je sfera univerzalnog kao nediferenciranog jedinstva; građansko društvo predstavlja momenat partikularnosti a država sferu univerzalnosti u kojoj se univerzalno i partikularno pomiruje”¹⁴. U Hegelovu je kasnijem sistemu građansko društvo područje partikularnosti i samopotvrđivanja, koji su put do univerzalnog za muškarca. Budući da žena nikad ne napušta porodicu, kaže P. Jagentowicz Mills, ona nikad svjesno ne postaje partikularna prisebnost, a porodica predstavlja u fenomenologiji samo nesvjesnu sferu partikularnosti, koja ne pruža mogućnost samopotvrđivanja i objektivno (tj. u drugoj svijesti) utemeljene partikularnosti. Dok je u *Fenomenologiji ljubav* nesamosvjesna, u *Filozofiji prava* je iz nje uklonjena

¹¹ *Fenomenologija duha*, str. 278.

¹² *The Sexism of Social and Political Theory*, str. 84.

¹³ *Isto*, str. 85—86.

¹⁴ *Isto*, str. 86.

akcidentalnost subjektivizma: ona biva sankcionirana u etičkom braku, tj. u pravno reguliranom braku koji je upotpunjen imanjem i brigom za djecu. Tako za ženu brak i porodica postaju dužnost, svrha braka je reprodukcija, dok su za muškarca ujedno izvor samopotvrđivanja, čiju drugu stranu njemu pruža njegov javni život. Opstanak porodice i slobode čovjeka (čitaj: muškarca) ovise o sticanju imetka i njegovom prenošenju na porodicu. Brak kao institucija i nasljedno pravo reguliraju odnose porodice i građanskog društva. U nasljednom je pravu muškarac favoriziran i jedini je vlasnik. Žena, kojoj je to osporeno, nije u stanju da prenosi kontinuitet porodice, simobiliziran prezimenom, jer je i sama tretirana kao imetak. P. J. Mills kaže: „*Aufhebung* u kojemu žena održava porodicu na razini osjećanja ne ide samo na račun ženinog postajanja jednakim Drugim nego i na račun ontogenetskog principa. Progresivno kretanje Duha prema univerzalnoj samosvijesti, koju Hegel razrađuje u *Fenomenologiji*, nije nikad obnovljeno u ženi: limitacija žene znači i određenu limitaciju sistema.”¹⁵

No bitka se nije vodila isključivo na teorijskom planu. Naprotiv. Kraj XVIII stoljeća donio je mnoge društvene promjene, koje su kulminirale u francuskoj revoluciji. Sirenje prosvjetiteljskih ideja, američki rat za nezavisnost, nagli razvoj industrije, stvaranje radničke klase, kriza feudalnog sistema, ekonomska kriza izražena prvenstveno u nestašicama hrane — izazvali su velika društvena previranja u kojima su žene bitno i trajno, a ne periferno učestvovala. U tom su razdoblju uočljive aktivnosti dviju skupina žena — u ponečemu složne ali u ponečemu raznorodne — iako jednako utemeljene u realnim potrebama: s jedne strane, to su zahtjevi ženskih najnižih slojeva, s druge, pak negodovanja „privilegiranih”. Parola „liberté, fraternité, égalité” bila je svima sumnjiva, jer nije uključivala i njih: slobodne nisu bile, a revolucija nije ni predlagala da to postanu. „Bratstvo” i izričito isključuje žene, a jednakost nije predložena čak ni načelno. U mnogočemu žene su bile u boljoj situaciji za vrijeme ancien régimea nego što će biti poslije revolucije. Tako su, na primjer, ženama revolucijom uskraćena politička prava, dok su ih ranije bar žene iz prva dva staleža (plemstvo i kler) mogle imati. Do toga je došlo kada su žene trećeg staleža zahtijevale da se ljudska prava protegnu i na njih. Između 1789. i 1793. bilo je osnovano mnoštvo ženskih političkih klubova po cijeloj Francuskoj. Osnovani su i borbeni bataljoni žena — odbijeni i ismijani od strane republikanske vojske. Većina vođa revolucije (osim Condorceta) izričito se protivila davanju političkih prava ženama — Babeuf, Marat, Hébert, i sam Robespierre, koji se u tome pozivao na svog „učitelja” Rousseaua, smatrajući sudjelovanje žene u javnom životu protuprirodnim. Istinski interesi radnih žena i žena viših klasa — jer su i jedne i druge ekonomski zavisile od muškaraca — bili su suprotni interesima ojačale buržoazije, koja je morala da se protiviti svim oblicima korporativizma, okupljanja i sigurnosti za-

¹⁵ Isto, str. 95.

poslenosti. Takozvana „slobodna” razmjena rada nije mogla koristiti ženama, kao socijalno najslabijoj grupi. Već na samom početku 1789, kada su žene trećeg staleža poslale kralju svoju peticiju, uvidjeli su problem ekonomske zavisnosti žena i vezu takve situacije sa prostitucijom. Dvije godine poslije toga objavila se, *Deklaracija o pravima žene i građanke*, koju je napisala danas zaboravljena Olympe de Gouges, koja se i prije revolucije bavila politikom pišući o *Slobodi Crnaca* i slično. O tome Benoîte Groult kaže: „Ona je objavila 1791. *Deklaraciju o pravima žene i građanke*, koju bismo i danas mogle potpisati: „Buduci da žene imaju pravo na giljotinu, pisala je, treba također da imaju i pravo da izraze mišljenje”. Ova će je logika skupo koštati: „Bezobraznoj Olympe de Gouges, koja je napustila brigu domaćinstva da bi se umiješala u Republiku” kako je pisao Chaumette, odrezana je glava 13. brumairea zbog motiva koji je javno mnijenje smatralo posve legitimnim: „Htjela je biti državnik, i izgleda da je zakon kaznio ovu konspiratorku što je zaboravila vrline koje priliče njenom spolu”.

Motivi su jasni, zar ne? Ostati žena pod prijetnjom smrti.

Kako bi se potaklo žene da njeguju vrline koje priliče njihovom spolu (a čiji popis ljubavno daje drugi spol), kako bi im se uštedjelo gajenje protuprirodnih ambicija (prirode koju također definira drugi), najracionalnije bi bilo da se ne čeka 1789. kako bi im se odrezala glava.”¹⁶

Olympe de Gouges nije dobila ni mogućnost da se pravno brani: kao žena, nije pravno ni egzistirala. Svoju *Deklaraciju* ona je započela ovako: „Ova revolucija neće biti potpuna dok sve žene ne postanu svjesne svoje sudbine, koja je za žaljenje, kao i prava koja su u društvu izgubile... Muškarci, jeste li u stanju da budete pravedni? Recite, ko vam je dao suverenu vlast da tlačite moj spol? Vaša sposobnost?”

Član 1. — Žena se rađa slobodna i ostaje jednaka muškarcu u pravima. Socijalne razlike mogu se osnivati jedino na općoj koristi.

Član 6. — Zakon mora biti izraz opće volje: sve građanke i svi građani treba lično i preko svojih predstavnika da sudjeluju u njegovom oblikovanju.

Član 13. — Za izdržavanje snaga reda i troškove administracije, prilozi muškarca i žene su jednaki, a ona sudjeluje u svim aktivnostima i svim teškim poslovima; ona dakle treba da ima i jednak udio u dodjeli radnih mjesta, zaposlenju, zaduženju, počasti i industriji.

Zar će žene uvijek biti odvojene jedne od drugih? Neće li nikada biti jedno jedinstveno tijelo?”¹⁷

Godine 1793. formirano je Društvo revolucionarnih republikanskih građanki, čija je predsjednica Claire Lacombe uhapšena kada je Društvo — aktivno u borbi za opstanak, za hranu, za sanaciju prostitucije itd. — ukinuto kao konspirativno. Društvo je praktični rad smatralo svojom glavnom aktivnošću, i čak bilo voljno da političke zahtjeve žena ostavi za kasnije. Zabranjen je rad svih ženskih klubova, i konačno im je zabranjeno i prisustvovanje bilo kakvim sastancima u Parizu. Termidorska je konvencija 1795. naredila: „Sve će se žene, dok

¹⁶ *Ainsi soit-elle*, Grasset, Paris, 1973, str. 44—45.

¹⁷ S. Castaldi & L. Caruso, *Tangenti, proposte e verifiche culturali. L'altra faccia della storia (quella femminile)*, Casa ed. G. D'Anna, Firenze—Messina, 1975, str. 152.

drugačije ne bude zapovijedeno, povući u svoje domove. Sve one koje budu nađene okupljene na ulicama u broju većem od pet bit će oružanom silom razjurenene i uhapšene."¹⁸ Robespierre je dao giljotinirati aktivne feministkinje. Istovremeno su žene, osobito viših klasa, tražile pravo na jednako i zajedničko školovanje, što dakako nisu postigle. Zakonodavstvo revolucije usvojilo je građanske principe, pa isto tako i koncepciju građanske porodice koja je najviše pogađala ženu. *Code Napoléon* je učvrstio konzervativnu tendenciju. U porodičnom pravu to je značilo određenu formalnu liberalizaciju razvoda braka, njegovu laicizaciju, a istovremeno učvršćenje autoriteta oca i muža, što je sve najviše pogađalo ženu. Ipak, žene su stekle pravo nasljedstva i pravo (samo) svjedočenja na sudu. Član 1124 *Code civil*, međutim, govorio je: „Osobe lišene juridičkih prava jesu malo-ljetnici, udate žene, kriminalci i mentalno zaostali.”

O sudjelovanju žena u revoluciji Gianna Pomata kaže: „Učešće žena iz naroda u revoluciji izvedeno je, kako smo rekli, prema formuli ‚moralne ekonomije‘, povremene intervencije u korist starih izigranih prava. Ali sa revolucijom počinje da se širi, među nižim slojevima, nov način političke intervencije, specifičniji i, tako reći, poluprofesionalan, kojih su primjeri aktivnosti klubova i militiranje u narodnim sankilotskim društvima (zatvorenim ženama). Politička intervencija nije više sporodičan i spontan ustanak u obranu tradicionalnih normi života i pravde, nego aktivnost koja pretpostavlja, u određenoj mjeri, kontinuitet angažiranja i stabilnu formu organizacije. Moglo bi se pomisliti da se uporedo sa prevagom ove nove političke formule kod nižih slojeva nad tradicijom ‚moralne ekonomije‘ u odgovarajućoj mjeri reducira mogućnost da žene aktivno sudjeluju u borbi.”¹⁹

Buđenje ženske svijesti izazvano francuskom revolucijom nije ostalo ograničeno na Francusku, a nije ni ostalo u okvirima puklo „ženskih” ili parcijalnih društvenih zahtjeva. Mary Wollstonecraft, politički pisac i autor mnogih radova (inače majka Mary Wollstonecraft Shelley, poznatog autoća *Frankensteina* i nekoliko feminističkih romana), stekla je slavu, već za života kontestiranu, svojim principijelnim i radikalnim feminizmom. Mary Wollstonecraft je u svom u to doba utjecajnom radu *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) formulirala probleme žena srednje klase, između ostalog i pod izvedenim utjecajem Rousseaua. No njena knjiga *Maria, or the Wrongs of Woman*, koju je njen muž, radikalni filozof William Godwin, objavio poslije njene smrti 1798, i koja je u velikoj mjeri autobiografska, prati sudbinu jedne žene srednje klase (Maria) i jedne iz najniže, služavke.²⁰

Na teorijskom planu, Mary Wollstonecraft je imala određena ograničenja karakteristična za njenu (građansku) sredinu i ideale (no nisu li i muškarci...?). Nije idejno uspijevala do kraja sagledati zajedničke interese žena nižih i viših klasa, pa je tako neupitno usvajala

¹⁸ B. Grout, *Ainsi soit-elle*, str. 51.

¹⁹ „In scienza e coscienza, Donne e potere nella società borghese”, *Quaderni Aut-Aut*, La nuova Italia ed., 1979.

²⁰ Vid. *Maria or the Wrongs of Woman*, with an Introduction by M. Ferguson, W. W. Norton & Comp., New York, 1975.

koncepciju različitog (iako općeg) obrazovanja za različite klase. Praktično, međutim, u prozi su takve kontradikcije manje vidljive ili otklonjene. Svojom, svakako revolucionarnom aktivnošću Mary Wollstonecraft je navukla na sebe mržnju i izolaciju čak i u redovima vlastite klase, iako je utješno to što širokim duhovima, kakav će biti njen zet pjesnik Shelley (ili kakav je bio njen muž), ideje o ravnopravnosti i humanitetu žene neće ostati strane.

Daleko ispred svih svojih savremenika u poimanju položaja žene bio je utopista Charles Fourier (1772—1837), koji je zapažao razmjere šovinizma prema ženama i duboku društvenu i historijsku ukorijenjenost ženske potlačenosti. On je pisao: „Muška je ljubomora naročito eksplozirala protiv žena koje pišu; filozofija ih je udaljila od akademskim časti i bestidno ih satjerala u kućne poslove.” To nije značilo da Fourier nije bio kritičan prema intelektualcima: „Učene žene, daleko od toga da misle na sredstva kojima da oslobode svoj spol, usvojile su filozofski egoizam: zatvorile su oči prema porobljavanju drugarica čiju su tužnu sudbinu umjele da izbjegnu.” On je vrlo dobro uviđao problem ekonomske zavisnosti žene, s kojim je povezivao i uzrok prostitucije, govoreći, u istom tekstu: „Kakve su, dakle, mogućnosti opstanka žena bez sredstava? Ženska posla ili njihov šarm, kada ga imaju. Da, više ili manje prikrivena prostitucija: to je njihova jedina mogućnost izdržavanja, koju bi, međutim, filozofija htjela osporiti; eto odvratne sudbine na koju ih svodi Civilizacija, ovog bračnog sužanjstva koje one nisu nikada ni pomislile da ozbiljno napadnu.”²¹ Fourier je smatrao da žene prve imaju interes da unište porodicu kao mjesto svoje opresije. On je također bio prvi koji je rekao (a to su poslije potvrdili Marx i Bebel) da se napredak određenog razdoblja može procijeniti po položaju žena. On nije upao u klopku proglašavajući žensko partikularnim a muško univerzalnim. Učinio je velik napor identifikacije sa ženama u njihovim zahtjevima. Jedan je od prvih koji su pokušali ženu staviti u historijsku perspektivu, a zbog nje i porodicu. Vjerovao je da će se njegovo buduće društvo, karakterizirano harmonijom, osnivati na moralnim vrijednostima čiji su do tada jedini nosioci bili žene i djeca. Uspoređivao je položaj žene s položajem Crnaca. Vjerujući da se novo društvo može sprovesti eksperimentiranjem, kao i drugi utopisti,

²¹ *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808), u *Oeuvres complètes*, izd. Paris, 1841—1845.

Fourier je smišljao modele slobodne društvene organizacije, egalitarnog braka, nerepresivnog odgoja, prirodnog odnošenja prema spolnosti. Zbog svega što je rečeno, Fourier uživa određen ugled kod teoretičarki Women Studies. On je danas značajan još po nečemu, čime neposredno ulazi u krug mišljenja bliskog ženama, a što se danas (nakon marksizma, psihoanalize) naziva i teorija ljudskih potreba. Fourier se rukovodio poštovanjem čovjekovog zadovoljstva i potreba (govorio je o harmonizaciji strasti). Kod njega još nije nastupio procjep između ljudskih potreba, s jedne strane, i političke prakse, s druge, već su za njega ljudske potrebe = politički zahtjevi. Sto se tiče Engelsa, znamo da je sam smatrao da Fourieru mnogo duguje. Na kraju svog *Porekla porodice...*, u bilješci, on kaže: „Nameravao sam isprva da briljantnu kritiku civilizacije koja se nalazi rasuta po delima S. Furijsa, stavim pored kritike Morganove i moje sopstvene. Na žalost nemam vremena za to. Napominjem da već Furijsa smatra monogamiju i zemljišnu svojinu glavnim obeležjima civilizacije i da ih naziva ratom bogatih protiv siromašnih...” A Maria Rosaria Manieri kaže: „Uprkos svojim ograničenjima, koja su metodološka ali i historijska, Fourierova kritika buržoaske porodice i položaja žene označava u temi historijske kritike ženine situacije takav teorijski napredak koji je usporediv, čini mi se, sa značenjem fojberbahovske teorije religioznog otuđenja.”²²

U Engleskoj je, nakon pojave knjige Wollstonecraft, *A Vindication...* (1792), otvorena rasprava o pravu glasa žena i o ženskoj emancipaciji. Godine 1825. ekonomist William Thompson u saradnji sa Anne Wheeler objavio je *Apel jedne polovice čovječanstva, žena, protiv pretenzije druge polovice, muškaraca, da ih održe u političkom, građanskom i domaćem ropstvu*. Boreći se ujedno protiv napretka kapitala, Thompson i Wheeler nisu slučajno došli do svojih zahtjeva. Položaj žene oni su vidjeli kao ugrađen u cjelokupne društveno-ekonomske odnose, ističući potrebu ekonomske nezavisnosti žene, shvaćajući da ravnopravnost žene može biti samo apstrakcija u kapitalizmu, u uvjetima ovisnosti o tržištu i konkurencije. I on je upoređivao položaj žene s položajem Crnaca, shvaćajući da je riječ o svojevrsnom rasizmu (seksizmu, danas bismo rekli). Njegovi predlozi za praktična rješenja kretali su se u pravcu zadrugarskog pokreta. Zadrugarstvo je za njega imalo ne samo ekonomski aspekt nego i aspekt dobrovoljnog udruživanja u „izgradnji

²² *Donna e capitale*, Mondadori, 1978, str. 87.

novog tkiva društvene sreće”. Već u Thompsonovo doba, a i poslije, žene su i same pokazivale političku inicijativu, bilo protestima zbog porasta cijena životnih namirnica, bilo revendikacijom političkih prava. Na ovoj se problematici, teorijskoj i praktičnoj, rađao socijalistički feministički pokret i misao.

Uporedo s razvojem radničkih borbi, koje su imale odlučujuću ulogu i u formiranju ženske svijesti, neki utopisti pokušavaju rehabilitirati ženski element. Saint-Simon i njegove pristalice zahtijevaju za žene ne samo jednaka prava kao za muškarce već čak i pravo na „slobodnu ljubav” (puritanac Proudhon nazvat će ih pornokratima). Sensimonovska žena, „spol koji daruje život” suprotstavljen onome koji ubija, viđena je kao muškobanjasto strašilo i pored dobrih namjera svojih izumitelja. Nasuprot Saint-Simonu, njegov prvobitni sekretar a potom protivnik, Auguste Compte smatrao je da žena ne može imati nikakvu ulogu u politici ili pozitivnoj znanosti. Pravdao je svoje uvjerenje svodeći ženu na prirodu, isključujući je iz povijesti. Compte je na taj način samo preuzimao prosvjetiteljski koncept prirode, koja je — kad je riječ o prirodi žene — nepromjenjiva, trajna, beznačajna. Za položaj žene u društvu odgovorna je njena priroda, njena utroba, njena funkcija rađanja. Izrazita prednost žene (mogućnost rađanja) pretvorena je tako u njenu kaznu, „žena je žena”. U ovu „prirodnost” ulazi i uloga žene: ona je „prirodno” predodređena da se bavi kućom i djecom, i „prirodna” je isto tako porodica i to patrijarhalna, koja ženi omogućuje ovaj „prirodni” status. Prirodna je time i podjela između javne (političke) i privatne sfere u kojoj — ovoj drugoj — ostaje žena. Žena ima jedan osnovni zadatak: ljubav, i jednu „slobodu”: neodgovornost. To joj nalaže njena nesposobnost mišljenja i djelovanja, iako joj Compte pripisuje „moralnost” i veću socijalnost. Sve češće zapošljavanje žena van kuće i kao i njihov rad u domaćinstvu ne vidi Compte kao činjenicu ekonomske prirode, već isključivo kao stvar društvenog morala. Brak smatra Compte „najosnovnijim i najsavršenijim stupnjem društvenosti”. U braku su muž i žena komplementarnih sposobnosti. Muškarac je aktivan i u tome ima spekulativan stav, dok je ženin poziv afektivnost. Pozitivni režim ima zadatak da žene oslobodi javnog života, što je u skladu s njihovom prirodom kako je pozitivna znanost vidi: a pozitivna znanost konstatira ono što jest — kao prirodno. Kao i svaki sistem diskriminacije prema ženama, i pozitivan sistem gaji kult žene kao „svećenice ljubavi,” uvažavajući

kao prirodan svaki običaj (ovom misticizmu Comptea se priklonio pred kraj svoje karijere).²³

U doba već probuđenog ženskog pokreta ali i živog reakcionarnog antifeminizma, svega osam godina mlađi buržoasko-liberalni angažirani intelektualac John Stuart Mill, koji je prošao kroz školu ekonomskog utilitarizma svog oca, posve je drugačije shvaćao položaj žene boreći se i aktivno za politička prava u Engleskoj, kao i za prava manjina itd., a polemizirao je i sa samim Comptea. Posebnim se radom *A. Comptea i pozitivizam* (1865) osvrće na konzervativnu stranu učenja svog francuskog kolege. Već 1861. piše on svoju knjigu *The Subjection of Women*, a knjiga izlazi 1869. u središte već zaoštrene borbe žena i njihovih pristalica. Mill je kao član Parlamenta (od 1865) radio na ovoj ideji, podržavši 1866. peticiju za pravo glasa žena. Neobično dobro shvaćajući odnos ekonomske i psihološke ovisnosti žene, J. S. Mill je u skladu sa svojim političkim opredjeljenjem (a za razliku od Fouriera) smatrao da žena može postići ravnopravnost unutar kapitalistički organizirane privrede i društva. Njegova je zasluga to što je kritizirao (osobito u Comptea) uzimanje stalne i „nepromjenjive“ prirode kao izliku za potlačivanje žena. I pored razumljivih ograničenja Millove političke misli, njegova relativizacija „ljudske prirode“ i njegov zahtjev da se žensko pitanje shvati kao opće i političko imaju i danas neprevaziđenu svježinu. Mill je za žene tražio isključivo građanska prava, nije dovodio u pitanje odnos porodice i društva (tj. ulogu porodice), odnos javnog i privatnog morala: bio je daleko od marksističke analize. Pa ipak, i građanska prava žene su nešto što u mnogim zemljama ni danas nije postignuto, a osim toga legalistički aspekt još ne osigurava i njihovo ostvarenje u praksi. Moglo bi se čak reći da se, u građanskom svijetu, ženi „daju“ građanska prava utoliko lakše što postaje sve jasnije da ih žena u datim uvjetima ne može ostvariti. Mill je potčinjenost žene pripisivao predrasudama muškaraca i zalagao se tako indirektno za određeno prosvjetiteljstvo. Nije mala zasluga njegova što je zapazio drugačiju socijalizaciju spolova.

Potlačenost žena Johna Stuarta Milla bila je osnovno štivo engleskog sufražetskog pokreta, koji je osobito ojačao nakon 1869 (postizanje prava glasa na komunalnoj razini i, iste godine, izlazak Millove knjige) i proširio se na sve društvene slojeve. Paralelno sa jačanjem ženskog pokreta, a kao reakcija na njega,

²³ Sarah Kofman, *Aberrations, Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Aubier—Flammarion, 1978.

sve je glasiji antifeministički otpor koji se služi zastrašivanjem i lažima o propasti moralnosti i „slobodne“ ljubavi. Žene su mogućnost kolektivne akcije otkrile u prvoj polovici XIX stoljeća, a povele su je — u Engleskoj i Francuskoj — žene iz naroda protestirajući protiv poskupljenja hrane i teških radnih i životnih uvjeta. Bile su to mahom kratkotrajne iako žestoke akcije, koje su se, osobito u Francuskoj, obogatile i revolucionarnim idejama. Godine 1871. rodila se ideja o ženskom maršu na Versailles. Istovremeno, i tokom godina, američke su se feministkinje identificirale s borbom za prava Crnaca. U oba slučaja, međutim, bilo je velikih razočarenja pa i odustajanja žena od zajedničke borbe — kada se pokazivalo da „saveznici“, muškarci, napuštaju vlastite principe kada su u pitanju ženska prava. Godina 1848. zatekla je u radu mnoge ženske socijalističke časopise, novine i političke grupe i klubove. Ali kako je uloga žena u revolucionarnom previranju postajala ključna, tako su je i muškarci osjećali sve više kao konkurenciju. Osobito poslije 1848, i osobito u Francuskoj, nesloga između socijalističkih i liberalnih feministkinja je rasla, uporedo s antifeminističkom reakcijom.

U francuskim prilikama, četrdesetih godina prošlog vijeka, postojala je živa razmjena mišljenja između feminizma i socijalističke misli. Od tog vremena — osobito 1848 — pa i u kasnijim revolucionarnim razdobljima, kao i u Komuni, žene su pokazale naročitu sklonost da se bave problemima odgoja i obrazovanja. Prvi put se pojavila zamisao dječjih vrtića i javnih servisa. Tih se godina svojim radom ističu Pauline Roland i samouka Jeanne Deroin. Ova posljednja je osnovala *Club de l'émancipation des femmes* i pokrenula list *La voix des femmes* i *L'opinion des femmes*, boreći se za žensko pravo glasa, za udruživanje radnika i socijalističke ideje. Pošto se dekretom od jula 1848. ženama izričito zabranilo okupljanje, Jeanne Deroin je uhapšena i tada doživljava — vrlo gorko ali tipično — da je njeni drugovi, muškarci, mole da prešuti svoje autorstvo nad projektom *Union des associations des travailleurs*. Naime, ideja o osnivanju sindikata izgubila bi na uvjerljivosti, smatrali su oni, kada bi se saznalo da je potekla od jedne žene. U teškim dilemama i bez sumnje u gorčini izolacije, Deroin je pristala na ovaj nepravedni kompromis i nastavila da se bori za svoje — ženske i radničke — ideale. Dolaskom Napoleona II na vlast mnoge su žene prisiljene na izgnanstvo. Za vrijeme ustanka 1871. žene su opet bile na barikadama, u maršu, organizirale su otpor, zdravstvenu zaštitu i ishranu boraca. U Komuni one su i dobile određene poene u oblasti porodičnog prava, osobito jednako priznanje i penzije za vjenčane i nevjenčane žene, a i sama ih je priroda borbe — kao i uvijek kad je za tim potreba — gurnula u prvi plan. Dobile su i načelnu mogućnost da se obrazuju. U suštini, stav muških saboraca bio je i u komuni kontradiktoran prema ženama, o čemu svjedoči jedna od ključnih figura Komune, Louise Michel (kasnije deportirana u Novu Kaledoniju) i mnoge druge feministkinje. O tome Sheila Rowbotham kaže — da će se ovakvo iskustvo i kasnije ponavljati u revolucionarnim razdobljima: kada žene stupaju na političku scenu, prezir, izrugivanje i karikiranje postaju najsnažnije sredstvo protiv njih, protiv kojega su one nemoćne (*Women, Resistance and Revolution*).

Ulaženje žena u javni život, rad, tvornice, uz sve veće opće ekonomske teškoće — vidjeli su neki kao

uzurpiranje prava radnika od strane žena. Po ovoj logici, žene su trebale ostajati kod kuće, a prepustiti „rad“ muškarcima. I u naše vrijeme se dešava da su žene prve žrtve nezaposlenosti. Međutim, po drugoj strani istog dvostrukog morala, žene su bile mnogo slabije plaćene od muškaraca za isti posao. To je išlo u korist vlasnicima, koji su uvijek mogli spriječiti štrajkove zapošljavanjem žena za bilo koju cijenu. Veliki zagovornik potčinjenosti žena u ovom smislu bio je Pierre Joseph Proudhon, koji je smatrao da čitavih 27 žena vrijedi koliko 8 muškaraca. I Proudhon se, iako socijalista, anarhist, pozivao na vječnu „prirodu“ žene. Njegovi sudovi nisu mogli biti nazadniji. U djelu *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes* (1875)²⁴ on nabraja čak pet slučajeva (prevara, pijanstvo, rasipništvo, bezobraznost, izdaja) u kojima muž smije ubiti ženu. Za njega ravnopravnost spolova vodi ravno u propast svijeta, u opću demoralizaciju itd. I tvrdi: „Žena traži da bude potčinjena i dobro se osjeća u takvoj situaciji.“²⁵ U ovom kontekstu vrlo je sumnjiva tvrdnja o antiautoritarnosti i pluralizmu ovog kontradiktornog anarhiste. Proudhonova ideja o društvu bez države nije se osnivala na razumijevanju odnosa između države i društva samoga, što se vidi iz činjenice da je patrijarhalna porodica trebalo da bude osnova društva bez države, čime bi se vidljiva i vanjska sila samo zamijenila silom unutrašnje kohezije u kojoj čovjek sam, svojom ulogom, djeluje u smislu autorepresije (takva društva i postoje: kastinsko). U takvim okolnostima Proudhonova se „antiautoritarnost“ pokazuje kao fraza ili demagogija, a ovom samoukom utopisti (jedne muške i falokratske utopije) naravno nisu bile strane sklonosti prema populizmu. Proudhonu se pripisuje i ideja samoupravljanja, no on se sam neprestano kolebao između republikanskog opredjeljenja i skorojevičke sklonosti frustriranog poluintelektualca prema ancien régimeu. Deklarirao se kao kolektivist pristalica radničkog udruživanja, ali je štutio interes sitnog vlasništva i propagirao „efikasnost“ čiji je uzor, u krajnjoj liniji, buržoazija. Deklarirao se kao ateist, ali se pokazao kao bigot i puritanac. Prudonovska se ideja samoupravljanja, koja se materijalizirala u Pariškoj komuni, nije ni teorijski ni praktično mogla odnositi i na žene. Iako su one vidno sudjelovale u Komuni i izborile

²⁴ Vid. tal. prev. *La pornocrazia o le donne nei tempi moderni*, Dedalo, Bari, 1979.

²⁵ Tipično je da se kod današnje revalorizacije uloge Proudhona u socijalističkoj misli, osobito oko pitanja samoupravljanja, ova okolnost i ne zapaža.

određena prava, stav je muških saboraca prema njima bio dvosmislen. No kontradikcija je još vidljivija u Proudhona, koji je istovremeno odbacivao autoritarnu državu (!) ali postulirao autoritarnu porodicu totalne ženske porobljenosti. Dodali bismo tome da je samoupravljanje bez sumnje nespojivo i s postojanjem autoritarne porodice i da to što Proudhon to nije uviđao (kao ni njegovi interpreti) nije sporedna okolnost njegove teorije, nego njen bitni dio koji je u *cjelini* dovodi u pitanje. Jer pitanje porodice i žene isto je tako ključno za cijeli sistem kao i pitanje države. „Univerzalizam“ tradicionalnih patrijarhalnih shema u kojima se „žena“ podrazumijeva pod „čovjek“ nikad nije istinski neutralan i reprezentativan jednako za muškarce ili žene, nego postulira muški model, pa tako i jedan prikriveni patrijarhalizam. Anarhizam koji rušeći državu ne ruši porodicu ne obećava nikakvo neautoritarno društvo: nikakva koncepcija samoupravljanja ne može se u njemu ostvariti ukoliko ono ne važi i za žene, to je evidentno. Stoga je Proudhon nesretan primjer. Njegova falokratska utopija pripada redu utopija XIX stoljeća, koje su već bile zadojene malograđanskim, reakcionarnim i puritanskim mentalitetom i pored toga što su se smatrale anarhističkim ili socijalističkim, a za razliku od utopija XVIII stoljeća koje su još mahom bile aristokratske i apstraktno-liberalne. Proudhon u svojoj utopiji nije skrivao svoje lične opsesije straha, privlačnosti prema homoseksualnosti, seksualnom nasilju itd., čime samo potvrđuje vlastitu malograđansku reprimiranost. Ovo uključuje i apsolutni prezir prema ženi. Žena je nemoralna, beskarakтерна, glupa, ružna, jedino može služiti kao rađalica, a prema njoj muškarac treba uvijek da se odnosi strogo, pružajući joj samo skromni životni minimum. Nema užasnijeg, za Proudhona, od emancipirane ili obrazovane žene. Obrazovanje žena vodi propasti muškaraca i roda. Muškarac uvijek treba da uzima ženu koja je mlađa, gluplja, siromašnija, slabija itd. Konačno, i nimalo iznenađujuće, Proudhon u svojoj *Pornokraciji* i otvoreno izražava svoj rasizam. Trebalo bi, po njemu, odabirati samo one žene (i one rase) koje najbolje i najviše rađaju, na njima graditi nov ljudski rod, bez milosti uništavati sve devijantne prirode, i vršiti selekciju kao što su to, u doba Proudhona, Englezi počeli činiti u uzgoju stoke.

Nakon represije 1848. Proudhon je pisao kako je demokracija propala upravo zato što je slušala žene

koje su tražile pravo glasa i pravo na rad, što je u uvjetima nezaposlenosti on smatrao skandaloznim (kao da nezaposlenost nije pogađala i žene).

Kritika Proudhonovog shvaćanja upotrebne i razmjenske vrijednosti koju Marx sprovodi u prvom poglavlju *Bijede filozofije* išla bi na ruku ukazivanju na Proudhonovo nakaradno shvaćanje položaja žene da je provedeno u tom pravcu. Marx kritizira Proudhonovo artifično suprotstavljanje (ističući da je Rikardo već bio uvidio suštinu tog odnosa) upotrebne i razmjenske vrijednosti, te njihovo izvođenje. O tome Marx kaže: „Vidi se, 'istorijski i opisni metod' g. Proudhona za sve je dobar, odgovara na sve, objašnjava sve. Riječ li je o tome da se istorijski objasni 'rađanje neke ekonomske ideje', on pretpostavi kakvog čovjeka koji drugim ljudima, svojim saradnicima u različitim granama djelatnosti, predloži da izvrše ovaj čin i s tim je sve gotovo.”²⁶ Dalje: „Šta čini vrhunac zbrke kod g. Proudhona? To što je on sasvim jednostavno zaboravio *tražnju* i da je neka stvar izobilna ili rijetka tek prema *tražnji*. Ostavivši *tražnju* po strani, on je izjednačio razmjensku vrijednost s *rijetkošću*, a *upotrebnu vrijednost* sa *izobiljem*.”²⁷ „S druge strane, izgleda da izobilje g. Proudhona nastaje samo od sebe. On potpuno zaboravlja da postoje ljudi koji ga proizvode: da je u njihovom interesu da *tražnju* nikad ne izgube iz vida. Kako bi g. Proudhon inače mogao kazati da stvari koje su vrlo korisne moraju biti vrlo jeftine, ili čak zabadava? On bi, naprotiv, morao doći do zaključka da bismo izobilje, proizvodnju vrlo korisnih stvari, morali ograničiti ako bismo htjeli da in povisimo cijenu, razmjensku vrijednost.”²⁸ U svemu ovome Proudhon mora da pretpostavi podjelu rada. On i izričito ženama udjeljuje samo „neproizvodni” rad u domaćinstvu, dakle stvaranje eventualno upotrebni ali ne i razmjenskih vrijednosti. Već se samom podjelom rada uspostavlja razmjena. Međutim, postoji i takav rad, ili podjela rada, koji ne stvaraju razmjenu, nego su statični i jednosmjerni, a ipak, kako primjećuje Marx, predstavljaju izobilje i osnivaju se na ponudi (nema klasične potražnje upotrebne vrijednosti) čiste same-od-sebe korisnosti. Ponuda čini neko dobro upotrebljivim, dok ga potražnja čini razmjenjivim i „vrijednim”. No, zamislimo na čas da nestane, da nema, onih koji proizvode upotrebnu vrijednost, žena. Nestala bi ponuda, ne bi li

²⁶ *Bijeda filozofije*, BIGZ — Prosveta, Beograd, 1977, str. 11.

²⁷ *Isto*, str. 13.

²⁸ *Isto*, str. 14.

naglo porasla potražnja ne samo za Proudhonovom upotrebnom vrijednošću nego i za njenim *proizvođačem* (ženom) kao razmjenskom vrijednošću? Žene su *raz/za/mjenjive*. Upotrebna vrijednost koju one proizvode nije, očigledno, „samo” upotrebna. To se može svesti na slijedeću tvrdnju: ne može se do kraja razgraničiti, niti držati odvojenima (re)produkciju života (= rađanje, obnavljanje života, kućni poslovi) od materijalne proizvodnje. Tradicionalno, reprodukcija je područje žene, čime se ujedno ženi onemogućuje izlazak iz „samo” prirode i ulazak u povijest; tradicionalno, proizvodnja je područje muškarca, čime je muškarac u *povijesti* u svom bitnom određenju. Zapravo, jedno je o drugome u jednakoj mjeri ovisno, pa je Proudhonova žena koja se bavi isključivo prvim (upotrebni vrijednostima) ne samo neodrživa apstrakcija jedne falokratske utopije nego strogo uzeta i onemogućava ono drugo.

Johann Jakob Bachofen, Proudhonov savremenik, razvio je jednu utopiju matrijarhata koja je bez sumnje predstavljala prekretnicu u koncepciji povijesti (ne samo žene) i utjecala na Marxa, Engelsa, Bebelu, i čitavu jednu struju feminizma. Bachofen je sam bio određene vrste evolucionist, a na njega je inače odlučujuće djelovao Morgan objavljivanjem, 1877, svoje knjige *Ancient Society*, u kojoj je iznio zapažanja o životu Irokeza. U njegovoj shemi, na koju će se i Bachofen oslanjati reinterpretirajući je, jedan od momenata evolucije ljudskog društva jeste zajednica matrilinearne organizacije. Sam Morgan nije ovo poistovjećivao sa matrijarhatom, kao što će učiniti Bachofen.

Bachofen smatra da je suprotstavljenost „ženskog” i „muškog” principa ta koja pokreće povijest. Time on ostaje u granicama zapadnoevropskog metafizičkog dualizma onemogućujući „krajnostima” da se sretnu. Na prvom stupnju evolucije, koji je određen fizičkom snagom, vladaju muškarci. Ovo razdoblje — koje ne poznaje brak — Bachofen naziva i „heterizmom” ili „afroditizmom”, a njemu slijedi period „ženskog imperijalizma” ili „amazonizma” kada žene, oružjem, preuzimaju vlast. Stvar je u tome da matrijarhat, iako je „viši” stupanj od „heterizma”, predstavlja „niži” stupanj od patrijarhata. Mušakrci preuzimaju vlast time što prisvajaju porod, rađanje, čime ovoga i uzdižu. Rađanje sada postaje „stvaranje”, od prirodnog za tlo vezanog događaja on se uzdiže u duhovni, veza između oca i djeteta je više duhovna. Od zemlje, čovječanstvo se uzdiže prema nebu, i patrijarhat je tako „viši” u društvenom slijedu.

Pobjeda je očinskog principa zapadne civilizacije, evropske (Rima), nad istočnom. Bachofen stoji na početku onog vremena koje na povijest gleda s povjerenjem kao na napredak, a ne na dekadenciju. Njegov pokušaj historizacije porodice veoma je značajan i preuzet je i u marksizmu. Njegova knjiga *Das Mutterrecht* (1861) stavlja matrijarhat u osobito povoljnu perspektivu (mitizirajući ga), a time i izgleda za valorizaciju uloge žene. Proučavajući historiju, on je došao do niza zapažanja, npr. da su bogovi vezani za seksualnost uvijek bili privrženi slobodi i nižim slojevima, neprijatelji nasilja. Da kod žena religioznost i senzualnost, seksualnost, nisu u kontradikciji, kao kod muškaraca, nego u skladu, da je žena, po svojoj „prirodi”, sklona demokraciji itd. U historiji ženskog pokreta Bachofenove teze su više puta uzimane kao uzor i služile za vraćanje samopouzdanja. No Bachofen je od početka primljen s nevjericom, i polemike o evolucionizmu su se brzo pojavile. Neko vrijeme je bilo karakteristično za ljevicu, prvo buržoasku a zatim i socijalističku, da ih prihvaća, za razliku od desnice, pogotovu što je ideju preuzeo i Engels u *Porijeklu porodice, privatnog vlasništva i države*. No kasnije se pokazalo, a i danas tako izgleda (vid. npr. Idu Magli) da matrijarhata nije nikad ni bilo. O Bachofenu Eva Cantarella u knjizi *Johan Jakob Bachofen: Il potere femminile* kaže: „Unutar serije tema od velike važnosti, kao što je suprotstavljanje prirode i kulture, Bachofen je uočio, ističući je u znanstvenom interesu, temu suprotstavljanja spolova. Iako je, kao što je očigledno, moguće biti rezerviran prema identifikaciji između ženstvenosti i prirode, s jedne strane, a muškosti i kulture, s druge (do kojeg on u suštini dolazi), to ni najmanje ne umanjuje njegove zasluge, kao što ne umanjuju njegove zasluge nedoumice oko povijesnosti matrijarhata.”²⁹

Friedrich August Bebel je već kao mladić aktivno učestvovao u konstituiranju Prve internacionale i bio borac za ženska prava. Godine 1875. u Gothi sudjeluje na kongresu ujedinjenja socijaldemokrata i lasalijske grupe i zajedno sa marksistima suprotstavlja se ovim posljednjima i time što je tražio da ravnopravnost žena uđe u program Njemačke socijaldemokratske radničke partije. Njegov je predlog — tipično — odbačen zbog navodne nezrelosti žena. Godine 1879. izašla je njegova knjiga *Žena i socijalizam*³⁰, koja stavlja problem eksploatacije žena u povijesnu perspektivu i žižu pitanja dru-

²⁹ Il Saggiatore, Milano, 1977, str. 40.

³⁰ Domaći prevod: Naša snaga, Zagreb, 1913.

štenog razvoja, priznajući mu i njegovu specifičnost i dvostrukost. Knjiga je izazvala velike polemike i u početku je i danas neprevaziđena. Bebel je od svojih prethodnika preuzeo evolutivnu ideju pokazujući njome da položaj žene u društvu nije statičan ni prirodno određen, a također i to da je izrabljivanje žena starije od kapitalizma. Tek je 1891. godine Partija u svoj program uvrstila i postizanje načelne ravnopravnosti žena. Bebel je tu uvijek ostao voluntaristički radikalniji, smatrajući da eksploatirani sami (u ovom slučaju žene) treba da izbore svoje slobode, i stoga je bio protiv pokušaja zastupništva ženskih ideja, sumnjajući da muškarci to uopće mogu. Bebel je tako podržavao feminističke ideje svoga doba i bio svjestan predrasuda i otpora prema ženskom pokretu i kod samih socijalista. U suštini, ipak, Bebel je zasnivao sve svoje tvrdnje na čvrstom uvjerenju, karakterističnom za Marxa i Engelsa i prve marksiste, da se žensko pitanje rješava skupa s ekonomskim, iako je unutar ovog Bebel mnogo otvoreniji prema razumijevanju spolne diskriminacije od mnogih drugih. Karakteristično za tretiranje ženskog pitanja, inače, Bebelov je rad (a on je svoje najveće djelo posvetio ženama) u marksističkim krugovima zanemaren kao što je zapostavljeno i žensko pitanje samo.

Međutim, pet godina iza toga (1884) izlazi Engelsovo *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*, rađeno na osnovu Marxovih *Etnoloških bilješki*, a koje se oslanja, reklo bi se, najviše na Bachofena i Morgana, i to Bachofenovu interpretaciju Morgana koja uključuje i vjeru u period historijskog matrijarhata (što kod samog Morgana nije tako evidentno)³¹. Dakako, Engels piše svoj spis nakon što su osnovne Marxove intuicije o položaju žene već zabilježene i što je najveći dio posla klasika marksizma obavljen. Ne može se zaobići Engelsova tvrdnja o tome da je, prema materijalističkom shvaćanju, odlučujući faktor u povijesti proizvodnja i reprodukcija neposrednih životnih potreština — koja je dvostrukog karaktera: s jedne strane, to je produkcija samih ljudskih bića (rađanje i obnova), s druge strane, materijalna proizvodnja sama. Ovu ideju dvostruke čovjekove provenijencije dijeli Engels s Marxom. Čovjek je proizvođač, ali i potrošač; čovjek proizvodi, ali i rađa; drugi termin iz ovih komplementarnih parova najčešće se zanemaruje, no činjenica je da su oni kod Marxa i Engelsa prisutni i, što je najvažnije, da se odnose i na isti subjekt kao i

³¹ Vid. Laurence Krader, *Etnologija i antropologija u Marxa*, Stvarnost, Zagreb, 1980.

prvi, ovisno o tački gledišta. Marx i Engels su istu ideju razvijali i u *Njemačkoj ideologiji*: „Proizvodnja života, kako vlastitog pomoću rada, tako i tuđeg pomoću rađanja, pojavljuje se već odmah kao dvostruki odnos — s jedne strane kao prirodni, a s druge strane kao društveni odnos — društveni u tom smislu, što se pod tim razumijeva zajedničko djelovanje više individua, bez obzira pod kojim uvjetima, na koji način i zbog koje svrhe.”³² Ovaj drugi dio tog odnosa, rađanje, bio je kasnije obično zanemaran, no Marx i Engels su ih načelno uključili u bitne tokove povijesti: „Treći odnos, koji se ovdje odmah od samog početka uključuje u historijski razvitak, sastoji se u tome, da ljudi koji svakodnevno ponovo stvaraju svoj vlastiti život, počinju stvarati druge ljude, razmnožavati se — odnos između muškarca i žene, roditelja i djece, „porodica.”³³ Marx je sâm više pažnje posvetio proizvodnji i društvenim odnosima koje ona uvjetuje, nego rađanju i njegovim društvenim odnosima, podrazumijevajući vezu i određeni paralelizam među njima. Engels je u *Porijeklu porodice*... nastojao da ih poveže, pokazujući kako određeni način proizvodnje uvjetuje određeni način reprodukcije skupa s društvenim odnosima koje ovaj stvara (danas bismo rekli da se oni uzajamno uvjetuju). Svoje je zaključke donosio Engels na osnovu još dosta oskudnih antropoloških znanja iz svog doba. U ovoj sumi (Marxovog i) Engelsonog studija položaja žene (iako je, valja reći, Engels opterećeniji usko ekonomističkim pogledima) i dalje ostaju neistražene veze između reprodukcije, odnosa među spolovima i u porodici, i ideologije; ostaju neistraženi „oblici individualnosti koji odgovaraju odnosima kućne aktivnosti, kontradikcije ličnosti koje oni stvaraju”.³⁴ Analogne analize odnosa ideologije i svijesti prema načinu proizvodnje, proizvodnim odnosima, od samog početka predstavljaju srž marksizma. Međuljudske odnose organizirane oko reprodukcije i oko kućnih poslova nije se istraživalo u ovom smislu, pa ipak i oni kondicioniraju određeni način mišljenja. „Privatni sektor” života nije bio dotaknut ekonomskom analizom (na štetu ove same). Zato moramo zaključiti, zajedno sa Agnes Heller i M. Vajdom u članku „Struttura familiare e comunismo”.³⁵ „Komunistička transformacija proizvodnih odnosa i transformacija otuđenih struktura vlasti u „društvene” struk-

³² Marx/Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1978. str. 374.

³³ Isto, str. 373.

³⁴ L. Sève, *Marxismo e teoria della personalità* (prev. s franc.), Einaudi, Torino, str. 222.

³⁵ *Aut-Aut*, br. 127, 1972, str. 73.

ture lokalnog karaktera može se izvesti samo ako se i nove svjesne revolucionarne namjere usmjere prema transformaciji svakodnevnog života. Doista, svi se ovi faktori međusobno kondicioniraju: transformacija proizvodnih odnosa i rasap odnosa vlasti nezamislivi su bez jedne svjesne revolucionarne rekonstrukcije svakodnevnog života, i obrnuto.” Kako su istraživanja u ovom pravcu u marksističkim krugovima sve do najnovijih vremena zanemarena, ona su postala zadatak ženskih studija i ženskog pokreta. Danas se ona dopunjuju i povezuju sa psihoanalizom (novom, postfrojdovskom, dakako) i post-strukturalističkom misli. Kao što je dogmatski marksizam u svojoj reduktivnoj projekciji razvijao samo neke od svojih istraživačkih mogućnosti (one ekonomsko-političke), a zanemarivao druge, tako je i rani frojdzizam prvobitno izvodio mnogo toga jednostrano iz spolnog nagona i pored toga što se kasnije pokazalo da se ovaj može uspješno povezati i sa složenijim problemima. Marx i Engels se nisu posebno bavili ženskim pitanjem iako ga na nekoliko mjesta vrlo oportuno postavljaju. Nisu tada još imali viziju borbe žena za oslobođenje i njen eventualni tok. No njihova je vizija jednog mogućeg drugačijeg svijeta svakako podrazumijevala ravnopravnost žena s muškarcima. Borba žena za ravnopravnost, ljudsku emancipaciju i slobodu ne može biti ni u kakvoj kontradikciji sa marksizmom čak ni onda kada ovaj još ne vidi ženu kao stvarnog i mogućeg subjekta. Suprotstavljanje marksizma ženskom pokretu uvijek je svrhovito manipuliranje. Marx i Engels su, međutim, izuzetno dobro zapazili i vrlo oštro kritizirali neke elemente položaja žene: prostituciju kao samo jedan *vid* opće prostitucije radničke klase; potčinjenost žena muškarcima i njihovu ekonomsku ovisnost; kontradikciju ženskog rada i zapošljavanja; stabilizatorsku ulogu porodice u društvu; uništeno zdravlje radnica i roditelja iz naroda; pa čak i problem dvostruke eksploatacije žena. Kako misli Rosaria Manieri u knjizi *Donna e capitale*³⁶, marksovske se opservacije o porodici i položaju žene mogu grupirati oko tri osnovne teme: 1. kritika buržoaskog odnosa među spolovima i koncepcije ljubavi, 2. kritika teze o vječnosti i svetosti buržoaske porodice, a koja se osniva na ekonomskim interesima; 3. fokusiranje ženskog pitanja u sklopu sistema kapitalističke proizvodnje, koji sâm sprečava socijalizaciju kućnog rada žene i rađanja te tako predstavlja osnovu ženske eksploatacije.

³⁶ Mondadori, 1978, str. 82—83.

Sve je to dalo dovoljno elemenata da se nastavi marksistička analiza položaja žene, koja će kasnije za-
peti, samo zahvaljujući dogmatizmu, na tobožnjoj pro-
blematičnosti odnosa ženskog i klasnog pitanja³⁷. Ta će
„problematičnost“ moći biti mistificirana samo zahvalju-
jući hipostaziranju reducirano shvaćenog klasnog krite-
rija kao jedinog.

U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844.* Marx piše: „U odnosu prema ženi kao plijenu i služavci zajed-
ničkog uživanja izražena je beskrajna degradacija u ko-
joj čovjek postoji za sebe samog, jer tajna tog odnosa
ima svoj *nesumnjiv*, odlučan, *otvoren*, otkriven izraz u
odnosu muškarca prema ženi i u načinu kako se shvaća
neposredni, prirodni rodni odnos. Neposredan, prirodan,
nužan odnos čovjeka prema čovjeku je *odnos muškarca*
prema ženi. U tom *prirodnom* rodnom odnosu odnos
čovjeka prema prirodi neposredno je njegov odnos pre-
ma čovjeku, kao što je odnos prema čovjeku neposredno
njegov odnos prema prirodi, njegovo vlastito *prirodno*
određenje. U tom odnosu *pokazuje se*, dakle, na *osjeti-*
lan način, svedeno na očiglednu činjenicu to koliko je
ljudsko biće postalo čovjeku priroda, ili, koliko je pri-
roda postala čovjekovo ljudsko biće. Iz tog odnosa može
se, dakle, prosuđivati cjelokupan stupanj čovjekova ob-
razovanja (*vidi Fouriera — prim. R. I.*). Iz karaktera
toga odnosa slijedi koliko je čovjek postao za se-
be i koliko je sebe shvatio kao *rodno biće*, kao *čovje-*
ka; odnos muškarca prema ženi je najprirodniji odnos
čovjeka prema čovjeku. U njemu se, dakle, pokazuje
koliko je *prirodno* čovjekovo odnošenje *ljudsko*, ili, ko-
liko je ljudsko biće njemu postalo *prirodnim* bićem, ko-
liko je njegova *ljudska priroda* postala njemu *prirodom*.
U tom se odnosu također pokazuje koliko je čovjekova
potreba postala *ljudskom* potrebom, koliko mu je, dakle,
drugi čovjek kao čovjek postao potrebom, koliko je on
u svom najindividualnijem postojanju istovremeno i dru-
štveno biće?”³⁸

Spominjući na više mjesta ljudsku prirodu, Marx
time ne misli, kako primjećuje Sheila Rowbotham u
knjizi *Women, Resistance and Revolution*, na neku miste-
riozno započacenu, nepromjenjivu bit. On samo želi da
naglasí kako je čovjek ujedno i prirodno i društveno
biće, a kako se ta dva aspekta prožimaju u odnosu muš-
karca prema ženi. Pa ipak, njegove riječi dovode u sum-

³⁷ Vid. *La coscienza di sfruttata*, grupa autora, Mazzotta,
Milano, 1972.

³⁸ *Rani radovi*, str. 274.

nju pitanje: je li neki drugi ljudski odnos, koji nije
odnos muškarca prema ženi (i zašto ne i obrnuto, žene
prema muškarcu, ili naprosto odnos žene i muškarca?)
(npr. prijateljski, roditeljski, homoseksualni) manje „pri-
rodan“? Je li „prirodno“ samo ono što služi prokreaciji,
i dakle ono što je ujedno i najmanje društveno?³⁹ Tra-
dicionalno, u ženi se vidi priroda, u muškarcu duh ili
um. Da li bi odnos žene prema muškarcu bio isto tako
prirodan (i društven)? Za Marxa, sigurno bi bio. Ovakve
formulacije svjedoče samo o određenim kulturološkim
datostima i nasljeđu, iako današnje tekstološke i jezične
analize više jezičnu formu ne smatraju ni slučajnom ni
bezazlenom ni nekreativnom. Muškarčev odnos prema
ženi jest norma, jer je Marx muškarac. On je „prirodan“,
jer je žena prirodna. Tek će psihoanaliza objasniti ove
kontradikcije koje (s obzirom na vrijeme) ne umanjuju
vrijednost Marxovih analiza, a čije je i samo razotkriva-
nje veoma poučno za daljnja istraživanja. Prije svega
pokazuju da je naravno i marksizam kao i sve ostalo
podložan povijesti. O tome Sh. Rowbotham u poglavlju
„Dijalektičke pometnje“ spomenute knjige kaže: „Speci-
fično ugnjetavanje žena nikad nije izučavano na iscrpan
način koji je Marx primenio na eksploataciju radnika.
On jedva da je i dotakao pitanje položaja žene. Uviđanje
snage žena u revolucionarnoj promeni ne postoji u meri
u kojoj se uviđa snaga radnika. Umesto toga, u Marxo-
vim spisima nailazimo na nekoliko pristupa analizi ugnje-
tavanja žena za kojima slede pokušaji Engelsa, Bebela
i drugih revolucionara XIX veka, njihove sinteze i raz-
rade.“ I dalje: „Marx je ponudio sredstvo ljudske samo-
svesti za nadilaženje otuđenih društvenih odnosa. Čisto
filozofsko prevazilaženje je bilo nemoguće; filozof mo-
že da filozofira samo sa svog stanovišta otuđenja. Nje-
gova ideja o ženi je tako samo projekcija njegove sop-
stvene podvojenosti.“⁴⁰ Marx i Engels u *Manifestu komu-*
nističke partije 1847. kažu: „Buržoaske fraze o porodici
i vaspitanju, o prisnom odnosu roditelja i dece, postaju
utoliko odvratnije, što se više za proletere usled krupne
industrije kidaju sve porodične veze, a deca pretvaraju
u običnu trgovačku robu i oruđa rada.

³⁹ Vid. A. Cambria, *In principio era Marx*, Sugar Co, Roma,
1978, str. 48.

⁴⁰ Prevedeno u šapirografiranim materijalima Studentskog
kulturnog centra, III, Beograd, 1978, „Žena, kapitalizam, dru-
štveni položaj“. Ovaj je tekst također preveden, pod naslovom
„Dijalektičke smetnje“ u *Našim temama*, br. 11, Zagreb, 1980,
str. 1975—1994, ali ga odatle ne citiram zbog nekih nezanemari-
vih, po mom mišljenju, propusta u prevodu.

Ali vi, komunisti, hoćete da uvedete zajednicu žena, više na nas u koru cela buržoazija. Buržuj gleda u svojoj ženi prosto oruđe za proizvodnju. Pošto čuje da oruđa za proizvodnju treba zajednički da se eksploatišu, on i ne može da stvar zamisli drukčije nego da će sudbina pripadanja zajednici pogoditi i žene.

On ne sluti da se radi baš o tome da se ukine položaj u kome su žene samo oruđa za proizvodnju.

Uostalom, ništa nije smešnije od visokomoralnog užasavanja naših buržuja o tobožnjoj zvaničnoj komunističkoj zajednici žena, ona je gotovo uvek postojala. (...) Buržoaski brak u stvarnosti je zajednica žena."⁴¹

Uvidjevši da je paradigmatična situacija žene u buržoaskom društvu prostitucija (koja je samo naličje buržoaskog braka) — dakle, u krajnjoj liniji također ekonomski uvjetovana aktivnost, Marx i Engels se nisu, međutim, zaputili u njeno specifičnije istraživanje. Ono što se bez sumnje može izvesti iz njihovog stava je sljedeće: „Da, moguće je zamisliti kraj prostitucije: ali valja misliti u isto vrijeme i na kraj tržišta rada. Ono što čini prostitutku, to je ono isto što čini mene, mene profesora ili daktilografkinju: podložnost dohotka radnom vremenu. Tek ono društvo koje bi odvojilo garanciju dohotka od zahtjeva za 20, 30 ili 40 (radnih) sati, koje ne bi više prisiljavalo bića da *zarađuju* svoje pravo na život, moglo bi ukinuti prostitutivni odnos u onom njegovom obliku koji danas poznajemo.”⁴²

Stav je mladog Marxa prema braku i razvodu istovremeno ipak i neodlučan i radikaln. ⁴³ S jedne strane, on uviđa — kritizirajući Hegela, koji shvaća vezu između privatnog vlasništva i porodice — da nijedan brak ne odgovara u potpunosti svome pojmu, pa je tako podložan raspadanju. Ali, istovremeno, njegovu moralnu suštinu smatra on (zakonski) neraskidivom, budući da se zakon brakom bavi kao religioznom institucijom a ne kao svjetovnom: „Niko se ne primorava da sklopi brak; ali svako mora biti primoran da se, čim sklopi brak, odluči da poštuje zakone braka. Ko sklapa brak, taj ga *ne stvara, ne izmišlja ga*, baš kao što ni plivač ne izmišlja prirodu i zakone vode i težine. Brak se stoga ne može potčiniti njegovoj samovolji, nego se njegova samovolja

⁴¹ *Izabrana dela*, u dva toma, t. I, Kultura, Beograd, 1949, str. 31.

⁴² P. Bruckner, A. Finkielkraut, *Le nouveau désordre amoureux*, Seuil, Paris, 1977, str. 188.

⁴³ K. Marx — F. Engels, *Dela*, t. 1, Prosveta, Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1968, str. 307, u članku „Nacrt zakona o razvodu braka” (1842).

mora potčiniti braku.” Time Marx, uz određeni paternalizam prema ženi, koja je češće žrtva, želi moralne aspekte braka sačuvati od samovolje ili čak „eudaimonizma” (kako kaže) pojedinca, kao što želi i istaći licemjernost zakona o razvodu braka, koji kanonizira evidentnu dvoličnost institucije i otuđenost pojedinca u njoj. Mladi Marx to čini, međutim, uz neprikrivenu dozu romantičarskih iluzija u pogledu „moralne” suštine braka i porodice. Odgovornost pojedinca prema porodici jeste granica njegove samovolje. Marx očigledno u ovom tekstu ima iluziju da mora postojati moć da se brak sačuva ako ne zbog drugog, a ono zbog porodice koja je u pitanju. Kad je riječ o porodici, to je problem koji prevazilazi volju pojedinca, a ta ista volja je navodno isključivo odgovorna za razvod u novom nacrtu zakona o razvodu braka u Rajnskoj provinciji 1842, na koji se Marx okomljuje, protiveći se zakonskom olakšanju puta do razvoda braka. O tome on kaže „Zakonodavac, dakle, *poštuje* brak, priznaje njegovo duboko moralno biće, ako ga smatra dovoljno snažnim da izdrži mnoge kolizije i da pri tom sačuva svoju suštinu. Mekost prema željama pojedinaca pretvorila bi se u okrutnost prema suštini pojedinaca, prema njihovom moralnom razumu, koji se otevljuje u moralnim odnosima.”⁴⁴

Marx i Engels su znali ispoljavati romantičarsku viziju porodice i uloge žene (majke) u njoj, osobito kada su opisivali težak položaj radnika i nužnost da se žene zaposle. Oni nisu posebno naglašavali da se ulaskom žena u proizvodnju obavlja njihovo pretvaranje iz objekata u subjekte. A ipak, Marx će intuirati čak i posebnost ženskog pitanja kada bude rekao, u *Kapitalu*, da radnik, koji je prije prodavao vlastitu radnu snagu kao formalno slobodna osoba, sada podaje ženu i djecu i time postaje trgovac robljem. Ovdje je jedini subjekt još uvijek muškarac, no ujedno se i priznaje dvostruka eksploatiranost žene, budući da je sam radnik može prodati. R. Manieri kaže: „Kapitalizam proizvodi *radnika* kao slobodnu radnu snagu pred kapitalizmom, a ne proizvodi, slično, ženu kao slobodnu radnicu. Odnos žene prema kapitalu je *posredovan* preko njenog odnosa s muškarcem...”⁴⁵ Ovo o dvostrukom ugnjetavanju ustvrdit će kasnije i Lenjin⁴⁶.

Analizirajući dalje odnose braka i porodice, Marx se u tekstu „Filozofski manifest istorijske pravne škole”

⁴⁴ *Isto*, str. 309.

⁴⁵ *Naved. djelo*, str. 135.

⁴⁶ Vid. *L'emancipazione delle donne*, ER, Roma, str. 70.

(1842) suprotstavlja Gustavu Hugou i njegovom pseudo-avangardnom libertinskom stanovištu prema odnosu spolova. Ovdje Marx zauzima strogo i ponešto moralizatorsko stanovište, pokazujući reakcionaran karakter takvog stava koji, u krajnjoj liniji, zagovara i ropstvo: „S obzirom na životinjsku prirodu očigledno je više obezbeđen od oskudice onaj koji pripada nekom bogatašu, koji nešto s njim gubi i uviđa svoju bedu, nego siromah kojega njegovi sugrađani iskorišćavaju dokle god ga makar malo mogu iskorišćavati itd.”⁴⁷ Hugo na primjeru braka „pokazuje kako” nije uvek nemoralno koristiti se telom nekog čoveka kao sredstvom za određenu svrhu, uprkos mišljenju svih onih, pa i samoga Kanta, koji su taj izraz pogrešno razumevali⁴⁸. Marx na to odgovara: „Doista je potrebno tek samo malo kritike da bi se iza svih miomirisnih modernih fraza otkrile prljave stare ideje našeg prosvetitelja ancien régimea i da bi se iza sve svetačke visokoparnosti prepoznala njegova razvratna trivijalnost.” I dalje: „Dok Hugo kaže da u Braku i u drugim moralno-pravnim ustanovama nema uma, dotle moderna gospoda kažu da ove ustanove, doduše, nisu tvorevine ljudskog uma, ali zato predstavljaju odraze nekog višeg, pozitivnog’ uma, — i tako i u svemu ostalom. Samo jedan rezultat svi oni iskazuju podjednako grubo: pravo samovoljnog nasilja.”

Nekoliko godina poslije toga u *Svetoj porodici*⁴⁹ Marx je pokazao, na primjeru prostitutke Fleur de Marie, da dobro razumije žensku situaciju time što ne pristaje na interpretaciju autora malograđanskog romana *Les mystères de Paris*, Eugène Sue, koji od njene „posrnulosti” čini individualan slučaj, a u zamjenu za njeno „iskupljenje” daje njenu dušu i tijelo. Rudolph, njen „spasitelj”, vraća je bogu — kasnije će se vidjeti — zbog vlastitog iskupljenja. Fleur de Marie mu je zapravo kćer! Marx piše: „Od ovog trenutka Marija je postala ropkinja svesti o grehu. Dok je u najnesrećnijoj životnoj situaciji znala da sebe izgradi u jednu ljubaznu ljudsku individualnost i u granicama spoljašnjeg uniženja bila svesna svog ljudskog bića kao svoje istinske suštine, sad joj gadost sadašnjeg društva, koja se nje spolja dotakla, postaje njena najprisnija suština, a stalno hipohondrijsko samomučenje ovom gadošću postaje dužnost, životni zadatak (koji je sam bog označio, postaje — samosvrha njenog bitisanja. Dok se ona ranije gordila: „je ne suis

⁴⁷ Hugo prema Marxovom navodu, *Dela*, 1, str. 262.

⁴⁸ Isto.

⁴⁹ *Dela*, 5, str. 148 i dalje.

pas pleurnicheuse’, dok je znala: „Ce qui est fait est fait’, sad joj skrušenost postaje dobro, a kajanje slava”. I dalje: „Rudolph je, dakle, Fleur de Marie pretvorio najpre u grešnicu pokajnicu, onda grešnicu pokajnicu u kaluđericu i, najzad, kaluđericu u leš”.

Marxizam se uglavnom nije bavio i ne bavi se (osim, pretežno, u ženskim studijama) pitanjem izražavanja ženskog kućnog rada i prostitucije ekonomskim kategorijama. Činjenica je da se ove dvije sfere ženske aktivnosti mogu izraziti i ekonomski, a da se redovno kvalificiraju samo moralno-psihološki, isto kao i sfera ženi historijski zadate jedine uloge — reprodukcije. Ova podjela nije specifična za marxizam, nego mu prethodi, a dio je općih povijesnih napora da se sfera proizvodnje i sfera reprodukcije, koje ujedno čine i prvu i osnovnu podjelu rada (muškog i ženskog), održe odvojenima kako bi mehanizam patrijarhalne društvene dinamike (dakako uz nužne i minimalne adaptacije) i dalje funkcionirao. Reducirane marksističke analize gotovo su se sve bavile odnosima u proizvodnji i na radnom mjestu, tradicionalno dakle muškarčevom sferom. Ostali odnosi i ostali oblici ovisnosti ostajali su izvan vidokruga, a naročito ostaje izvan kruga interesa problem dvostrukog morala, koji posebno pogađa žene, a koji je obično denunciran u drugim sferama. Druge teme osim onih vezanih uz proizvodnju, koje Marx sam ipak nije mimoilazio, pojavile su se ponovo uglavnom tek sa frankfurtskom školom i poslije nje. Još Marx i Engels, doduše, a pogotovu Engels u *Položaju radničke klase u Engleskoj* i Marx u *Kapitalu*, često dotiču pitanje raspada radničke porodice uzrokovano industrijalizacijom i ženskim radom, a u vezi s tim i prilike ženskog rada i rada djece. No oni još ne zahtijevaju, ne vide, ženu kao subjekta promjene vlastitog položaja. U vezi s ovim Sh. Rowbotham na kraju poglavlja „Dijalektičke pometnje”⁵⁰ kaže: „Budući da opresija žene prethodi kapitalističkom društvu, može li se prihvatiti da bi jedna revolucija koja bi izmenila ekonomsku bazu društva u pravcu socijalizma mogla imati reperkusije na polnu ulogu? Nije li pre potrebno da se žene organizuju oko sopstvenog specifičnog iskustva stečenog u efektivnoj revolucionarnoj borbi koju vode protiv kapitalizma?”

U Engleskoj je žensko pitanje imalo određenu političku, iako pretežno buržoasku, tradiciju još od vremena J. S. Milla. Jedan dio te tradicije naslijeđen je i u SAD, gdje je osim toga 1910. godine bio objavljen rad Emme Goldman, „Crvene Emme”,

⁵⁰ *Naved. djelo*.

*Anarchism and Other Essays*⁵¹. U njemu je Goldman raspravljala i pitanje oslobođenja žene u širem društvenom kontekstu, a također i u kontekstu anarhističko-prosvjetiteljskih i ličnih preokupacija. U Engleskoj je veliku ulogu u buđenju ženske svijesti odigrala porodica Pankhurst. Dok je Sylvia radila više na strani žena radničke klase, njeni su se sestra, majka i otac opredijeli pretežno za borbu žena viših društvenih slojeva. Sylvia je (inače, slikar i politički pisac) odlučno nastojala povezati žensko i klasno pitanje, pa i kolonijalno, a određenu dosljednost u tom smislu pokazuje i njeno političko angažiranje u Etiopiji, o čemu svjedoči i njena opsežna studija o toj zemlji. Sufražetkinje su, inače, kao jedan od osnovnih ciljeva postavile borbu za pravo glasa za žene, što je bio cilj ne naročito nov u odnosu na zahtjeve J. S. Milla. Borba sufražetkinja bila je i „nasilna”. One su bile sistematski premlaćivane i policijski zatvarane, proganjane, a propaganda protiv njih bila je osobito okrutna. Tragovi ovakvog izrugujućeg stava prema njihovoj u osnovi naprednoj i pravednoj borbi vide se i danas u negativnoj konotaciji koju je taj termin, „sufražetkinja”, zadržao, i koja je prenesena uz sve predrasude, i na ponešto inače preuski, ali praktičan termin „feminizam”.

Oktobarska revolucija pružila je ženama novu historijsku priliku, nove nade. Jedna od ključnih ličnosti revolucije, Aleksandra Kollontaj (1872—1952) već je i prije 1917. bila svjesna ženskog pitanja i posvetila mu pažnju, osobito u vezi sa zaštitom materinstva. Bila je ostala duboko svjesna povezanosti javnog i privatnog elementa, koji se presijecaju kroz situaciju žene, a imaju najšire političke implikacije. Njena uloga u Radničkoj opoziciji i njene polemike sa Lenjinom, za jedno široko shvaćanje sindikalizma u smislu određene radničke samouprave, njena ženski kontradiktorna situacija, prirodno su je upućivale na radikalne i dosljedne zahtjeve za stavljanje ženskog pitanja ravnopravno u prvi plan. Lenin, koji je žensko pitanje gotovo identificirao sa klasnim (i pored jedne vlastite formulacije koja bi naznačavala i veću tolerantnost), a ovo mu pretpostavljao, u tome joj se suprotstavljao i vršio na nju pritiske koji su imali implikacija i u njenom ličnom životu. Slična razmimoilaženja oko ženskog pitanja imala je sa Lenjinom Klara Zetkin, koja je organizirala radnice i grupe žena kako bi govorile o svojim ličnim problemima. Lenin se tome oštro suprotstavio smatrajući pitanja braka i seksualnosti o kojima su one raspravljale nekorisnim ili štetnim za revolucionarni pokret.⁵²

Rosa Luxemburg (1870—1919) nije se ženskom pitanju posebno posvetila. Pa ipak, njen dosljedan i sjajan lik revolucionarke, teoretičarke i žene pokazivao je sav intenzitet čovjeka koji ne pravi razliku između ličnog i javnog morala, i koji živi uprkos svojoj kondicioniranosti. Kao teoretičar, živjela je prije svog vremena, a kao žena, svom vremenu uprkos, rušeći i prezirući bilo kakve malograđanske steg. Stoga njen lik do danas ostaje primjeren za ženski pokret kao lik žene koja se umjela boriti istovremeno za radničke ciljeve, ciljeve revolucionarne borbe u kolonijama i ciljeve pojedinog čovjeka sa svime što je u njemu lično, intimno, krhko. Rosa je tako ipak i borac za ženska prava.

⁵¹ Dover, New York, 1969.

⁵² Vid. V. I. Lenin, *L'emancipazione femminile*, ER, Roma, 1970, i u toj knjizi C. Zetkin, „Ricordando Lenin”, str. 85—94.

Ženske studije: pristup i značaj

U prethodnom se poglavlju — *Geneza pitanja* — nastojalo ukazati, s jedne strane, na ozbiljnost i relevantnost ženskog pitanja (makar po njegovom isključenju iz „teorije”), a s druge, na evoluciju pristupa kojim je ono bilo zahvaćeno (makar i ne posebno identificirano, kao kod Hegela, npr.), uvijek u historijskom kontekstu. Djelomično prihvaćajući ovo nasljeđe, a djelomično ga odbacujući, nastajale su ženske studije čija sva područja — zbog njihove opsežnosti — ovdje nećemo moći ni naznačiti. Taj letimičan pregled dakako nije mogao biti iscrpan. Potrebno je još naglasiti da Women Studies dolaze u fokus interesa, danas, sa cijelom ovom pozadinom (i potrebom preispitivanja tradiranog), ali i sa željom da je prevladaju i da same umaknu mreži metafizike koja je ovu problematiku oduvijek zastirala, čak i kod mnogih dobronamjernih pokušaja. Drugo je pitanje koliko „ženske studije” u tome uspijevaju, iako valja reći da su na nekim područjima (npr. antropologija — Ida Magli i dr; filozofija i psihoanaliza — Luce Irigaray; semiotika, književnost — Julia Kristeva; filozofija jezika; specifičnije marksistička analiza, kojom se bavilo više autora ne samo u inozemstvu nego i kod nas⁵³) učinjeni znatni prodori. U ovima se ženske studije ili njihov relevantan dio prikazuju katkada kao metodološki iskošene, „drugачije”, „marginalne”, lično zadojene, ekscitirane, emotivno angažirane, što im je nerijetko dobavljalo etiketu nenaučnosti. Nenaučne i skandalozne i moraju izgledati prema „naukama” čija historizacija, metodologija i predrasude već u pretpostavci isključuju ženu kao subjekt i aktera povijesti, čiji akademizam i hipostaziranje apstraktno (i autoritarno/arbitrarno određene) teorije isključuju čitave sfere ljudskosti — od sfere „privatnog” do afektivne psihičke sfere emotivnosti, senzualnosti itd. Svaka „nauka” koja vjeruje u vlastitu objektivnost, a ovu zabludu podmeće kao instinitost (gdje je objektivno = +, a subjektivno = —) ne propitujući je, a u njeno ime sudi novom subjektu ili subjektima povijesti, i novom viđenju povijesti čiji se pokušaj izraza nalazi u ženskim studijama — a sudi im prema kriterijima vlastitih tvrdnji, koje smatra istinom (kao da istina nije sumnjiva totalitarna i totalizirajuća ideja) i upoređuje s vlastitim rezultatima, — proma-

⁵³ Vid npr. Blaženka Despot: „K ženskom pitanju”, *Lica*, br. 1—2, Sarajevo, 1980, str. 15—19; „Povijest i socijalistička priroda”, *Socijalizam*, br. 1, Beograd, 1980, str. 44—70; „Povijest i priroda žene”, *Dometi*, br. 2, Rijeka, 1980, str. 51—63.

šuje i nema mogućnost shvaćanja važnosti i same pojave ženskih zahtjeva. Metodologija zastarjele akademske znanosti neprimjerena je bar jednom dijelu ove nove literature koja je, premda može imati vlastitu metodološku strogost, odbacuje u cjelini, budući da odbacuje, analizirajući ih, društvene, historijske, kulturne, pretpostavke iz kojih je ona nastala. Ovo ne znači da se ženske studije ili pokret konstituiraju izvan relacije sa stvarnošću, nego naprotiv da tu stvarnost proziru, odbacuju, postavljajući istovremeno najkorjenitiji zahtjev ne samo za izmjenom društvenog, ekonomskog, kulturnog, duševnog poretka nego i za izmjenom cjelokupnog načina mišljenja, pa i jezika. Stoga tekstovi žena i muškaraca koji se ovim temama bave, a koje se danas situiraju na razmeđu marksizma, psihoanalize, semiotike, antropologije, filozofije jezika itd. — nagovještavaju nešto od prekoračenja, bunta, preloma, ludila, slobode i revolucionarnosti koji se nikakvim poretkom, nikakvom terapeutikom, nikakvim paternalizmom ni zastupništvom zadovoljiti ne mogu (i otud toliki očajnički otpor onih već sviknutih na red i pokoru). U ovoj širini perspektive koja pokazuje opći značaj (do u pojedinačno, i uvijek pluralistički) ovakvog iskošenog načina mišljenja (kojeg bi bilo možda bolje ostaviti bezimenim, jer imenovanje ograničava, svrstava) pokazuje se njegova jedinstvena prilika i važnost koja prelazi žensko pitanje samo. Tek sada, kada se priznaju sve osobnosti i vlastitosti, i kada se na njima insistira kao na pluralizmu, može se valorizirati ova tematika kao univerzalna. No do univerzalnog (koje uključuje i sve konkretne pojedinačnosti) se mora doći putem priznavanja i pojedinačnog i posebnog, a ne njegovim zaobilaznjem.

Postoji cijela obimna literatura, osobito na francuskom i talijanskom govornom području, koja pokušava izraziti ove nove senzibilitete, a koja se dobrim dijelom — iako ne isključivo — izražava kroz pisanje samih žena. Vodeći računa o savremenim iskustvima filozofije jezika, analize seksizma u jeziku i govoru, psihoanalize i semiotike, svjesna činjenice da jezik nije tek forma već da ujedno oblikuje mišljenje (kao i ono njega) te da prenosi određene strukture svijesti (a uvjetno dakle i ljudskog svijeta) — ona nastoji neposredno izraziti ono nesvjesno, najzatomljenije, neinhibirane živototvorne želje i pulsacije koje određuju čovjeka, oslobođene od naučenog i dakle povijesno ili genetski (svejedno) prenesenog i nametnutog. To je uostalom vazda pokušavala i svaka istinska poezija (ili umjetnost uopće): izraziti se

neposredno, ne uhvatiti se u iskrivljujuće sheme mišljenja, ostaviti prostora za svaki životni „višak” koji preostaje pored označenog i dakle reduciranog, za ono nesvodivo što je doživljaj, identitet (ne onaj izvana zadat, već onaj najintimniji). Tu je razlika između poezije kao neposrednog stvaralaštva i dakle neposrednog života samog, i poetike kao posredovanja, metajezika. Između umjetnosti i estetike, koja je nikad ne može dokučiti. Ambicija je dobrog dijela ove nove ženske književnosti upravo ovakva doživljajna neposrednost, i stoga ona sebi dozvoljava neke neuobičajene postupke, odbacujući mnoga pravila. Ona osporava tradicionalne modele i uloge (spolne i ostale, koje ukalupljuju kako ženu tako i muškarca i dijete, i to na svim razinama društvene ljestvice; koje potenciraju diferenciranje društvenih karakteristika spolova), odbacuje logiku koja klasificira, razvrstava, dirigira, postavlja uvjete. Ona traži novi jezik, takav koji neće priznavati tradicionalne kanone, a ipak će biti komunikacija (najdirektnija). Taj će jezik na neki način biti „histeričan”, odbacujući vijekovnu tiraniju racionalnog.

U filozofiji, ili u razgradnji filozofije, tradicionalno shvaćene, najdalje je otišla Luce Irigaray (vidi u izboru) čiji tekst može sam za sebe ilustrirati ovu „iščašenost” o kojoj je ovdje riječ. To nije bezazlen ni bezopasan pokušaj, nego jedan zahvat tolike snage da doista dovodi u pitanje (iako ne prvi put) metodologiju filozofije i psihoanalize uopće, kao prevaziđenu (u klasičnoj varijanti) i prije svega neprimjerenu ženama, građenu na pretpostavci isključenja žene. Filozofija, naime, ne bi bila to što jest da je žena ravnopravno u njoj sudjelovala. I ona je, kao i ostale znanosti, podložna povijesti, što sama najčešće zaboravlja u ovom kontekstu. Luce Irigaray je s tom činjenicom suočava (a u svom se približavanju marksizmu osobito okomljeva na Hegela i klasičnu psihoanalizu). Raskol koji postoji u cjelokupnom idealističkom mišljenju — na subjekt i objekt — ostavlja ženu (kao objekt) u sferi prirode i izvan povijesti: žena se dakle u takvim okvirima ne može javljati i nije ni javljala kao subjekt, filozof. No bez žene-objekta (ili prirode, materije, svejedno) filozofije, ovakve kakvu znamo, ne bi ni bilo. Žena, iz svoje predmetnosti, ne može ni progovoriti o sebi, jer je žena bitno ono što nije, ili što još nije, u mnogo većoj mjeri nego muškarac. Stoga joj preostaje razbijanje misaonih okvira iznutra. Od označenoga postati ona koja (također) označava, od imenovanog postati imenovatelj, od objekta subjekt —

to se može postići samo razbijajući cijelu konstrukciju, a ne tek njene dijelove: dakle, ne integrirati se tek kao ravnopravni član društvenog/duševnog poretka, već tražiti više, drugačije uvjete, za sve (i žene i muškarce).⁵⁴

I drugi tekstovi ženskih studija potkopavaju misao, u kritici koje su se izbrusili, pa neki domišljaju marksističke analize tako da u njih najčešće upisuju zapostavljena pitanja vezana za društveno (i osobno) biće žene, rušeći mnoge „marksističke“ dogme i predrasude⁵⁵; ovo, opet, u marksističkoj teoriji ima mnogo šire implikacije (ne samo o pitanju „prirode“ žene), koje se nipošto ne odnose samo na viđenje žene. Postavljanje pitanja žene u marksizmu (dakako sa kritičkog stanovišta problematiziranja slobode) nužno nosi sa sobom pitanje države (podrška porodice vodi u etatizam), pitanje podjele rada, zapošljavanja, tehnologije, ekonomije — uopće: pitanje dimenzija i mogućnosti revolucije. U sferi politike, pitanje žene povlači za sobom zahvat u koncepciju međunarodnih (ekonomskih, društvenih, političkih, kulturnih) odnosa, u kolonijalno pitanje, u problem odnosa bogatih i siromašnih i egzistencijalnih prioriteta, u problem rasizma i svake diskriminacije.

Danas to žene znaju kako u razvijenom tako i u nerazvijenom svijetu. I po tradiciji, od strane onih koji su im određivali egzistenciju, žene su uvijek bile žigosane svojom „prirodom“ isto kao i potlačeni narodi i rase, Crnci. I jedni i druge odvajkada su svođeni na svoju prirodu, čime se opravdavala zabrana njihovog ulaska u povijest. Stoga su prirodni saveznici žena (ne uvijek svjesni, dapače, češće nesvjesni) uvijek bili ne samo lokalno eksploatirane klase i kaste nego šire, svi kolonizirani (politički, ekonomski i duhovno) svijeta. U odnosu na njih — žene imaju ipak određenih svojih, zajedničkih interesa i jednu specifičnost: prisutne su svuda i u svim društvenim slojevima, a svuda podređene muškarcima. Osim svoje klasne situacije, one trpe još i svoju ekonomsku, životnu, psihološku, historijsku ovisnost od muškaraca vlastitih klasa. Utoliko jednim dijelom ženska borba zahtijeva pa i stvara posebnu svijest.

⁵⁴ Vid. u „Filozofskim istraživanjima“, br. 3, Zagreb, 1981, str. 88—97, moj prikaz posljednje knjige Luce Irigaray, *Amante marine. De Friedrich Nietzsche*, Minuit, Paris, 1980, gdje se nalazi i osvrt na njene ranije radove kao i na drugu srodnu literaturu.

⁵⁵ Vid. spomenute radove B. Despot, te tematske blokove u našim časopisima *Pitanja*, br. 7/8, 1978; *Argumenti*, br. 1, 1979; *Dometi*, br. 2, 1980; zatim spomenute radove M. R. Manieri, Sh. Rowbotham, a osobito studije u spomenutoj knjizi *La coscienza di sfruttata*.

Nije čudno što se ženski pokret najprije razbuktao po razvijenim zemljama Zapada, gdje je kontradikcija između ženske i muške situacije, a zatim i unutrašnja kontradikcija položaja žene (muškarcem posredovan odnos prema kapitalu) najizraženija. Vidljiva i upadljiva je uvijek bila, zahvaljujući ustrojstvu patrijarhalnog kapitalističkog društva samog (i mjestu žene u društvu) ona njegova teorijska strana ili ono što se bez razumijevanja njegove razuđenosti smatralo „elitizmom“ žena srednjih slojeva. Međutim, svakodnevni bunt, otpor i ludilo najširih masa žena uvijek je bio manje vidljiv (sâmo ga društvo skriva), jer svaka žena živi izolirana u svom domu, ne izražava svoje društveno biće. Žene se donedavno nisu udruživale, nisu uviđale i najčešće još ne uviđaju svoje zajedničke interese zbog toga što su izolirane radno i životno. Nemaju ono zajedništvo koje pruža zajednički javni i društveni život, proizvodnja (čak ni kada rade: struktura ženske zaposlenosti to pokazuje). A zatim, feministička teorija se rađa tamo gdje se teorije rađaju (šta su klasno bili sami Marx i Engels?): među intelektualcima, pa je optužba za apstraktni elitizam nategnuta, tim prije što je kako praktični ženski pokret tako i teorija najodlučnije kao svoj osnovni princip postavio i najčešće sprovodio identifikaciju privatnog i društvenog, javnog, porodičnog i političkog, teorije i prakse, odbacujući pri tom lažni dvostruki moral i sve binarne modele.

Osobito je zanimljivo posmatrati sada već neosporno buđenje ženske političke, društvene, životne svijesti u nerazvijenom svijetu (vid. u prilogu). Može se predvidjeti da će taj fenomen, već započeo u zemljama Azije, Afrike i Latinske Amerike, narednih godina biti u osobitom porastu (što je u vezi s općom i političkom krizom). On tamo poprima autonomne oblike, budući da ovi kontinenti imaju zaista izražene, i međusobno različite, osebnosti. Od tradicije do načina proizvodnje — sve je drugačije. Iskustva ženskih pokreta i teorije na Zapadu neće se u te krajeve bez dopuna i izmjena moći unijeti. Međutim, neke osnovne analize o ugnjetavanju žena mogu i moći će poslužiti kao podrška, dopuna ili polazište domaćim istraživanjima — ako ništa, onda u konfrontaciji. Svega ovoga danas je već postala svjesna i međunarodna politička javnost, tako da se i međunarodne organizacije danas bave proučavanjem položaja žene u društvu i razvijanjem strategije uključivanja žena u društveno-ekonomski život. Za zemlje Azije karakteristična je specifična situacija u kojoj su široka prostranstva

visokorazvijenih lokalnih kultura i civilizacija bila poprišta grubog ekonomskog, društvenog i kulturnog prodora zapadnog imperijalizma i kolonijalizma. U postkolonijalnoj eri ta su se područja suočila s problemom vlastitog identiteta u okviru kojega još nije lako razlučiti šta je autentično, šta je uvezeno, šta je prevaziđeno (a čega bi čuvanje vodilo u puki konzervativizam a ne revalorizaciju). Žene su se u takvim uvjetima također često nalazile ili se još nalaze pred lažnom dilemom: da li insistirati na nacionalnim i tradicionalnim vrijednostima koje ih, s obzirom na način života i lične slobode, mogu samo vratiti unazad, ili prigrliti „moderne”, sa Zapada uvezene, koje daju privid liberalizacije, ali im zapravo, s obzirom na nacionalne ekonomije, izgleda za uključivanje u privredni i društveni proces, ne daju nikakve garancije (ili ih čak u pretpostavci isključuju)? Osobito u dvije azijske zemlje u kojima je od početka stoljeća i ženski pokret jak, u Kini i Indiji, dilema se vrlo rano pokazala kao lažna. Sudjelujući u borbama za nezavisnost, revolucijama i u izgradnji novog društva čak i protiv predrasuda muških saboraca, žene tih zemalja su u velikim masama pokazale svoje opredjeljenje i svoj jedini mogući izbor, odbijajući da ostanu tvrđava starog. U Indiji je ženski pokret, naročito u doba borbe za nezavisnost i poslije, zbog specifičnih uvjeta, dobrim dijelom počivao na aktivnosti (ali ne isključivoj) školovanih žena viših i srednjih slojeva. Valja reći da je u toj zemlji, koja jednim svojim dijelom ima određeno matri-linearano društveno i kulturno nasljeđe, uvijek bilo ne-srazmjerno (relativno, dakako, prema muškarcima) mnogo obrazovanih, svjesnih i aktivnih žena. Kod hinduskinja na prvi pogled začuđuje lakoća s kojom se, naoko, kreću po javnom prostoru (za razliku od muslimanki), upuštaju u politički život bez preoštrog muškog otpora. Ova mogućnost leži u kastinskoj organizaciji, a ne u preprekama koje su žene morale svladati da bi se društveno angažirale. Naime, kastinsko društvo (inače upravo zato veoma strogo i autoritarno) ne poznaje sferu „privatnog” u koju su žene na Zapadu tradicionalno u buržoaskom društvu zatvorene. Život porodice, porodične zadruge, kaste, odvija se javno, pred očima svih, tako da ga zajednica kontrolira, i time kontrolira ženu koja je i ovdje zadužena za obiteljski život. No on, u Indiji, obuhvaća i niz javnih funkcija, te su se žene navikle na komunikaciju sa širim krugom ljudi i na javne istupe, premda podređene svojim muškarcima u sistemu koji je također patrijarhalan. Bar za Indiju nije

toliko aktuelna parola o izjednačavanju privatnog i javnog. Tamo je akutniji problem osvajanja određene sfere ličnog, intimnog, za žene. Pojava ženskih državnika u Indiji ili Šri Lanki nije slučajna, ona je čak i religijom predviđena u cijeni na kojoj je lik božice-majke. No žene su, ovdje kao i drugdje, školovane ili ne, prve žrtve nezaposlenosti i vijekovnih predrasuda. Pored toga, u cijeloj je Aziji na njima, uglavnom veliko breme: nekontroliranog porasta stanovništva, gladi, zdravlja narušenog preranim (još u djetinjnoj dobi) i prečestim porodima, običajima, obrazovanja, nezaposlenosti, nerijetko i zaostale legislative. Žene moraju ovdje, kao i drugdje, prekoračiti prostor koji im je zadat, da bi napravile i najmanji pomak, i to moraju svom ambijentu uprkos, uz visoku cijenu.

Na afričkom je kontinentu položaj žena bitno različit, iako nimalo lakši. Prilike su veoma različite od arapskog sjevera do Tropske Afrike, no imaju neke zajedničke crte — veoma tešku eksploataciju i podređenost žena muškarcima u zapošljavanju i svemu ostalom. Paradigmatički model ženske situacije i poniženja, tipičan za Afriku, jeste nesretan i okrutan običaj odsijecanja klitorisa, usmina, i zašivanja preostalog dijela usmina kojemu se djevojčice podvrgavaju (naživo i u rđavim higijenskim uvjetima) pred pubertet. Ova praksa služi potpunom potčinjavanju žena, kontroli poroda, ukidanju ženskog spolnog užitka, a predstavlja samo ekstreman slučaj tendencije prisutne i u ostalim patrijarhalnim društvima, koja sva redom ženi brane spolni užitak. I u Evropi je ženska seksualnost doskora bila ili je još zabranjena tema; Freudova teorija o dvama orgazmima (klitoralni i vaginalni — od kojih bi jedino ovaj drugi bio „pravi”), njegovo nametanje muškog spolnog modela kao „pravog”, prema kojemu je mjerilo užitka samo orgazam, tako da žena, vječno seksualno nezrela i nezadovoljena ostaje samo loša kopija muškarca — također predstavlja kodifikaciju potpuno iste prakse kao i odsijecanje klitorisa u Africi. Osim seksualne bijede u kojoj žene (ali i muškarci) zato žive, one u Africi još imaju (ne svuda, dakako) i problem muške poligamije. Prodor kolonijalne eksploatacije umnogome je ovaj model pokolebao, ali mu nije pružio odgovarajuću alternativu. Naime, u uvjetima u kojima je poligamna obitelj bila ili je još i proizvodna jedinica društva (u kojoj žene zajedno rade za svog muža), ili pak u uvjetima nezaposlenosti gdje je spas da muškarac izdržava, ako može, više žena, monogamija još ne izgleda i nije alternativno rje-

šenje. Nekritički uvezena a neprilagođena nova tehnologija često je otjerala žene sa poslova koji su tradicionalno bili njihovi: sa uvođenjem mehanizacije, poljoprivredu, koja je oduvijek bila u rukama žena, nepovratno preuzimaju muškarci. Žene tako ostaju nezaposlene, ali i neprijavljene kao nezaposlene, ukoliko im muževi rade. Porodica se osipa, djeca sve ranije traže posao ili se prostituiraju, a glad koja trenutno vlada u Africi najteže pogađa upravo raslojene: žene, djecu, starce. Ove divovske probleme svjetskih dimenzija ne bi mogli riješiti nikakvi zakoni o ravnopravnosti žena. A zakonodavstvo je često još, što se žena tiče, konzervativno.

Za Latinsku Ameriku karakteristično je i prisustvo savremenih feminističkih struja, možda dijelom i zato što se zeleni kontinent više nego prethodna dva djelomično prepoznaje u kulturama razvijenog Zapada. Pored toga, politička i revolucionarna fermentacija, političke borbe, zahvaćaju i mase žena i to uprkos veoma jakim otporima lokalnog *mačizma*. Politička represija u pojedinim zemljama ovog područja, često povezana i s etničkim ugnjetavanjima, velika nezaposlenost poglavito žena, nizak stupanj obrazovanja žena, ogroman broj napuštenih majki i vanbračne djece, što je samo naličje katoličkog bigotstva, prostitucija, mačizam itd. — samo su glavni izvori nevolja latinskoameričkih žena. Sudjelujući u pokretima otpora, naprednim kretanjima, pa i oružanoj borbi, žene vjeruju da će s vremenom riješiti i probleme koji ih najviše pogađaju.

Neofeministički je pokret imao svoju prethodnicu šezdesetih godina u SAD, u specifičnim okolnostima u kojima je politički subjekt uopće tamo bilo dosta teško odrediti. Nivelacija radničkog pokreta i pasivnog sindikalizma, u društvu izobilja, omogućila je samo da se pojave marginalni politički subjekti s velikom udarnom moći, ali često ograničenim domašajem, od kojih su se žene najduže održale kao grupa sa posebnim interesima. Pored njih, u vrlo žestokim društvenim nemirima, i kao saveznici za dio puta, u previranjima u SAD su još sudjelovali buntovnici vijetnamskog rata, studenti i Crnci. Nemajući iskustva s klasnom borbom, a niti mnogo mogućnosti da se na nju nadovežu, američke su feministkinje ipak uspjele identificirati određeni svoj autentični prostor borbe. Ono što ih je najviše izazivalo bio je potrošački mentalitet i neprihvatljivi model američke majke i porodice u malograđanskoj bezidejnoj idili, izolacija u domove i „američki način života” od

lične i nacionalne odgovornosti i poštenja, podjela između ličnog i javnog morala, vrijednosti svijeta sa dva lica (blagostanje/surovo siromaštvo), međunarodna politička arogancija njihove zemlje, nepravda prema crnom stanovništvu s kojim su bile solidarne, sve to prožeto seksizmom. Okomile su se na mnoge tipično američke mitove, istražile naročito položaj domaćice, spolne odnose, žensku seksualnost, lezbijstvo, napale američku terapeutsku psihoanalizu koja prilagođava pojedinca; proizvele su cijeli pokret koji ima danas velike dimenzije i predstavlja određeni kulturni identitet, izborile mnoge društvene, zakonske i običajne promjene, objavile mnogo inspirativnih i lično zadojenih knjiga koje su postale klasika neofeminizma.

U Zapadnoj Evropi neofeminizam se pojavio desetak godina kasnije, na tragu 1968. godine, a naročito tokom sredine sedamdesetih. Premda ga se pokušalo opisati kao uvoz iz SAD, on je vrlo brzo pokazao — ne odbacujući rezultate Amerikanki — svoju autonomiju i specifičnost. Naime, on je nastao u bitno drugačijim političkim uvjetima i sa bogatijim feminističkim nasljeđem, u zemljama sa razvijenijim oblicima klasne i sindikalne borbe i stalnog vrenja kako među radnicima tako i među intelektualcima i studentima poslije 1968. Stoga nije ni čudno što je ženski pokret u zemljama zapadne Evrope istakao neke druge probleme nego onaj u SAD. Prije svega, od početka se postavljalo pitanje odnosa klasnog i ženskog, a također i marksističke i feminističke teorije (naglašavajući jednu u mnogo čemu lažnu dilemu), prije svega u Italiji (gdje su te veze najtješnje i stoga nama najzanimljivije), ali također i u Francuskoj, Engleskoj, Njemačkoj, pa i u drugim zemljama. Karakteristično je za zapadnoevropski neofeminizam da je on radikalno lijeve političke provenijencije, i to iz krila socijalističkih i komunističkih partija ovih zemalja (IKP je najbolji primjer napora jedne komunističke partije na zahvaćanju ovih problema) ili, češće, još lijevije (uz odbacivanje partijskih pripadništva). Zbog velike politizacije pokreta, kao i zbog burnih političkih kretanja posljednjih godina, jedno od ključnih pitanja ženskog pokreta bilo je — i ostalo — pitanje odnosa prema političkim partijama, političkom sistemu, pitanje načina vođenja borbe. Strategija borbe nije za ženski pokret samo formalni problem. Naime, žene osjećaju da svi klasični oblici političke borbe njih po definiciji i a priori isključuju, i to im se potvrđuje svaki put kada kroz sindikat i političke partije pokušavaju da postave

svoje zahtjeve: oni bivaju manipulirani, minimizirani, podvrgnuti drugim prioritetima, odbačeni. Žene, a pogotovu svjesne žene, u partijama su malobrojnije, slabije, ne uzimaju i ne dobivaju riječ, nisu prekaljeni borci. Partijski i politički život je stalna borba kojoj žene nisu vične, jer su oduvijek iz nje bile isključene. Postojala je i postoji tendencija kod žena da se ne pristane na partijske kompromise i da se vodi borba širokog fronta bez partijskih oblika organizacije, bez hijerarhije, bez autoriteta, a za pluralizam i za izražavanje, i unutar pokreta i prema vani, svakog mišljenja. Pokret je uvijek bio sušta suprotnost discipliniranoj partiji. Stoga se redovno govori o ženskom pokretu ili pokretima, i niti jedan od njih nema svojih sekretarica ni predsjednica niti stalno rukovodećeg osoblja. Ženski su se pokreti namjerno orijentirali na ovakvu razućenost i spontanost, i u tome je njihova velika prilika da već u toku borbe izgrade jedan neautoritaran način zajedničkog angažiranja. Ova prednost ženskog pokreta (osobito u Italiji i Francuskoj) predstavlja i njegovu teškoću da se uključi u postojeće oblike borbe. Kao što ženske studije odbacuju metodologiju akademske „objektivne“ nauke, tako ženski pokret odbacuje metodologiju klasične političke borbe, jer bi njeno prihvatanje, već unaprijed, značilo pristajanje na podjelu, na dihotomiju, raskol. Stoga rezultati feminističke borbe, teorijski i praktični, nisu uvijek bili ni prepoznavani, jer se nisu pojavljivali kao uobičajeni znakovi, nego kao svojevrsno subverzivno i za društvo korozivno djelovanje koje valja odgonetavati po drugom kodu (koji ujedno valja i izgraditi). Ti rezultati su ipak vidljivi u fantastičnoj senzibilizaciji ženskih masa i uopće javnog mnijenja za probleme drugoga (druge) bez obzira da li je riječ o ženama, „trećem svijetu“, novoj čulnosti, problemima privatnog, nesvjesnog, erotskog, umjetničkog. Nije ni čudno stoga što su ti rezultati razućeni po najnepredvidivijim sferama, najuočljiviji na području kulture i upravo u oblasti kulture življenja. Žene Zapadne Evrope morale su tokom protekle dekade da se bore prije svega i za mnoga najelementarnija građanska prava. Borbu za pravo na abortus, porodiljski dopust, zapošljavanje, za zakonsko izjednačenje i imovinska prava, za pravo na razvod braka — bila je katalizator za okupljanje žena u pokret. Većina tih prava su sada i ostvarena, a pitanja mogućnosti njihove sprovedbe druga je stvar. Upravo u ovome je bitna razlika između položaja žene u Zapadnoj Evropi i u zemljama socijalističkog bloka. U ovim posljednjim, a

slično je i sa našom zemljom, uglavnom izostaje motiv borbe za zakonsko izjednačavanje žena s muškarcima. Borba bi se dakle imala voditi samo na (ne malom) području „ostvarivanja“ tih prava, a ovo bi zahtijevalo i viši nivo svijesti i mnogo bolju koordinaciju ove borbe sa društvenim ili državnim institucijama koje su formalni garanti legislativne ravnopravnosti žena. Ovaj je problem delikatniji i zasad slabije uočljiv, pa se ženski pokret u socijalističkim zemljama još praktično i nije pojavio, a pomaljanje nekih njegovih ponekad vjerski obojenih oblika (u SSSR-u) zasad ima predznak pritažene opozicije, te je teško predvidjeti hoće li se razviti u kakav angažirani pokret žena za demokratizaciju društvenog života i njihova prava.

U SR Njemačkoj ženski pokret otvara slične teme kao i u ostalim zapadnim zemljama (uz neke vrijedne uspjehe na polju književne kritike, kulturologije i povijesti ženskog pokreta samog). No on je tu ograničen i ujedno radikaliziran situacijom na ljevici iz koje potječe: s jedne je strane socijaldemokracija, koja ženske oslobodilačke zahtjeve razvodnjava u svom paternalizmu, redukciji marksističke teorije i pomirbenom stavu prema establišmentu; s druge je strane borbeno ultraljevica sa svojom dilemom između oružane bitke i povlačenja, gdje se žensko pitanje najčešće (i u oba slučaja) zatumljuje — ako se ne radikalizira.

U Francuskoj postoje dvije glavne struje u ženskom pokretu i studijama. Uvjetno ih možemo nazvati neopsihoanalitičkom i marksističkom. Najvrednije rezultate one su dale upravo tamo gdje se te dvije struje susreću — na obroncima poststrukturalističkog mišljenja, preispitivanja marksizma, psihoanalize, semiotike, filozofije jezika i ženskog stvaralaštva (naročito pisanja) uopće. Tu se analize žena (i muškaraca) kreću na tragu reinterpretacije lakanovštine (i 1968) i pogotovu antiedipske literature inaugurirane F. Guattarijem i Gillesom Deleuzeom. Izuzetna ličnost ovog kruga jeste Luce Irigaray, koja svojim radom dovodi u pitanje prije svega filozofiju i psihoanalizu, od kojih je potekla, ali i uopće jezik, i metodologiju svake znanosti i mišljenja uopće⁵⁶

Talijanski neofeminizam, nešto malo mlađi od francuskog, i koji je u stalnom dijalogu sa vlastitim političkim

⁵⁶ „(Jedna) žena, koja naspram teorijske elaboracije ispunjava dvostruku funkciju, izvanjske nijeme podrške svake sistematičnosti i materinjeg tla (još) šutljivog kojim se hrani svako utemeljenje, nije dužna da navodi reference na način koji je već kodificirala teorija. Bilo bi to pobrkati još jednom uobrazilju

ambijentom, dao je iz krila politologije, marksističke kritike, antropologije, pedagogije i također i filozofije jezika itd. takve rezultate koje nije moguće zanemariti. Iznenađujuće je kako su talijanske feministkinje uspjele sebi u ovih deset godina (i s obzirom na velik utjecaj katoličke crkve) izboriti mjesto u kulturi i društvenim zbivanjima i, što je najvažnije, osvojiti riječ. Jer, riječ je uvijek onoga koji ima vlast, a to žene niti jesu niti žele biti (ne želeći da ponavljaju omraženi i neoperativni model).

Napomena o ovom pregledu i izboru:

Nemoguće je, jer nam prostor ne dozvoljava, analizirati sve grane ženskih studija koje to zaslužuju na stranicama časopisa *Marksizam u svetu*. Zato je krnj i izbor tekstova prevedenih u ovom tematskom bloku — budući da treba da predstavlja danas već veoma obimnu i raznovrsnu literaturu. Stoga neka sadržaj tekstova, premda je izbor nužno oskudan, govori sam za sebe. Prikladna dopuna ovom izboru neka bude zbornik tekstova *Istina o ženi*, „Prosveta”, Beograd, koji je uredila Nada Ler-Sofronić, kao i izbor tekstova „Samoupravljanje i društvena nejednakost polova”, *Marksistička misao*, br. 4, 1981. (ili, neka je ovo njima dopuna).

„subjekta” — u njegovim muškim konotacijama — s onim što bi bilo, što će biti, možda, od „ženskoga”. Neka svako (a), živ ili mrtav, u tome prepozna samoga (kao) sebe prema vlastitoj želji, vlastitom zadovoljstvu, čak i u majuskulama parodije. Ali ako bi se nekome dogodilo da osjeti, u otporu da se (ponovno) pronade, nelagodnost jednoga iskrivljavanja, možda nesvodivog, onda je možda? nešto od razlike u spolovima moglo da se desi i u jeziku.” *Speculum*.

Luisa Abbà, Gabriella Ferri,
Giorgio Lazzaretto, Elena Medi, Silvia Motta

DANAS, KASTA

Ako pođemo od toga da odnos prema proizvodnji određuje društveni položaj individue, neće nam biti teško prihvatiti stav da pojam „žena” upravo označava određeni društveni položaj, budući da je svim ženama zajednički isti osnovni odnos u proizvodnji, tj. kućni rad (kako smo ga, u širokom smislu, opisali na prethodnim stranicama). S druge strane, možemo odmah ustanoviti kako je karakteristično za taj odnos proizvodnje da su žene, pojedinačno, rasute u različite porodice i u različite klase muškaraca; njihovo je otuđivanje tako radikalno da ih, štoviše, isključuje iz ma kojeg zajedničkog proizvodnog procesa i, stoga, iz ma kojeg identiteta.¹

Ova dva aspekta: *isti položaj* kroz sve klase, i *maksimalna rasipnost* u svim klasama jesu, da tako kažemo, parametri unutar kojih treba uočiti stvarno mjesto koje „skupina žena” ima u ovom društvu.

Isti položaj

U odnosu na društvenu proizvodnju, žene raspolažu određenom *proizvodnom autonomijom*: s jedne strane, kućni rad proizvodi specifične proizvode, s druge strane, najvažnije oruđe za proizvodnju je, posredno ili neposredno, sama ženska osoba (preko tzv. „ženskih

¹ Prije sto godina žene su se okupljale i zajedno mijesile kruh ili prale veš; danas to više nije slučaj.

osobina"). Žena kao žena nudi bilo proizvod bilo sredstvo za proizvodnju (jednom rječju: specifičnu žensku vještinu). Što se društva tiče, biti žena znači upravo imati sredstva i vještinu koji su potrebni za obavljanje određenog posla.

To neposredno znači:

a) da je žena kao takva duboko odvojena od društva tržišta i kapitala; ta odvojenost se neće moći prevladati činjenicom da je, osim što obavlja kućne poslove, žena također uključena u društvenu proizvodnju;

b) to, također, znači da za sve žene važi isti odnos u proizvodnji, tj. da za njih postoji jedna te ista ekonomska i kulturna sudbina, sudbina koja nije uklonjena činjenicom da je ovo društvo podijeljeno na klase, budući da nije uklonjena biološka činjenica koja ujedinjuje sve žene („anatomija je njezina sudbina"). Stoga što nisu klasa, žene sačinjavaju skupinu koja je kompaktnija i koja posjeduje više zajedničkih karakteristika i od same klase.

Raspršenost

Ono što je dosad rečeno nije dovoljno da bi se shvatilo mjesto koje „skupina žena" stvarno zauzima u hijerarhiji društva, niti objašnjava pomanjkanje identiteta među njima. Odlučujući element jest taj da su žene potlačene zato što su rasute (a zato što su rasute nemaju identitet grupe).

Porodični okvir daje povijesnu mogućnost da netko proizvodi iz samog razloga što je žena: svaka žena ulazi u svoj privatni odnos s mužem u činu osnivanja porodice. Kroz taj lični odnos otuđuje joj se njoj svojstven proizvod kao zamjena za egzistenciju pored muža. Dakle, žene su otuđene u samom činu proizvodnje, a otuđene su zato što su raspršene u različitim porodicama.

Nalazimo se, dakle, pred klasičnim modelom otuđenja: društveno potrebna proizvodnja, ali privatno privajanje proizvoda; ono što ga omogućuje jest međusobna odvojenost žena, činjenica da je svaku od njih preuzeo jedan muškarac. Žena je oteta u svijetu koji je koristi u svoje svrhe kao sredstvo za proizvodnju.² Međusobno odvojiti žene znači uskratiti im identitet, za-

² U svojim prvim pojavnim oblicima brak se sklapao nasilnim činom otmice: običaj, koji, s druge strane, ni dan danas nije potpuno iščezao.

mijeniti ga subjektivnim identitetom svake ponaosob s vlastitim muškarcem. „Prirodna proizvodnja" žene, kada je već jednom privatizira pojedini muškarac, otuđuje ženu od nje same ako je ona sama sredstvo za proizvodnju: ona biva ispražnjena iznutra. U tom smislu sud da je ona kastrirana osvjetljava činjenicu da ona nije ništa drugo nego ne-muškarac, da se mora, stoga, prisajediti njemu da bi našla subjektivitet.

Na taj način proizvoditi znači, za nju, biti otuđena i isključena; njezina autonomija postaje njezina kazna.

Kasta*

Dva do sada analizirana elementa (isti položaj i rasipnost) ne treba, ni strukturalno ni povijesno, promatrati odvojeno; oni se međusobno nadograđuju — negirati jedan, znači negirati i drugi. U zajedničkoj kombinaciji, oni nam omogućuju da kažemo da su sve žene, zato što su žene, isključene iz svijeta i isključene iz sebe samih; one su potpuno otuđene od vlastitog proizvoda i od vlastitog bića ukoliko su oruđe za proizvodnju u tuđem vlasništvu. Subjekt tog vlasništva je muškarac, svijet iz kojega su isključene je muški.

Ipak žene nisu robovi

U robovlasničkom odnosu „jedan dio društva postupava s drugim dijelom kao s pukim anorganskim i prirodnim uslovom svoje vlastite reprodukcije."³

Rob je stvar, oruđe za proizvodnju, kako Marx kaže „anorganski uvjet" proizvodnje; nalazi se na istoj razini kao i ostala bića prirode, pored stoke, ili kao pribor zemlje.

* Autori ovog teksta termin „kasta" ne upotrebljavaju u onom smislu u kome se on obično odnosi na kastinski organizirano društvo kakvo je na primjer, indijsko. U Indiji su kaste endogamne zajednice podijeljene po principu ritualne čistote (a sa čestim implikacijama u podjeli rada). Kod autora knjige *Svijest izrabljene* „kasta" se odnosi na žene u njihovom odnosu prema klasi: žene se, kao polovina čovječanstva, nalaze u svim klasama; njihov je položaj dvojako određen: pripadnošću klasi (posredstvom muškarca), i pripadnošću „kasti" žena, tj. specifičnom situacijom žene (sve su žene, bez obzira na socijalno porijeklo, podređene muškarcima, u prvom redu vlastite klase, ali i svih viših klasa). — *Prim. red R. J.*

³ MED, t. 19, *Osnovi kritike političke ekonomije*, t. I, Prosveta, Beograd, 1979, str. 324.

Njegova nezamjenjivost i duboka razlika u odnosu na ostala sredstva za proizvodnju nalazi se u činjenici što on, baš zato što je ljudsko biće, može činiti ono što niti jedna životinja, oruđe ili mašina ne mogu učiniti umjesto njega: rob sije, obrađuje itd.

Robovlasnički odnos uvjetuje *odnos vlasništva* zemljoposjednika: rob, kao stvar, je nečije vlasništvo, on može biti ubijen, prodan, nema potomstva. Onaj tko ga posjeduje ima posebnu moć, moć koju ne daje u istoj mjeri, vlasništvo nad običnim stvarima: biti vlasnik robova znači, također, prisvajati njihovu *volju*, jer su oni ljudska bića.

Žena danas nije više rob: formalno je ona slobodna. Dok rob nema nikakva prava, žena ih pravno ima. Buržoasko društvo je smatra slobodnom, jednakom.

Buržoazija je ukinula ropstvo zato što je „slobodan radnik” pretpostavka kapitalističkog odnosa. Kapital ne prisvaja radnika već „njegov rad”. Radnik je „slobodan građanin”. „Biti u odnosu samo prema životnim sredstvima, nalaziti ih kao svoj prirodni uslov, ne odnoseći se ni prema zemlji, ni prema oruđu, dakle, ni prema samom radu kao prema vlastitom, jest u biti formula ropstva.”⁴

Radnik, naprotiv, nije oslobođeni rob, on nije niti „u odnosu samo prema životnim sredstvima”, stoga je prisiljen da se proda. Ne slobodan, dakle, kako bi nas htjelo uvjeriti buržoasko društvo, već otuđen: uvjeti su njegove slobode uklonjeni ukoliko ih drugi (kapitalista) a ne on, posjeduje. Ne odnos među jednakima, već odnos koji, iako istina nije odnos vlasništva kao u ropstvu, jest *odnos čiste vladavine*.

Za uvjete slobode žene također se može reći slično: nije istina da ona može prihvatiti ili odbiti da se proda muškarcu, da je slobodna birati, samu sebe odrediti; ona je *prisiljena sklopiti slobodan brak*.

S druge strane, žena se ne može smatrati klasom među klasama; ona je, prije, nešto što stoji „nasuprot” klasama i čini skrivenu hemisferu klasnog svijeta kapitala.

Doista, sve žene ne zauzimaju isto mjesto u sistemu koji je određen kapitalističkom društvenom proizvodnjom. To bi pretpostavljalo da sve one zajedno sačinjavaju jednu jedinu grupu i da uživaju, u istoj mjeri, sve prednosti i nedostatke koji proizlaze iz njihovog odnosa prema proizvodnji.

⁴ Isto, str. 333.

Klasa je određena na temelju proizvodnih odnosa: proleter je proleter u mjeri u kojoj ne posjeduje sredstva za proizvodnju; ako on slučajno (podrazumijeva se pod time sretna okolnost, npr. nasljedstvo) uspije steći vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, postaje kapitalista. *Ne postoji „prirodno” ili „biološko” određenje u klasnom određenju.*

Ne postoji, za ženu, takav hijerarhijski uspon u društvu koji bi, u biti, promijenio njezino „biti žena”.

Žene, zbog svog odnosa prema muškarcu i ukoliko su s njim povezane, rasipane su u raznim klasama ne kao buržujke ili proleterke, već kao supruge-majke-kćerke buržuja ili proletera. One su *pridružene* jednoj ili drugoj klasi ne samo na temelju njihovog odnosa prema proizvodnji, nego i njihovog odnosa prema muškarcu.

Žene kao takve ne pripadaju niti jednoj klasi, iako biti vezana za, na primjer, muškarca iz buržoaske klase (on, stvarno buržuj!) donosi određene privilegije.

S druge strane, ako prihvatimo činjenicu da su žene smještene u različite klase i, na temelju toga, objasnimo njihov različit položaj, to bi značilo da želimo motivirati i tumačiti kako je položaj žene određen samo kapitalističkim načinom društvene proizvodnje, kao i to da se njen položaj ukorjenjuje i iscrpljuje u društvenoj podjeli kapitalističkog rada.

Kapital je „stvorio” radnika, nije stvorio ženu; samo je *promijenio* njen položaj.

Položaj žene ne rađa se s buržoazijom, ali se objašnjava samo analizom prethodnog povijesnog položaja žene na kojem se kapitalizam temelji.

Odnos žene prema kapitalizmu možemo objasniti u potpunosti samo ako shvatimo njen odnos prema muškarcu: odnos koji je omogućio kapitalističkom načinu proizvodnje da stvori, s jedne strane, muškarca „slobodnog radnika” (u Marxovom smislu riječi) i, s druge strane, ženu kao neslobodnu radnu snagu.

Primjećujemo, dakle, da u patrijarhalnom društvu uvijek postoje slojevi koji se ne mogu uništiti, niti dovesti u ropstvo, a koji se ipak, budući da zbog vlastitih unutrašnjih karakteristika predstavljaju opasnost za fluidnu cirkulaciju društva, ne mogu smatrati jednakim ostalima. Ovi se slojevi kruto izdvajaju u posebna geta: podsjetimo se na Židove, luđake, delinkvente; ili na pripadnike oružanih snaga, djecu, Crnce u SAD.

Oni se polako pretvaraju u svojevrsne kaste, i krute norme uređuju rijetke dodirne tačke sa drugim dije-

lom društva. Ovi su slojevi *potlačeni*, ali ne nužno izrabljeni. Da bi postojalo izrabljivanje, moraju imati određenu unutrašnju proizvodnu ulogu: u tom slučaju možemo govoriti o pravoj *kasti*. Kasta nije, znači, skup stavova ili ideja, ona ima uvijek određenu ekonomsku osnovu.

Ekonomska, materijalna osnovica kaste žena je vezana za njezinu proizvodnu „autonomiju” (proizvodnja djece i kućni rad).

S učvršćenjem privatnog vlasništva, ova posebna „vještina” žene sadržavala je u sebi mogućnost da postane razorna u odnosu na sistem koji se temelji na samom privatnom vlasništvu; isto je i s obrtnikom koji je, na temelju svoje radne sposobnosti, posjedovao oruđe za proizvodnju i mogao biti, upravo zbog toga, opasan. Marx, u vezi s tim, kaže: „... gdje je posebna vrsta rada majstorstvo u njemu i, prema tome, vlasništvo na oruđa za rad jednako vlasništvu na uslove proizvodnje — tu je, doduše, isključeno ropstvo i kmetstvo; ali može u obliku kastinskog uređenja dobiti analogan negativan razvoj.”⁵

U tom slučaju vrši se diskriminacija jedne tipične i omeđene proizvodne sposobnosti. Suprotno od onoga što se zbiva u klasnoj podjeli (gdje se diskriminacija vrši samo na temelju činjenice da netko može jednostavno raspolagati, općenito, tuđom radnom snagom), tu se jednostavno zavlada pomenutim slojevima zbog jedne *vještine* koja je, u stvari, *neophodna*: jedino tako će njihova proizvodnja biti funkcionalna u odnosu na određeno ustrojstvo društva. U samoj činjenici pretvaranja određenih slojeva u svojevrsne kaste postoji uvijek neka lažna svijest: ne želi se priznati subjektivna sloboda i, stoga, humanitet onoga koji je, ipak, neophodan. Priznati ih, značilo bi biti žrtva nečega što je opasno, zarazno, nečisto, nemoralno. Ženi je nametnuta, stoga, kontrola rađanja i vladanja materinstvom; ona gubi pravo da odlučuje o vlastitom tijelu, postaje puko oruđe za proizvodnju ne-vlastite djece. Stoga treba priznati da „odvojeno tijelo” kaste vrši funkciju koja je, iako bitna za društvo, *takve prirode* da mora biti odstranjena iz slobodne cirkulacije samog društva.

Vjerujemo da ono što je do sada rečeno važi pogotovo i ponajprije za žene; štoviše, baš na temelju isključivanja žena data je konceptualna (lažna svijest) i praktična mogućnost isključivanja i drugih slojeva. Od kada su žene isključivane u posebnu kastu, isključiti zna-

⁵ Isto.

či „dovesti u ženski položaj”: *kastrira* se onaj kojeg se ne može tlačiti. Žene su, dakle, jedna kasta, štoviše, *kasta*: prve odvojene, prve kastrirane.

Kastinski sistem temelji se na dobro prepoznatljivim fizičkim karakteristikama: spol, boja kože. Nije moguće izbjeći kastinski položaj zato što je nemoguće izbjeći vlastiti biološki položaj.

Hoćemo li slikovito opisati kastu, moramo je zamisliti kao piramidu sa vrlo širokom osnovom i sa nekoliko „isturenih vrhova”. Sjetimo se položaja Crnaca u SAD, kako bi bolje objasnili ovaj pojam kaste u obliku piramide.

Njihov kastinski položaj se može, također, doista, figurativno opisati kao piramida s vrlo širokom osnovom, koju čine svi Crnci u getu, na čijem se vrhu pak nalazi nekolicina Crnaca iz City-a. Ali, dok ove posljednje buržoazija koristi kao primjer mogućnosti emancipacije svih Crnaca od bijede geta, oni su baš ti koji, nesumnjivo, dokazuju kastinski položaj Crnca. Doista nije moguć takav društveni uspon u bijelim SAD koji će Crncu omogućiti potpunu jednakost. S one strane njegovog klasnog položaja važna je njegova koža, oblik njegovih usana, njegova kosa.

Ipak, bila je precizna politika SAD stvoriti crnu buržoaziju: ta se politika naziva *tokenism*.⁶

Slično se može reći za ženu.

U bazi piramide nalaze se sve žene koje su prisiljene, da bi preživjele, uspostaviti „odnos s muškarcem”, što za njih tačno znači ekonomsko izrabljivanje koje trpe baš zato što su žene (kućni rad, napose). Na vrhu se, naprotiv, nalazi nekolicina takozvanih „emancipiranih”, tj. one koje stvarno imaju mogućnost emancipacije od materijalne prinude odnosa s muškarcem, one koje se, na primjer, ne moraju udavati: to je onaj mali broj koji iz najrazličitijih razloga (zato što su nasljednice, glumice itd.) ima druge prihode. Ali, ova neprijeka potreba odnosa s muškarcem, umjesto da bude pretpostavka slobode i mogućnost odnosa među jednakima, jest baš ono što dokazuje, i u ovom slučaju, kao za Crnce u City-u, kastinski položaj kojem je žena podvrgnuta. Emancipirana, doista napuštajući milijune že-

⁶ Neprevodljivi termin koji dolazi od riječi token („znak”, „simbol”). Označava politiku *koncesija* i *simboličkih reformi* pomoću koje vlast bijelaca u SAD prikriva stvarnu diskriminaciju i segregaciju prema Crncima, s ciljem da, integrirajući određene privilegirane dijelove, podijeli snage i oslabi njihov antagonistički naboj. (Uspor. sa P. A. Baran i P. M. Sweezy, *Monopolni kapital*, Stvarnost, Zagreb, 1969, str. 228).

na iza sebe, ona ili pokušava društveni uspon koristeći upravo ono što je čini ženom (tj. vlastitu anatomiju) i stoga je uvijek u podređenom položaju; ili se, radikalno odbijajući vlastito „biti žena”, natječe s muškarcem „na njegovom terenu”, predlažući ostalim ženama jedan kvazi-put ka oslobođenju koji, baš u mjeri u kojoj važi za nekolicinu, samo sankcionira isključenje većine svih žena.

Vlastiti biološki položaj je identificirajuća činjenica: vlast koju bijelac ima nad crncem, muškarac nad ženom, nije posredovana stvarima (kao u slučaju proletera i buržuja, čiji je odnos posredovan vlasništvom nad sredstvima za proizvodnju), već je lična, neposredna: tijelo samo postaje sredstvo posredovanja.

Bijelac tlači crnca samo zato što je crnac, mada je ovaj unutar svoje kaste dostigao viši položaj od nekog bijelca: siromašni bijelac *samog sebe cijeni više od bilo kojeg crnca*; nekad, ako je osoba bila crne boje smatralo se da je ona rob iako je mogla dokazati suprotno.

Žena je potlačena utoliko što je žena, i nema muškarca koji bi htio mijenjati vlastiti položaj sa njezinim.

Za kastinski sistem je vezan čitav niz stavova, predrasuda, ideja koje, same po sebi, ne čine bit kaste; kao što smo već pomenuli, kastinski se sistem temelji na ekonomiji, zbog toga, nikakva promjena ideja neće izmijeniti kastinski sistem. Rasizam neće nestati (i, uostalom, bilo bi nemoguće) promjenom mentaliteta; pokušajem ukidanja rasnih predrasuda: rasizam će se ukinuti samo promjenom ekonomskih odnosa koji stvaraju i koji, također, upravljaju kastinskim sistemom.

Ipak su stavovi, ideje, rasizam i seksizam izraz i otjelovljenje osakaćenosti kojoj su podvrgnuti svi oni koji pripadaju jednoj kasti.

Pripadnik kaste je drugo, potčinjeno, tabu. On je negativno. Onaj tko ima u rukama „uvjete slobode i opstanka” drugoga, tj. onaj koji je u mogućnosti da ga dovede u objektivni položaj slabosti i diskriminacije, može, potom, prebaciti mirne duše na drugoga sve zlo, svu negativnost. Za stereotipni način mišljenja, tipičan je manihejski stav u odnosu na zbilju: dobar ili zao, lijep ili ružan, pozitivan ili negativan... Možemo se osloboditi more i egzistencijalnog straha projektirajući na drugoga sve zlo i zadržati stoga, za sebe, sve dobro. Tako, onaj koji određuje istovremeno utvrđuje gdje se razdjeljuje dobro, a gdje zlo.

Lewis Carroll je u *Alisi iza ogledala* to dobro uočio: „Kada ja koristim jednu riječ — reče Humpty Dumty

tonom koji je ponešto ličio na ismijavanje — ona tačno znači ono što ja hoću da znači, ni više ni manje.’

„Problem je — reče Alisa — da li ti možeš dati riječima različita značenja.’

„Problem je — reče Humpty Dumty — tko mora biti gospodar. To je sve.’”

Ali, kako bi bilo moguće da netko bude ono dobro, ono pozitivno, potrebno je da on uspoređuje svoje dobro, svoje pozitivno sa nečim što je zlo, negativno. „Žena je uzeta u obzir ne pozitivno, u onom što ona jest, za sebe, nego negativno, kako ona izgleda muškarcu. Iako postoje i Drugi, osim žene, ne manje zato je ona određena kao Drugo. Njena dvosmislenost sama je dvosmislenost odnosa s Drugim. Već smo to rekli, Drugi je Zlo; ali, potreban Dobru, vraća se Dobru: pomoću njega nalazim put Svega, i ipak je Drugi koji me od njega odvaja; a vrata Beskonačnosti su mjerilo moje konačnosti.”⁷

Svemoćni Administrator (bijeli čovjek Eldrige Cleavera) je sebi svojatao Um, a Crnca je pretvorio u Tijelo, Supermuževnog Slugu.

Muškarac je oduzeo ženi inteligenciju, pretvorio je u tijelo, Superženku ili Amazonku.

Inferiorizacija je konkretna činjenica: žena, kao i crnac, biva otuđena od vlastite ličnosti, vlastitog identiteta. Ženin je život strašan: uništena je mnogo prije nego što umire zato što, u biti, stvarno vjeruje onome što muškarci o njoj govore. Ovo „vjerovanje” dovodi je do jadanja nad vlastitim stanjem i čini stvarnom potčinjenost: „Mora nam biti jasno da su nam neki naši dijelovi odrezani, kako bismo se prilagodile ovom društvu. Moramo pokušati zamisliti što bismo sve mogle biti da nam nisu od rođenja govorili kako smo glupe, nesposobne da bilo šta analiziramo, intuitivne, pasivne, fizički slabe, histerične, hiperemotivne, od prirode zavisne, nesposobne da se branimo od bilo kakvog napada, stvorene samo da budemo domaćice, seksualni objekt, centar emotivnih usluga za jednog muškarca, ili muškarce i djecu. I to, samo ako smo srećom nadarene, jer smo inače prisiljene da izložimo komercijalno oponašanje svih ovih uloga, kao nečija sekretarica! Takve nismo postale zbog naslijeđenosti ili slučajno. *Oblikovali* su nas u te deformirane poze, *prisilili* na te ropske zadatke, *stvorili* kako bi se ispričavale što postojimo, naučili da budemo nesposobne da učinimo bilo

⁷ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1965, str. 191.

što što zahtijeva najmanju snagu, kao otvaranje vrata ili boca. Rekli su nam da smo glupe, da smo guske.

Tisuće godina su nam bila obavijena stopala uma i osjećajnosti.”⁸

Ali, kako Fanon kaže: „Postoji zona ne-bitka, sterilno i aridno područje, jedna potpuno ogoljela dolina, iz koje može niknuti istinsko rađanje.”

Ako muškarac zatvara ženu u njezinoj „ženstvenosti”, on, kao posljedica toga, biva zatvoren u svojoj „muškosti”. Spol postaje fetiš: odnosi između muškarca i žene, kao odnosi među stvarima; iako je istina da su to „stvari” koje imaju različitu moć.

Stereotipizacija ubija ženu, ali ograničava i muškarca. Odnos postaje nemoguć. A ono što običavamo nazivati ljubav stvorilo je sve premise da postane neuroza. Ali, kako bi čitav taj dvorac ostao na nogama, a seksizam, rasizam, isključivanje, uništenje sebe samoga, mogli ovjekovječiti, potrebno je, također, propisati odnose, postaviti čitav niz neprekrsivih normi koje će urediti razmjenu između podređenih i nadređenih.

Pripadnici kasta su podvrgnuti *tabuima*. Tisuću tabua čuva odnose između muškog i ženskog u svakom društvu. „Za nas značenje tabua razlikuje se u dva oprečna smisla: s jedne strane, znači sveto i posvećeno, s druge, to je uznemiravajuće, opasno, zabranjeno, nečisto... Tabu se uglavnom izražava kroz zabrane i ograničenja... Zabranama koje proizlaze iz tabua nedostaju bilo kakva opravdanja... Tabu je zabrana nametnuta izvana...”⁹

Žena, na primjer, mora biti podložna tabuu djevičanstva, što je za nju sasvim neosnovana stvar, koju joj *drugi nameću*; za nju to nema nikakvog opravdanja, nikakvog unutrašnjeg objašnjenja: muškarac je taj koji daje smisao, značaj *njenom* djevičanstvu. Njega ono zanima stoga što je usko povezano s privatnim vlasništvom. To je vrst zabrane koju si ona ne nameće, ali koje se mora svakako pridržavati — kazna može biti nemogućnost odnosa s muškarcem. Ta je ista zabrana nametnuta crncu kada mu se brani da ima spolne odnose sa bijelom ženom. Uređenje odnosa među spolovima ima tisuću lica i etiketiranih normi; ljubaznosti kojima su žene svakodnevno podložne nemaju nikakve veze s pažnjom prema njihovoj osobi, one su samo društveni i

⁸ M. Tax, „La donna e la sua mente”, *Note del secondo anno*, Women's Liberation, New York, 1969.

⁹ S. Freud, *Totem e tabú*, Boringhieri, Torino, 1969, str. 50, 51, 69.

javni izraz moći muškaraca nad njima i ukazuju na njihovo pripadanje posebnoj kasti.

Žene, svaka ponaosob „anđeo vlastitog ognjišta”, rasute u kućama i porodicama, žive u individualnom getu koji ih lišava mogućnosti da prepoznaju u drugim ženama istu izrabljenost. Izgubljene u nekomunikativnim ćelijama suvremenih porodica, ne mogu uhvatiti, zbrojiti osnovnu identičnost njihovog položaja. Za razliku od Crnaca, koji barem u getu, kao trenutku zajedničke segregacije i podjele prostora, nalaze otjelovljenje stvarnosti jedne kolektivne potlačenosti. Tu se oni prepoznaju kao zajednički izrabljeni.

Dakle, rasipanost ima kao neizbježnu posljedicu to da žena ne prepoznaje u drugoj ženi zajedništvo vlastite potlačenosti; vodi je, naprotiv, ka poistovjećivanju s vlastitim tlačiteljem. Zatvorena u svojoj kući, ima, kao „medij” sa svijetom i kao smisao vlastitog opstanka — vlastitog muškarca.

Zbog toga, isto tako, žena se ne pojavljuje u pisanoj povijesti: na hekatombi ženskih inteligencija, izvršenoj prinudom i svakodnevnom beznačajnošću, nastavili su se množiti mitovi ženske nesposobnosti.

A povijest su napisali muškarci kao povijest vojskovođa, mislilaca, naučnika.

Muško društvo

Ako je smjesta uočljivo da su žene neophodne, treba shvatiti zašto se ne bi mogao priznati njihov rad; koji izvor ima strah da one zarađuju; odakle proizlazi njihova uništavajuća potencijalnost; zašto se u svakoj ženi vidi vještica.

Odgovor može proizići samo iz globalne analize povijesne strukture patrijarhata. Njegovo oblikovanje u porodice i klase, neophodno za privatno prisvajanje, ne može nikako prihvatiti *slobodno materinstvo* i oslobađanje kućnog rada. Slobodno materinstvo značilo bi društveno materinstvo, činjenica koja bi uništila odvojenost privatnog od javnog, odvojenost koja je nastala osnivanjem porodice. Ali, iskorijeniti privatno iz ovog društva znači, jednostavno, ukinuti ga.

I samo zbog tog aspekta, postoji dovoljno motiva zbog kojih ovo društvo duboko strahuje od žene i, stoga, odvaja je od sebe, kao što zabluda mora biti odvojena od istine, zlo od dobra. Ovo je društvo, dakle, *muško*. U činu odvajanja žena, ono ih odvaja međusob-

no, i može se utemeljiti kao *patrijarhalno* društvo koje *u sebi uključuje* ženu, kao prirodu koju mora savinuti vlastitim ciljevima. Ali, patrijarhat je i društvo odraslog protiv djeteta, jedne klase protiv druge, jedne države protiv druge. Na kraju, rat svakog muškarca protiv drugoga: *bellum omnium contra omnes*. Dublje, na „infrastrukturalnom” nivou, negirajući autonomnu seksualnost ženi, otuđujući je kao robu, patrijarhat mora od libida stvoriti oruđe moći¹⁰, tako da ne može postići istinsku spolnost, već ostaje na razini analnog nadzora sebe i svijeta. To je društvo koje, tako, odvajajući podsvijest od duha, dovodi ih u ratno stanje, a podiže mnoštvo super-egoa morala i religija, od kojih se ne može osloboditi, jer ih stalno reproducira potčinjavajući ženu.

Ako bolje pogledamo, vidjet ćemo da se kraj „prirodnosti” ženskog rada i žene same postavlja kao kraj pretpovijesti — koja je prirodna povijest, prije svega, i zbog toga — i početak istinske ljudske povijesti, carstva slobode. „Odnos muškarca prema ženi je *najprirodniji* odnos čovjeka prema čovjeku. U njemu se, dakle, pokazuje, koliko je *prirodno* odnošenje čovjeka ljudsko...”¹¹

Kasta i proletarijat

Znamo, iz marksističke analize, da kapital rađa snage koje će ga uništiti. Znamo i to da je razvoj buržoazije stvorio, prvi put u povijesti, klasu koja se postavlja kao opći antagonist sadašnjoj civilizaciji. Ova je klasa, radnička klasa, pozvana da stvori „carstvo slobode” uništavajući svaki oblik društvene potlačenosti ukidanjem države i svakog oblika podjele rada.

Ali mi smo, također, vidjeli da su ovi posljednji ciljevi *istovremeno konkretno* vezani za oslobađanje žene.

Ako, s jedne strane, pada odmah u oči potreba konvergencije radnička klasa — žena, ostaje i dalje činjenica da je radnička klasa organizirana, u ekonomskom smislu, u porodice, tj. na izrabljivanju žene; s pravom se, stoga, i radnička klasa uključuje u muški sistem koji treba uništiti. Ova konvergencija, u prvoj instanci, izgleda nemoguća: povijesno, organizacije radničke klase

¹⁰ Ženski spol postaje *roba, radna snaga*, koja dobiva snagu i upotrebljivost izvana. Tada muški libido postaje *kapital*.

¹¹ *MED*, t. 3, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine*, Prosveta, Beograd, 1972, str. 236.

reproduciraju unutar sebe mušku vlast, isključujući žene u najznačajnijim trenucima.

Što se engleskih sindikata tiče, Engels piše sljedeće: „To su organizacije onih grana privrede gdje prevladava rad odraslih muškaraca. Ovdje, do sada, konkurencija ženskog i dječjeg rada... nije bila u stanju da razbije njihovu organiziranu snagu... One čine aristokraciju unutar radničke klase, uspjеле su osvojiti relativno udoban položaj, i prihvaćaju ga kao definitivni.”¹²

Treba, zato, imati *dijalektičku* viziju radničke klase, viziju koja je prisutna u čitavoj Marksovoj raspravi. Radnička klasa ima doista dvostruki aspekt: s jedne strane, ona nije ništa drugo nego klasa (najsiriromašnija među svim klasama) koja sudjeluje u neprestanoj klasnoj borbi, što je karakteristika patrijarhalnog društva. Organizirajući se spontano, kroz tred junione, radnici pokušavaju stalno oduzeti što više ekonomske moći buržoaziji: u tom smislu borba glava porodica protiv kapitala stalno ugrožava njihovu porodicu (niske nadnice ih prisiljavaju da prodaju ženu i djecu) i onemogućuje im primjereni razvoj (koji je, u principu, neograničen). U tom smislu radnička klasa je klasa muškog sistema i kao takvu je žene osuđuju.

Nije li zanimljivo primijetiti da je Lenjin (a već, prije njega, Marx) rekao o tredjunionizmu: „Spontani radnički pokret sam po sebi može stvoriti (i neizbježno stvara) samo trendjunionizam, a trendjunionistička politika radničke klase jest baš buržoaska politika radničke klase.”¹³ „... i kao takav on uopće nije revolucionaran, nego, štoviše, može poprimiti i reakcionarni aspekt.”¹⁴

Postoji identitet, stoga, između buržoaske hegemonije nad radničkom klasom i njezinim konstituiranjem u našu ekonomsku klasu. Kao ekonomska klasa — stvorena proizvodnim odnosima — ona se nalazi pod buržoaskom hegemonijom toliko koliko se izražava i organizira kao muška. Revolucija doista nije mehanič-

¹² *MED*, t. 4, *Položaj radničke klase u Engleskoj*, Prosveta, Beograd, 1968, str. 129.

¹³ V. I. Lenjin, *Izabrana djela*, t. 1, *Što da se radi*, Kultura, Zagreb, 1948, str. 230.

¹⁴ Engels je 1958. godine pisao da „se engleski proletarijat faktički sve više poburžoazuje... kao da želi najzad dotle doterati da pored buržoazije ima... i buržoaski proletarijat.” (*MED*, t. 36, „Pismo Engelsa Marxu od 7. oktobra 1858. godine”, Prosveta, Beograd, 1979, str. 330. Vid. također Lenin, *Opere*, Volume XIII, *Sullo sciocinismo operaio anti internazionalista*, Editori Riuniti, Roma, 1965, str. 70).

ki proizvod sve žešćih borbi protiv kapitala: povijesno iskustvo i marksistička misao nam to dokazuju.

Radnička klasa se, međutim, može promatrati i na drugi način: kao skup svih onih koji su otuđeni od kapitala, kao proletarijat, „klasa koja nije klasa“, klasa onih koji nemaju religiju, zakone, državu. U tom je smislu radnička klasa živa negacija kapitala, tek u osvješćivanju kapital i radnička klasa su radikalno drukčiji, tek sada ona može sebi postaviti u odnosu na buržoaziju radikalno alternativne interese i ciljeve: ukidanje klase, porodice, privatnog vlasništva i države. Ona potvrđuje onda socijalizam i komunizam kao vlastite ciljeve i vodi političku borbu, tj. opću borbu ne samo protiv buržoazije, već protiv svakog oblika tlačenja u društvu koje se temelji na privatnom vlasništvu, podjeli rada, seksualnoj otuđenosti.

S te tačke gledišta, radnička klasa ili, bolje rečeno, proletarijat stavlja se prešutno *izvan* i *protiv* muškog sistema u svojim povijesnim izrazima i osnovnim institucijama.¹⁵ Ne samo što opada opozicija prema oslobađanju žene, već, štoviše, proletarijat uključuje, kao jedan od osnovnih dijelova, ženu, prvu među otuđenima, dio koji je najcjelovitije i najintimnije izrađen. I mjera socijalističke svijesti ovisi od razvoja što ga, unutar proletarijata, ima borba za oslobađanje žene. S druge strane, reinterpretrirajući kapitalizam kao posljednje i najeksplozivnije proturečje patrijarhata, žena ima mogućnost da u svim proizvodnim i otuđenim radnicima pronađe svoje povijesne saveznike.

Borba žena protiv muškaraca trajati će dok bude postojala porodica; ali porodica je i protiv proletarijata. Stoga ako bude postojala proturječnost, onda će to biti „proturječnost unutar naroda“, a ne antagonistička proturječnost u odnosu na muški dio revolucionarnog proletarijata.

(„Oggi, la casta“, Luisa Abbà Gabriella Ferri, Giorgio Lazzaretto, Elena Medi, Silvia Motta, *La coscienza di sfruttata*, Gabriele Mazzotta, Milano, 1972, str. 120—136)

Prevela *Dolores Libanore*

¹⁵ Nije slučajno što najrevolucionarniji dio proletarijata sačinjavaju mladi, oni koji ne samo što nisu glave porodice nego koji, također, trpe porodičnu potlačenost.

Rosaria Manieri

ZENA I ISTORIJSKE SUPROTNOSTI GRAĐANSKOG DRUŠTVA KOD MARXA

1. Marx i furijeovska analiza ženskog pitanja

Mislim da se raznovrsna i razbacana marksistička zapažanja na temu porodice i položaja žene mogu grupisati u tri ključne problemske celine:

a) kritika građanskog oblika odnosa među polovima i obrisi materijalističkog zasnivanja teorije ljubavi uz pokušaj stvaranja nove teorije ličnosti, kao što se to vidi u antropološkim razmatranjima u *Rukopisima* i, u vezi s tim, mada u jednom radikalno drukčijem obliku, u *Nemačkoj ideologiji* i *Manifestu*, u kojima se Marx i Engels distanciraju prema spekulativnoj varijanti odnosa prema ljubavi i ljudskoj jedinki kakve nalazimo kod Stirnera i Bauera, i prema vulgarno-materijalističkoj poziciji primitivnog komunizma, karakterističnih za humanističko-fojerbahovski i utopističko-furijeovski pristup;

b) demistifikacija shvatanja o sakralnoj i nepromenljivoj prirodi građanske porodice u njenom odnosu prema sferi ekonomije, pri čemu je građanska porodica shvaćena kao kamen temeljac konzervativnih društvenih odnosa kapitalističke proizvodnje i kao oslonac ropškog položaja žene;

c) izdvajanje specifičnog ženskog pitanja iz jedne šire društvene problematike, putem analize sadržane u *Osnovama* i *Kapitalu*, o objektivnim suprotnostima kapitalističkog načina proizvodnje, čija priroda i odnosi, sami po sebi, ne omogućavaju rešenje problema kao što

su, na primer, socijalizacija domaćeg posla i podizanje dece, iz čega proističe sve veće otuđenje i eksploatacija žene na terenu istorijskih suprotnosti odnosa između rada i kapitala.

Kritika građanskih odnosa između polova već je u vreme Marxa i Engelsa bila široko prisutna u analizama brojnih socijalista utopista, posebno u delima Saint-Simona, Fouriera, Owena. Savremenici značajnih događaja — francuske revolucije, carstva, restauracije, ovi socijalisti su bili prvi koji su, mada na različitom nivou, shvatili istorijske pojave i potrebu radikalne kritike osnovna društva svog vremena. Prvi su naslutili tada još nedovoljno izražene suprotnosti koje je sa sobom nosila nova klasa koja se začinjala u građanskom društvu. Mada oni tu klasu ne sagledavaju u potpunosti kao „proletarijat“, već jednostavno kao „narod“,¹ njihove analize već tada sadrže — u fragmentarnom i nejasnom obliku — uočavanje izvesnih bitnih istorijskih i klasnih suprotnosti koje se tiču najpotlačenijih u društvu: proletarijata i žena.

Posebno Fourier, veoma oštrom kritikom *civilizacije* razgolićuje materijalnu i moralnu bedu građanskog društva, koja se na najočitiiji način ispoljava u monogamnoj porodici tog doba. On razotkriva njenu laž i trulež, opisuje do detalja sve zlo koje ona nosi i osvetljava njenu suštinu: inferiorni položaj žene u porodici. Oslobođanje žene, shvaćeno kao ponovno zadobijanje njenih prava, i stoga kao slobodan razvoj njene ličnosti, bila je takođe tema bliska mnogim prosvetiteljima, posebno materijalistima, na primer Holbachu,² čiji se uticaj oseća u Fourierovoj teoriji privlačnosti. Halbahovski i geteovski motiv „izbora prema afinitetu“ u odnosima između polova, umeće se u delo Fouriera, kroz babefovsko nasleđe,³ sa zahtevom radikalne reforme društva. Polazeći, dakle, od kritike građanskog oblika odnosa iz-

¹ Grupa autora, *La coscienza di sfruttata*, Milano, Mazzotta, 1972, str. 23.

² „Oslobođanje žene bila je tema koja je interesovala mnoge reformatore društva. Pre francuske revolucije Condorcet i Holbach su zahtevali pravo žena na školovanje i ostala građanska prava...“ (Saumel Bernstein, *Storia del socialismo in Francia*, Rim, Editori Riuniti, 1963, t. 1, str. 290).

³ Babeuf je zahtevao punu jednakost građanskih i političkih prava za žene. Uostalom, žene su imale veoma značajnu ulogu u babeufističkom pokretu: „One su rasturale propagandni materijal, pevale babeufističke pesme na ulicama i u kafanama i ulazile u vojne logore. Jedna propagandistkinja se hvalila da je sama privela 2000 policajaca...“ (S. Bernstein, *naved. delo*, t. 1, str. 164).

među polova, Fourier uočava rasprostranjenost otuđenja *erosa* u civilizaciji i, na bazi toga, postavlja zahtev za oslobođanjem ljubavnih strasti u čitavom spektru njihovih prirodnih ispoljavanja. Njegova je zasluga takođe što je osetio da to oslobođanje, kao težnja i konačan cilj svakog drugog vida oslobođanja od represije, nije manje značajno od onog koje se ispoljava u prinudnom karakteru podele rada i da je moguće samo u potpunom prevratu institucionalizovanih odnosa u građanskom društvu, koje on, u svakom slučaju, još uvek sagledava na rudimentaran način, mada nadržava gledišta reformatora XVIII veka, koji su se zadržali na prevažno moralizatorskoj kritici i sve vreme bili obuzeti nastojanjem da ne naruše postojeći poredak.⁴

Za Fouriera, civilizacija se zasniva, počev od njenog jezgra, od porodice, na potiskivanju osećanja i dominaciji muškarca. U najneposrednijoj vezi s takvim tipom građanske porodice, on vidi položaj žene, u njenoj potpunoj podređenosti, pri čemu njena inferiornost predstavlja jedan od kamena temeljaca celokupnog građanskog ustrojstva. Srušiti takav oslonac položaja žene, to jest porodicu s njenom ekonomskom, društvenom, vaspitnom i ostalim funkcijama, odnosno ukinuti podelu rada iz koje proističe socijalni položaj žene, uništiti represivni odnos prema ljubavi, jeste teorijski i praktičan cilj koji je Fourier sebi postavio. Najznačajnije sredstvo za postizanje ovog cilja jeste, za njega, potpuno oslobođanje *erosa* i priznanje slobode seksualnih odnosa, uklanjanje monogamne porodice i pružanje mogućnosti da se žena bavi proizvodnim radom nakon oslobođanja od robovanja domaćim poslovima i podizanju dece.

Drugi značajan element Fourierove analize jeste naslućivanje različitih ideoloških mistifikacija sadržanih u raznim filozofijama morala, religiji, politici i tako dalje, koje opravdavaju, objašnjavaju i potvrđuju postoje-

⁴ To pominje i S. Bernstein kada kaže: „Francuska socijalistička misao nastavak je predrevolucionarne materijalističke i racionalističke škole čiji su najznačajniji predstavnici bili Helvetius, Holbach i Diderot. Materijalizam je interpretirao društvo na osnovu naučnih saznanja XVIII veka i objavio rat teoriji koja je služeći se natprirodnim, sankcionisala privilegije...“ (*naved. delo*, str. 12). „Pa ipak materijalisti nisu iz svojih doktrina izvukli revolucionarne zaključke, nisu verovali u sposobnost naroda da promeni svet i tretirali su čoveka jednostavno kao posmatrača uzroka i posledica, potpuno nemoćnog da spreči ili upravlja prirodnim silama“ (*isto*, str. 13). I zaključuje: „U najboljem slučaju oni su bili moralisti čije su preporuke u pogledu podele na klase bile zaostale pa čak i reakcionarne“ (*isto*, str. 17).

će stanje. Razume se, on još nema jasan uvid u prirodu i funkciju ideologije i još uvek je opterećen onim što će veoma tačno opisati Maria Moneti kao „veliku prosvetiteljsku zabludu”⁵, mada je upravo Fourier prvi primetio da žena, držana vekovima u stanju inferiornosti i neznanja, stvarno biva i tretirana inferiornom. Kao dokaz, navodi se njena stvarna socijalna inferiornost, što pokazuje očiglednu izokrenutost stvarnih društvenih odnosa. Isto tako su „lukavi koloni sa Antila... pošto su svoje crnce fizički maltretirali i pošto su ovi već bili podivljali zahvaljujući varvarskom neznanju, negirali svima čak i to da pripadaju ljudskom rodu”⁶. Analizirajući neke istorijske periode u kojima su žene igrale aktivnu ulogu u društvu, Fourier poriče shvatanje o prirodnoj inferiornosti žena, tvrdeći da je njihova potčinjenost posledica određenih društvenih okolnosti, kao i da je u određenom društvu *stepen emancipacije žene pokazatelj stepena emancipacije uopšte*.

Ova tvrdnja pokazuje da je Fourier neosporno dostigao najviši nivo utopijskog socijalizma upravo na temi emancipacije žene, čija se važnost meri uspehom koji je ova tema imala. J. S. Millovu tvrdnju preuzima, kao što smo videli, u svojoj analizi ropskog položaja žena,⁷ i Engels, u svom delu *Poreklo porodice*, smatrajući da je stepen razvoja različitih društava moguće meriti položajem žene u porodici i društvu dovodeći to u vezu sa postojećim ekonomskim strukturama.

Uopšte uzev, celo furijeovsko razmatranje monogamne porodice i položaja žene naišli su na veliki odjek i privukli posebnu pažnju čak i Marxa. U *Svetoj porodici* on se osvrće na „majstorsku karakteristiku braka”⁸ koju je dao Fourier i posebno prihvata sledeću bitnu tvrdnju: „Razvitak neke istorijske epohe može se uvek odrediti srazmerno napretku žena ka slobodi, jer

⁵ A. M. Moneti, *Introduzione a Ch. Fourier, Contro la civiltà*, Bolonja, Guaraldi, 1971, str. 34. „Njegova (Fourierova) pomalo elementarna slika dinamike odnosa dovela ga je do toga da u pojednostavljenom svetlu vidi i funkciju ideologije... Velika prosvetiteljska tema obmane još uvek pritiska ove analize i pokazuje nezrelost u shvatanju bića i svrhe ideologije. Suprotnost između političke ekonomije i morala tako pokazuje vidni jaz, i to ne samo stoga što su stanovišta morala prilično pomirljiva u odnosu prema izmenjenoj ekonomsko-socijalnoj realnosti i shvatanja *homo economicusa*. Obe nauke idu ruku pod ruku u izgradnji istog sveta, mada predstavljaju njegova dva lica koja su intimno i nužno povezana.”

⁶ Ch. Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, u O. C., Pariz, Anthropos, 1967—68, t. 6, str. 201.

⁷ J. St. Mill, *La servitù delle donne*, str. 29.

⁸ *MED*, t. 5, str. 172.

se u odnosu žene prema čoveku, slaboga prema jakome, najočitije javlja pobeda ljudske prirode nad brutalnošću. Stupanj ženske emancipacije jeste prirodna mera opšte emancipacije.”

Jasno je da Fourierov metod analize, kao i metod drugih socijalista utopista, prema Marxu i Engelsu, nije još naučno fundiran, on karakteriše i njegove specifične analize položaja žene, iz čega su proizašla utopijska rešenja. Pa ipak, uprkos tih granica, koje su ne samo metodološke već i istorijske¹⁰, Fourierova kritika građanske porodice i položaja žene, predstavlja na planu kritike položaja žene teorijski domet koji se može, čini mi se, uporediti sa značajem fojberbahovske kritike religioznog otuđenja. Kao što Marx u osnovi prihvata Feuerbachovu kritiku kao teorijski instrument svojih analiza otuđenog rada i primenjuje je u analizi *strukture* modernog društva, isto se tako služi furijeovskom kritikom seksualnog morala, braka i porodice i upotrebljava je na drugi način, ne više utopistički, već u naučnoj analizi i kritičkom razumevanju građanskog poretka i *njegove baze*.

2. Konzervativni karakter jedne vrste seksualnog liberalizma

Jedan od prvih spisa u kome Marx dotiče problem odnosa između polova i porodice, jeste onaj u kome govori o osnivaču istorijske škole prava, Hugou, čije teorije o braku, po svom zastarelom i reakcionarnom vidu, Marxu izgledaju veoma slične izjavama pojedinih komunista onog vremena, koji su bili protivnici kodifikovane časti u odnosima između supružnika. U stvari, mada Hugo ne isključuje faktičko postojanje braka i, štaviše,

⁹ J. St. Mill: „... Iskustvo nas uči da je svaki korak na putu progressa bio praćen podizanjem za jedan stepen na viši nivo socijalnog položaja žene; to je omogućilo da istoričari i filozofi tumače uspon ili pad u položaju žene najboljim i najsigurnijim pokazateljem stepena civilizacije jednog naroda u određeno vreme” (*naved. delo*, str. 43—44). Marx—Engels: „Razvitak neke istorijske epohe može se uvek odrediti srazmerno napretku žena ka slobodi, jer se u odnosu žena prema čoveku, slaboga prema jakome, najočitije javlja pobeda ljudske prirode nad brutalnošću. Stupanj ženske emancipacije jeste prirodna mera opšte emancipacije.” (*Sveta porodica, MED*, t. 5, str. 172.

¹⁰ „Sistemi Saint-Simona, Fouriera i Owena itd., pojavljuju se u prvom nerazvijenom periodu borbe između proletarijata i buržoazije.” (Marx—Engels, *Manifest komunističke partije, MED*, t. 7. str. 403.

koristi bračni odnos da bi pokazao, da kao i u nebrojenim drugim odnosima, nije uvek *nemoralno koristiti se telom nekog čoveka kao sredstvom za određenu svrhu*, uprkos mišljenju svih onih, pa i *samoga Kanta*, koji su taj izraz pogrešno razumevali¹¹. Međutim, da brak predstavlja „posvećenje polnog nagona putem *isključivosti*, obuzdavanje nagona putem zakona, *moralna lepota*, koja zapovest prirode idealizira u moment duhovnog spajanja — rečju *duhovna suština braka* — eto šta upravo gospodin Hugo smatra *podozrivim u braku*“¹².

Ograničenje zadovoljenja seksualnog nagona na bračni odnos suprotno je, prema Hugou „animalnoj prirodi“ i još više „racionalnoj prirodi čoveka“. Zašto? „Pokušajte da pogodite!“ kaže Marx. „Jer bi jedan čovek trebalo da bude skoro svezajući da bi predvideo ishod, jer, obavezujući se na to da se jedan od najjačih prirodnih nagona vezuje samo za jednu određenu osobu, znači izazivati“.

„Vidite li u *kakvu* su školu“, zaključuje Marx, išli naši mladonemci!“¹³ Protiv Hugoa Marx brani etiku bračne veze čija je suština „*moralna lepota*, koja zapovest prirode idealizira u moment duhovnog spajanja.“¹⁴

Ljubavni odnos između muškarca i žene je *ljudski* samo zato što je i etički, duhovni odnos; to je *eros* u etičkom smislu i u okolnostima društva. Izdvojiti nasilno prirodni element, znači vratiti se „sirovoj prirodi“, preskočiti kulturu i civilizaciju, vratiti se u stanje divljaštva koje, čak i u onom antikomformističkom naboju u odnosu na *varvarstvo* civilizovanog čoveka u građanskom društvu, nije samim tim manje reakcionarno. Isti motiv će u jednom drukčije artikulisanom, zrelijem kontekstu analizirati Engels i Lenjin.

Engels u karakteru *ekskluzivnosti* monogamnog braka vidi „najviši domet razvoja morala“ za koji dugujemo monogamiji, spasenje iz varvarske horde. Nasuprot idejama njegovog vremena o *razvratniku* kao uzoru sloma univerzuma građanske porodice, i ponovne pojave teorija prema kojima bi zadovoljenje sopstvenih seksualnih poriva i ljubavnog nagona trebalo da bude isto tako jednostavno i beznačajno kao na primer zadovoljenje nagona žeđi, Lenjin tvrdi: „Ova teorija o ‚čashi vode‘ je doslovce govoreći zaludela našu omladinu... Ja

¹¹ K. Marx, „Filozofski manifest istorijske pravne škole“, *MED*, t. 1, str. 262.

¹² *Isto*.

¹³ *Isto*, str. 263.

¹⁴ *Isto*, str. 262.

smatram poznatu teoriju o ‚čashi vode‘ istovremeno nemarksističkom i antisocijalnom. U seksualnom životu ne ispoljava se samo ono što proističe iz prirode, već i postignuti stepen kulture bez obzira radi li se o uzvišenim ili niskim stvarima.“¹⁵ Ne može se svako parenje nazvati brakom.

Etički je karakter bračnih odnosa potvrđen u još jednom spisu mladog Marxa pod naslovom „Nacrt zakona o razvodu braka“ (novembar 1842): „Više neće biti dovoljno da se ispituje opravdanost ili neopravdanost razloga za razvod. Biće neophodno *razraditi pojam braka* i posledice ovog pojma“¹⁶. Onima koji se zalažu za razvod, koji se postavljaju „na eudemonističko stanište i misle samo na *dve jedinike* zaboravljaju *porodicu*“¹⁷, Marx skreće pažnju na to da: „Kada brak ne bi bio osnova porodice, on bi bio predmet zakonodavstva isto onoliko malo koliko je to, recimo, i prijateljstvo“¹⁸. Njima Marx prebacuje da ne uzimaju u obzir „moralnu supstanciju“¹⁹ bračne veze: „Niko se ne primorava da sklopi brak; ali svako mora biti primoran da se, čim sklopi brak, odluči da poštuje zakone braka. Ko sklapa brak, taj ga *ne stvara, ne izmišlja ga*, baš kao što ni plivač ne izmišlja prirodu i zakone vode i težine“²⁰.

Suština braka je stoga moralna i samim tim po svojoj istinitosti *neraskidiva*: „Svi moralni odnosi su po *svom pojmu* neraskidivi, u šta se lako možemo uveriti ako pretpostavimo njihovu *istinitost*. *Istinita država, istinit brak i istinito prijateljstvo* nerazrušivi su.“²¹ Pa ipak, protiv hegelijanske mistifikacije izjednačavanja bitka i misli, realnog i racionalnog, Marx tvrdi da nijedna država, nijedan brak i nijedno prijateljstvo ne odgovaraju u potpunosti sopstvenoj ideji i samim tim, kao što se jedno stvarno prijateljstvo može raskinuti čak i u porodici, kao što stvarna država može nestati u svetskoj istoriji, isto to može zadesiti brak u okviru države. U tom slučaju razvod je samo pravna potvrda jednog unutarnjeg sloma, priznanje smrti jednog određenog braka: „Razvod braka nije ništa drugo do izjava: ovaj brak je *mrtav* brak, njegovo

¹⁵ V. I. Lenjin, „Emancipacija žene“ u izdanju E. Santarelli, Rim, Editori Riuniti, 1971, str. 92.

¹⁶ K. Marx, „Nacrt zakona o razvodu braka“ *MED*, t. 1, str. 305.

¹⁷ *Isto*, str. 307.

¹⁸ *Isto*.

¹⁹ *Isto*.

²⁰ *Isto*, str. 308.

²¹ *Isto*.

postojanje samo je privid i obmana.”²² Pa ipak, ovo se priznanje ne može izdati površno i nesmotreno, popuštajući kapricima i željama pojedinaca, prenebregavajući moralni razlog. Treba biti potpuno siguran da više ne postoje nikakvi uslovi koji su omogućavali da jedan moralni odnos kao što je, na primer, bračni, odgovara sopstvenoj prirodi. Naravno, primećuje Marx, ta izvesnost može postojati samo u jednoj državi koja je i sama humana, u kojoj je dakle zakon svestan izraz volje naroda, znači, njegovo delo i za njega sačinjen. Umesto toga, oni koji se zalažu za razvod po svaku cenu, ne samo što nemaju visoko mišljenje o čoveku, već su prinuđeni, odbacujući svesno potčinjavanje etičko-prirodnim snagama, na slepu poslušnost jednom natprirodnom i vanmoralnom autoritetu. „Eudemonistički i individualistički ugao gledanja”, koji podržavaju pristalice razvoda, postaje nisko utilitaristički ugao gledanja na svojinu, tipičan za „vulgarni” komunizam, koji Marx napada u svojim *Rukopisima*.

Zajednički imenitelj Hugoovog stanovišta, pojedinih pristalica razvoda, i „grubog” komunizma jeste arhaičko svođenje čoveka na puku prirodnost, što je isto što i njegova čisto animalna priroda. Kada je reč o braku i o odnosima između muškarca i žene, Hugo „obesvećuje” sve što je sveto pravnom, moralnom, političkom čoveku”,²³ mada je ono što je opasno ne toliko to obesvećenje, koliko to što njegova teorija ne nudi ni jedan alternativni predlog racionalnosti i etike; naprotiv, njegova teorija predstavlja apsolutno osporavanje svega onoga što je racionalno i etičko u društvenim institucijama. Njegova prividna bezobzirnost nije ništa drugo do „frivolnost razvratnika, vulgarni skepticizam koji ohrabren pred idejama, odan banalnim stvarima”,²⁴ ne vidi nikakvu racionalnu i moralnu svetlost u postojecem, ali samo zato da bi mogao da prizna postojeće bez svetla razuma”²⁵, kako bi opravdao krah racionalnosti i, samim tim, opravdao postojeće u njegovoj iracionalnosti.

Iz venca se kidaju cvetovi, ali samo kako bi se mogli nositi pravi venci bez cveća. To je prosvetiteljski pristup, ali sada bez onog revolucionarnog naboja teoretičara francuske buržoazije u usponu iz XVIII veka.

²² Isto.

²³ K. Marx, „Filozofski manifest istorijske pravne škole” *naved. delo*, str. 260.

²⁴ Isto, str. 261.

²⁵ Isto.

To je, naprotiv, vrsta reakcionarnog i konzervativnog prosvetiteljstva; prosvetiteljstva sa stanovišta *anciën régimea*. Njegov vidokrug je jedinka u nepatvorenoj prirodnosti, dovedena do krajnosti u svojim proždrljivim i ratobornim instinktima, jedinka pretvorena u materijal za izrabljivanje, za zadovoljenje potreba, koje su i same u najapstraktnijem shematizmu, svedene na jednostavne i gole fiziološke potrebe. Model ove teorije je l’homme-machine („čovek mašina”), onako kako ga je fiksirao francuski materijalizam XVIII veka, ali lišen svojih antiautoritarnih i antispiritualnih implikacija, lišen funkcije rasturanja svake religiozne i metafizičke netolerancije. Analiza mitske svesti o odnosima između polova, o braku i porodici, počinje u stvari početkom XVIII veka u prosvetćenom, kritičko-negativnom i rasrinkavajućem obliku.

Naročito francuski materijalizam, kao izraz zapadne građanske klase u usponu, zajedno s borbom protiv *kontemplativne* svesti, i za *aktivističko* i *ovozemaljsko* saznanje čoveka, prevrednuje u proseku moral, u antispiritualističkoj polemici, *telo*, i bori se na osnovu dostignuća prirodnih nauka koje bez predrasuda čine od čoveka objekt *posmatranja*, rušeći svaki manihejski dualizam između duha i tela, između fizičkog i moralnog. Stavise, fizičko je *mera* moralnog, a neposredan, praktični cilj jeste „bonheur”, lična i javna „sreća”, kao rezultat zadovoljenja prirodnih impulsions (nagona). Analiza međuljudskih odnosa uzima kao model hemiju i fiziologiju, pa se čak i rečnik moralista prevodi na rečnik fizičara. Ljubav se tumači kao pokret fizičke privlačnosti; kao odgovor na stimulanse koji su isključivo *fizički*. „Primitivna bića, tvrdi Holbach, ili sastojci tela, imaju potrebu da se podržavaju, da se tako izrazimo; zavise jedni od drugih da bi se održali, postigli konzistentnost i čvrstinu; to je činjenica koja se podjednako odnosi na ono što se naziva *fizičkim*, kao i na ono što se naziva *moralnim*”²⁶.

Pozivanje na prirodu potiče od materijalizma XVIII veka, s namerom da se stvori jedan moral otvoren i bez predrasuda prema vrednovanju čovekove telesnosti. Nasuprot proizvoljnom spiritualističkom moralisanju, insistira se na prirodnoj potrebi koja, uzeta kao jedina moralna mera, obara svaki *sud* o ljudskom ponašanju. Ovo shvatanje, upravo zato što odgovara jasno determinisanom mehanizmu, ne može biti proglašeno *devijant-*

²⁶ P. H. D’Holbach, *Système de la Nature*, Hildesheim, Olms, Verlagsbuchhandlung, 1966, I, str. 54—55.

nim i stoga mora biti tolerisano: seksualnost, isto kao inteligencija, zavisi u potpunosti od sklopa čovekovog *mehanizma*. Netrpeljivost prema posve prirodnom „*façon d'agir*” („načinu ponašanja”) i robovanje moralnoj strogosti, ispoljavani u čisto formalnim imperativima, koji nisu ništa drugo do *predrasude* i sujeverje, izvor su ljudske nesreće. Čovek je, kažu materijalisti, nesrećan jedino zato što zanemaruje odnosno potiskuje svoju prirodu; stoga: „Ti koji si sujeveran, vrati se prirodi: ona će te utešiti, odagnaće iz tvog srca strahove koji te pritiskaju.”²⁷

Razotkrivajući predrasude koje su stvorili razni vidovi moralne strogosti, menjajući time i samu prirodu ljubavi, ovi teoretičari potom pokazuju kako je, zahvaljujući tome, ženski rod bio ugroženiji. Bilo bi zanimljivo proučiti temu *stida* (pudore) u filozofiji XVIII veka. Stid je, kažu materijalisti, samo jedan oblik suzdržanosti, a ako je to oblik prinude, onda je stid pokazatelj potiskivanja. Kod devojke koja se odrekla stida, kaže Lamettrie, nadvladala je *potreba*, a to je dokaz zdravlja: zdravlje i uzdržljivost se međusobno isključuju. Otuda: čak i za ženu, pravo na slobodno seksualno uživanje. Sasvim je formalistički onaj zakon koji se oglašuje o prirodne nagone i koji čini žene „*malheureuses*” („nesrećnim”), kako uzvikuje Destutt de Tracy. Upravo je on uzrok što žene „nalaze utešitelje i što ih izlaže potrebi da ih potraže”.²⁸

Čak i brak, koji je Voltaire ismejao u njegovom svetom obličju, materijalisti su prihvatili kao antimetafizički sklop, koji počiva, ako je autentičan, na „*attraction electiva*” (na „elektivnoj privlačnosti”) — izraz preuzet opet iz hemije, koji će biti u naslovu jednog od najpoznatijih Goetevih romana „Izbor po srodnosti”. Sledeći pasus iz Holbacha, koji je prihvatio Goethe, može objasniti ovo što tvrdimo: „U svakom slučaju, treba prihvatiti činjenicu da postoji zakon prema kome se pojedina tela mogu ujediniti s većom ili manjom lakoćom, dok druga ne mogu nikako da se spoje”. Voda, na primer, može da se pomeša sa solju ali nikako sa uljem. Neka su jedinjenja čvrsta kao, na primer, metali; druga su pak slaba i vrlo ih je lako moguće razbiti. Neka tela ne mogu da se ujedine sama od sebe, ali se mogu spojiti pomoću drugih tela koja im služe kao posrednici: tako, na primer, ulje i voda mogu da se spoje i po-

²⁷ Isto, tom II, str. 493.

²⁸ A. L. C. Destutt de Tracy, *De l'amour*, Pariz, 1926, str. 21.

stanu sapun uz dodatak alkalnih soli. Iz svih ovih elemenata različito komponovanih i u najrazličitijim proporcijama, rezultiraju fizička i moralna tela čija su svojstva i oblici potpuno različiti i čije ponašanje je manje-više nepredvidljivo i teško shvatljivo upravo zbog postojanja ovih elemenata i materija koji su ušli u njihov sastav i zbog različitih metoda spajanja istih tih materija.”²⁹

Brak je takođe jedno moralno telo, koje se rukovodi čulnom privlačnošću *srodnih duša*, ali brak, isto tako, može postojati između fizički nespojivih elemenata, koji su ipak zajedno zahvaljujući nekom *posredujućem faktoru* bilo da je to nasleđe, zajedničko staleško poreklo itd. Štaviše, često u društvu dominiraju brakovi u kojima je najznačajniji taj posredujući element, a ljubav, kako kaže Destutt de Tracy, jeste „da se tako izrazim, u potpunosti strana braku”. Ali, kritička analiza prosvetitelja zaustavlja se na ovoj tački.

Pozivanje na prirodne nagone, s njegovim antiautoritarnim komponentama, nosi sa sobom odbacivanje aristokratsko-feudalnog nasleđa, autoritarnog formalizma i religiozne netrpeljivosti. Sa takvim pristupom prosvetiteljska misao predstavlja značajan domet kritičkog načina razmišljanja, koji Marx priznaje, ali pokazuje i izvesna njegova ograničenja. Tvrdnja o *prirodnom* čoveku, o kome govore materijalisti, nije ništa drugo do prihvatanje postojanja *buržuja*, čiji oslobodilački individualizam doseže samo do granica njegove fiziologije i psihologije. Svođenje ljubavne strasti na hemijske procese, prema kojima jedno telo ima potrebu za seksualnim objektom radi zadovoljavanja svojih nagona, skriva u sebi tipično građanski pogled na svet: a to je onaj ugao gledanja prema kome jedan čovek služi drugome samo kao *sredstvo* za zadovoljavanje sopstvenih potreba, svedenih na nivo fizioloških potreba, znači animalnih, te otuda — *asocijalnih*. Stoga je *prirodno* neophodno i samim tim *korisno* da muškarac poseduje ženu kao objekt seksualnog zadovoljenja: materijalisti XVIII veka tu sliku zaokružuju ukazujući na postojanje *uzajamne* korisnosti, odnosno tvrdeći da žena ima podjednako pravo da poseduje muškarca.

Takva teorija recipročne koristi izražena je na sledeći način: „Ti za mene nisi ništa drugo do hrana, kao što i ti mene jedeš i trošiš. Mi uzajamno imamo samo jedan odnos: odnos upotrebljivosti, korisnosti, koristi.”³⁰ A Marx to komentariše: „Odnos ‚upotrebljivosti’ koji u

²⁹ P. H. D'Holbach, *naved. delo*, str. 56.

³⁰ *MED*, t. 6, str. 335.

udruženju treba da bude *jedini* odnos među individuama, odmah se opet parafrazira u uzajamno „jedenje”. „Savršeni hrišćani” udruženja naravno i pričešćuju, samo ne zajedno, već jedu jedan drugoga. Već se kod Helvétiusa i Holbacha može naći idealizacija ovog učenja, koje sasvim odgovara opozicionarskom stavu francuske buržoazije pre revolucije. Kod Holbacha se sva delatnost individua u njihovom uzajamnom opštenju prikazuje kao odnos korisnosti i korišćenja, na primer, govorenje, voljenje itd.”³¹ To je tipičan pogled na svet građanske klase prema kojoj je „neki predmet *naš* tek onda kada ga imamo, dakle, kada za nas postoji kao kapital, ili kada ga neposredno posjedujemo, jedemo, pijemo, nosimo na svom tijelu, nastanjujemo itd., ukratko, kada ga *upotrebljavamo*.”³² Posledica toga je da je na mesto *svih* fizičkih i duhovnih čula stupilo „jednostavno otuđenje *svih* tih osjetila, osjetilo *posjedovanja*”.³³ Jednakost žene priznata je samo unutar spavaće sobe, dok namesto ljubavi dolazi uzajamno postvarenje. Istrgnuta iz celine i zatvorena u sebe samu, svedena na puki instinkt — seksualnost, kao i svaki drugi čovekov nagon, gubi svoju ljudsku dimenziju, a to je društvenost, odnosno ono što se stvara u odnosima između ljudi. Zadovoljena u svom fiziološkom vidu, seksualna potreba se ne razlikuje od one animalne, pa ni od animalnog načina njenog zadovoljavanja.

Jelo, piće i rađanje jesu, doduše, takođe prave ljudske funkcije „međutim, u apstrakciji koja ih dijeli od ostalog kruga ljudske djelatnosti i koja ih čini posljednjim i jedinim ciljevima, one su životinjske”.³⁴ Čovekova čulnost, međutim, u svojoj širini i raznovrsnosti ispoljavanja, „videti, čuti, mirisati, okusiti, dotaći, misliti, osećati, želeći, voleti, činiti” izražava svu raznovrsnost i složenost ljudskog odnosa prema svetu oko sebe. Odnosi koji, dakle, podrazumevaju *ljudski* vid razvoja čovekovih organa i njihovih funkcija, ali isto tako i „objektivno ljudski odnos” predmeta prema čoveku.

Tako Marx rezimira ova shvatanja: „Jer, ne samo pet osjetila, nego i takozvana duhovna osjetila, praktička osjetila (volja, ljubav, itd.) jednom riječi *ljudsko* osjetilo, ljudskost osjetila nastaje tek pomoću postojanja *njegova* predmeta, pomoću *očovječene* prirode”.³⁵ Što znači da na ljudske potrebe i način njihovog zadovoljavanja

³¹ Isto.

³² MED, t. 3, str. 240.

³³ Isto.

³⁴ Isto, str. 220.

³⁵ Isto, str. 241.

ne utiče samo ono što je nasleđeno, kao što će reći Lenin, već i kulturna istorija i civilizacija kao istorija *prisivavanja*, odnosno humaniziranja prirode.

Ako je tačno da „za izglednena čovjeka ne postoji ljudski oblik hrane, nego samo njeno apstraktno postojanje kao hrane: ona bi isto tako mogla biti pred njim u najsirovijem obliku i ne može se reći čime bi se ova ishrana razlikovala od *životinjske* ishrane”³⁶, to se tim više može odnositi i na ljudsku seksualnost. Ako je i uzimanje hrane kod čoveka humanizovano, te otuda izdiggnuto iznad pukog oblika utilitarnosti, egoizma, zadovoljavanja prirodne potrebe, tim više se to odnosi na objekt koji zadovoljava seksualni instinkt, a to je ljudsko biće, biće koje deluje i koje može da pati, *društveno biće*. Na ove Marxove napomene ukazuje Rjazanov tvrdeći da ne mogu na isti tas biti stavljeni potreba zadovoljavanja gladi i seksualna potreba, jer bi to bio dokaz izuzetno niskog stepena kulturnog razvitka.³⁷ To znači da kada „tvrdimo da je svaka ljudska potreba socijalizovana, onda je glad koju zadovoljavamo kuvanim mesom koje jedemo viljuškom i nožem, glad različita od one koja kida meso rukama, zubima i noktima”. Isto tako, odnos između polova ima potrebu da bude zadovoljen na drugi način, znači socijalizovan i socijalan, u samoj svojoj suštini.

Seksualnost je *ljudska* samo ako je *aktivna* napetost, te dakle, *spontana* i *kreativna* napetost, ljudskog bića uzetog u njegovom *totalitetu* i ako teži jednom određenom predmetu, koji je u ovom slučaju — biće drugog čoveka. To, takođe, znači da je seksualnost takva samo u uslovima postojanja *slobode*. Šta takvi uslovi znače za čoveka, u prvom redu za ženu, koja je u najvećoj meri bila u okovima seksualnog ropstva, tema je koja bi nas odvela suviše daleko. Ono što ovde želimo da utvrdimo, sledeći pri tom marksistički put, jeste da izvesni oblici vulgarnog materijalizma, mada su, kao što ćemo videti, odigrali pozitivnu ulogu u odnosu na spiritualističku tradiciju, ne doprinose suštinski ljudskoj emancipaciji, pa ni seksualnoj. Shvatanje građanskog liberalizma, koje je razradio materijalizam XVIII veka, ruši se i pre nego što je dotaklo ključnu instituciju *građanskog* uređenja seksualnosti — brak. Tu se, naime, ne postavlja pitanje da li je takvo uređenje *korisno* za odnos muškarac-žena, ili, bolje rečeno, priznaje se i tvrdi da je ono nesumnjivo negativno i u nepomirljivoj suprotnosti prema onom pri-

³⁶ Isto.

³⁷ D. Rjazanov, „Comunismo e matrimonio” *Contro la morale borghese*, Rim, Samonà i Savelli, 1972, str. 51.

rodnom u ljubavnoj strasti (suprotnost između ljubavi i civilizacije, ljubavi i zakona, ljubavi i institucija duboko je uzdrmana), mada se uopšte ne dovodi u sumnju porodica, koja se smatra *prirodnom* zajednicom i samim tim večnom i nepromenljivom.

Citirali smo Holbacha kao pristalicu teorije „privlačnosti po izboru”, ali koji je istovremeno ubeđeni pristalica nerazrušivosti braka i neprihvatanja razvoda: „Pitanje: Zašto smatrate da supružnici treba da budu verni jedan drugom? Odgovor: Zato što u braku ništa nije nedostojnije od neverstva koje ruši osećanje poverenja, poštovanje i slogu koji su neophodni za održavanje bračne zajednice.”³⁸

Spontanost erotske *liaison* (veze) je odmah zaboravljena i na njeno mesto dolazi *moralizatorski* diskurs odbrane koji poverava drugome bračnu sreću i koji *racionalizuje* bračni odnos mada je on već ostvaren i učvršćen institucionalnim okvirom. Ono što Holbach naziva „privlačenjem analognih i sličnih supstanci”, Goethe naziva „izborom prema afinitetu”, koji se istovremeno ne moraju poklapati sa građanski ozakonjenom bračnom vezom, koja predstavlja, zahvaljujući tome, uvek jednu pretnju. Prirodna *privlačnost* može dovesti do izbora jednog odnosa umesto drugog, i upravo taj izbor određuje tragediju hemijsko-etičkog četvorougla na kome počiva geteovski roman: „*Scheidung* (razvod) jednog braka koji ne počiva na *afinitetu* supružnika i vezi ljudi obuzetih ‚trajnom privlačnošću analognih i sličnih elemenata’; zatim autentična ljubav, koja postaje nužnost, ‚tmurna i strasna nužnost’ ako se hoće, ali nužnost koja se, uz tragičan ishod, nadvija nad bilo kojom građanski posvećenom zajednicom”.³⁹ Ljubav, shvaćena kao prirodni zakon privlačenja, slično zakonima koji regulišu hemijske kombinacije između sličnih elemenata, pojavljuje se odmah kao *eros* koji je u suprotnosti sa *civilizacijom*, kao *instinkt* koji je u suprotnosti sa dužnošću. Ljubavna strast koja se nameće svom težinom prirodne nužnosti, sukobljava se sa *građanskim* zakonom koji je, sa svoje strane, može samo ugušiti, ali ne i pobediti. Tako se, najzad, istorija civilizacije pojavljuje kao istorija *tlačenja* i kao istorija *etičkog konformizma*. Ovaj konformizam sadrži prilagođavanje zakonima, ali posredstvom udvaja-

³⁸ P. H. D'Holbach, *Elements de la morale universale on Cathéchisme de la Nature*, Pariz, 1890, str. 98.

³⁹ A. Negri, *Materialismo iatrochimico ed etica in d'Holbach*, *Studi in onore di A. Carsano*, Munduria, Lacaita, 1970, str. 512.

nja ličnosti, do dualizma između onoga što se oseća i onoga se čini, između onoga što je unutra i onoga što je spolja. Devojka o kojoj govori Lametrie ista je ona o kojoj govori i Nietzsche: „Devojka koja je izgubila nevinost, a da se prethodno njen izabranik nije zakleo pred svedocima da je neće napustiti čitavog života, nije samo nerazborita; ona je i otpadnik od društva. Nije sledila običaje; nije samo izgubila razum, već je i nepokorna, jer je znala ono što zakon nalaže... Za nju kažu: nije umela da se kontroliše i zato je prekršila običaj”.⁴⁰ Što se više oseća *težina* „običaja”, to se više uči da se on izvrdava. Fourier tako gotovo s radošću i zlobom uživa opisujući izvrdavanje građanskih *normi*, uglavnom od strane žene. Jer, upravo na ženi leži sva težina moralnog konformizma, s obzirom da je ona najviše izložena socijalnoj represiji. Ali, „moral ima jedan dobar izgovor a taj je da je prirodni poziv žene podizanje dece i vođenje domaćinstva, kao i da ništa na svetu nije svetije od bračne veze: nimalo impresionirane ovim opomenama, žene se zabavljaju kršeći sva ta pravila, imajući pri tom izgled čednosti i stidljivosti, kako bi se bolje podsmevale iza leđa svojih čuvara.”⁴¹

Tako je istorija konformizma istovremeno i istorija *hipokrizije*. Hipokritski je, kaže Marx, odnos buržuja koji se prema institucijama svog poretka odnosi kao Jevrej-in prema zakonu: izigrava ga svaki put kad je to moguće, ali želi da ga svi drugi slede. Razuzdani građanin krši bračne dužnosti i čini prevaru krišom, ali se istovremeno žučno zalaže za svetost braka i zahteva od cele porodice strogo poštovanje. Upravo hipokrizija izaziva Engelsov bes protiv građanskog braka koji, s jedne strane, zahteva monogamiju, a sa druge, toleriše prostituciju kao njenog nerazdvojnog pratioca.

Da bi se razrešio sukob između instinkta i zakona, između ljubavi i braka postoji samo jedan put, a to je tipičan put građanskog liberalizma koji Marx naziva filistarskim moralizmom. Nema drugog izlaza za onog koji se ne podređuje prinudi i ne prilagođava zakonima i običajima „građanskog”, postajući na taj način „sentimentalno vaspitan” i u ničeovskom smislu „ukroćen”. Smrt protagonista je krajnji izlaz u geteovskom romanu; smrt je uopšte literarni ishod u mnogim romanima koji opisuju evropsku građansku klasu, za koju je neophodno

⁴⁰ F. Nietzsche, *Aurora e frammenti postumi*, izdanje E. Masini i M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964, str. 332.

⁴¹ A. M. Moneti, *Contro la civiltà, „Introduzione”, naved. delo*, str. 26.

istovremeno priznanje prava na strasti, ali unutar neumitne bračne situacije koja se ne sme okrnjiti. I sam Goethe na ovaj način piše o „izboru prema afinitetu“: „Onaj koji narušava brak... koji ugrožava rečju ili delom ovaj temelj svakog moralnog društva, imaće posla sa mnom, a ako ja ne mogu da ga ukrotim, neću da imam posla sa njim. Brak je alfa i omega svake civilizacije. On kroti besne, a oni najrafiniraniji nemaju bolju mogućnost da pokažu svoju nežnost do u braku. Brak treba da bude neraskidiv. S obzirom da donosi toliku sreću, svaka pojedinačna mogućna nesreća ne zaslužuje da bude razmatrana. I zašto govoriti o nesreći? Nestrpljivost koja tera čoveka s vremena na vreme jeste upravo ono što ga i čini nesrećnim. Ali, treba pustiti samo da prođe taj trenutak, i sreća je tim veća jer je sačuvana ona dugotrajnija veza. Za razvod ne postoji ni jedan ubedljiv motiv.“⁴² Na kraju postaje jasno da je u osnovi građanskog liberalizma ono što mu je zaista blisko, a to je čvrstina braka. Sve u svemu, pozicije vulgarnog materijalizma završavaju odbranom građanske civilizacije *bez ljubavi*, tvrdi Marx u *Manifestu*.

Naravno, i ovakva shvatanja su imala određenu istorijsku ulogu koja je odražavala „smeo i otvoren napredak, obesvećujuće prosvetljenje u odnosu na političko, patrijarhalno, religiozno i idilično ulepšavanje eksploatacije pod feudalizmom“.⁴³

„Holbachova teorija, tvrdi Marx, je istorijski opravdana filozofska iluzija o buržoaziji koja je upravo tada bila na usponu u Francuskoj i čija se želja za eksploatacijom još mogla protumačiti kao želja za potpunim razvojem individua u opštenju oslobođenom starih feudalnih stega.“⁴⁴ Ali, kada su ti okovi srušeni i istorijski iscrpljena potreba rušenja feudalnog aparata, svaki novi pokušaj sličnih teorija, ukoliko se nije ispoljio u svojoj razgolicenoj reakcionarnoj formi, je u najmanju ruku anahronizam: i kao što kaže Marx u vezi sa Hugoom, to *prosvetiteljstvo* nije više na stanovištu francuske revolucije, odnosno na pozicijama revolucionarne građanske klase u usponu, već na pozicijama *ancièn régimea*, to jest građanske klase na vlasti. Isto tako, ona toliko izvikana seksualna revolucija može se posmatrati kao prosvetiteljstvo sa stanovišta *ancièn régimea*, što i jeste, ukoliko je čitava sfera osećajnosti pojedinca, uključujući i nje-

⁴² W. Goethe, *Le affinità elettive*, Torino, Einaudi, 1963, odeljak IX, str. 86.

⁴³ *MED*, t. 6, str. 336.

⁴⁴ *Isto*.

govu seksualnost, danas, na primer, kontrolisana, „milovana, pipana, masturbirana, manipulirana, skrivenim pomagalima jedne intelektualistički rafinirane civilizacije“.⁴⁵ Setimo se „represivne tolerancije“ o kojoj govori Marcuse, ili fenomena „skrivenih ubeđivača“. U svakom slučaju, za Marxa seksualna revolucija nije u stanju da izvrši preobražaj kojim bi se stvarno razotuđio čovek, i to prevashodno ako joj se prilazi sa stanovišta vulgarnog materijalizma i prosvetiteljstva, kao što to čini Feuerbach, s kojim je materijalizam XVIII veka dostigao svoj najviši domet. Iste ove Marxove razloge nalazimo i na drugom mestu, u polemici sa g. Grünom, koji „kao dobar nemački filistar“ uzima ozbiljno „Fourierove maštarije o slobodnoj ljubavi“ i dovodi do krajnjih konsekvenci njegovu misao, ali „na način kako to čini Feuerbach“.⁴⁶ Model čoveka što ga nudi vulgarni materijalizam isto je tako apstraktan kao i onaj koji je stvorio spiritualizam, a protiv koga se upravo materijalizam pobunio: „Vidi se takođe kakva je fantazija taj „ceo čovek“ koji „se nalazi“ u jednoj jedinoj osobini jedne stvarne individue i koga filozof tumači na osnovu nje. Kakav je uopšte to „čovek“ koji se ne posmatra u njegovoj stvarnoj delatnosti i postojanju, već se može izvesti iz svoje sopstvene usne školjke ili bilo kog drugog obeležja po kome se razlikuje od životinje? Taj čovek se „nalazi“ u samom sebi kao svoj sopstveni miteser“.⁴⁷ Ono što Marx hoće da kaže jeste da se time ne dotiču duboki uzroci čovekovog otuđenja čak i na seksualnom planu, zbog čega je za g. Grüna „svejedno da li se polazi od ukidanja braka ili ukidanja privatne svojine; po njegovom mišljenju, jedno uvek povlači za sobom drugo.“⁴⁸ Predlog koji otuda proizlazi je skoro uvek jedno poigravanje s ukidanjem braka i jedna isto tako lažna negacija porodice, koja se odvija izvan okvira realnih istorijskih okolnosti života i institucije porodice i koja stoga ne uočava i ne nudi nijedan alternativni oblik *pozitivnog i ljudskog* uređenja odnosa između polova. Ali, čista je beletristička fantazija želiti početi od neke druge vrste raspadanja braka nego što je ona koja već „praktično postoji u buržoaskom društvu“.⁴⁹

Vrativši se problemu ljubavi i polemišući sa građanskim liberalizmom, mladog Marxa su optužili da je izra-

⁴⁵ A. Negri, „Civiltà intelletualistica e civiltà estetica“, *Ann. della Fondazione Melli*, br. 1, 1969, Lecce, ITES, str. 226.

⁴⁶ *MED*, t. 6, str. 426.

⁴⁷ *Isto*.

⁴⁸ *Isto*.

⁴⁹ *Isto*.

žavao „tradicionalne ideje” i da je na tom polju bio manje liberalan od Engelsa.⁵⁰ Takva tvrdnja znači držati se doslovce Marxovog razmatranja i ne shvatiti svu dubinu zahteva da se obračuna sa svakim iracionalnim individualističkim stanovištem; s puritanizmom i donžuanstvom, ali i sa svakim tipom filistaraskog moralizma. Ovaj pristup će potom potvrditi Lenjin u poznatom stavu: „Ni monah, ni Don Žuan, a još manje srednje rešenje — nemački filistar”⁵¹. Ali, to pokazuje neshvatanje Marxovog humanizma, kome nisu tuđi ni Goetheov ni Schillerov humanizam, kao ni naturalistički humanizam Feuerbachov. Marx, pasionirani čitalac Goethea, poznavalac Schillera, shvatio je istorijsku nužnost posredovanja između *prirode* i *ljudskosti* i u tome on vidi prevladavanje tradicionalnog, spekulativnog i naturalističkog humanizma i otkriva *novi* humanizam, radikalno *različit* od pozitivističkog humanizma.

Kritika sirove prirode, prirode koja nije *očovečena*, ili marksovskim jezikom izraženo, prirode koja nije socijalizovana, istovremeno je i kritika čovekove suštine, koja nije prirodna, koja je apstraktna, odvojena od pojedinačnog čoveka, s kojim ove metafizičke konstrukcije nemaju ništa zajedničko.

Značajno je u tom smislu i Marxovo pismo ženi: „Osjećam se opet muškarcem jer osjećam veliku strast, a raznolikost, u koju nas zapliće učenje i moderno obrazovanje, i skepticizam kojim nužno slabimo sve subjektivne i objektivne dojmove upravo su stvoreni zato da sve nas učine sitnima i slabima i mekušcima i neodlučnima. Ali ljubav, ne prema Feuerbachovu čovjeku, ne prema Moleschotovoj mijeni tvari, ne prema proletarijatu, nego ljubav prema dragoj, a naročito prema Tebi, čini čovjeka ponovo muškarcem”⁵².

3. Otudjenje žene i napomene u Rukopisima

Mada se Marx, za razliku od Engelsa, nije posebno bavio porodicom i položajem žene, čak i u nekim napomenama⁵³ moguće je ipak uočiti, kao što smo već videli, elemente ove analize u čitavom njegovom opusu. Od ra-

⁵⁰ J. Mitchell, *La condizione della donna*, Torino, Einaudi, 1972, str. 21.

⁵¹ V. I. Lenin, *L'emancipazione della donna*, naved. delo, str. 93.

⁵² „Marx Jeny Marx”, 21. juna 1856, *MED*, t. 36, str. 487.

⁵³ „Srećan susret sa delom američkog etnologa Lewisa Henryja Morgana inspirisao je Marxa u vezi sa ovim pitanjem koje je

nih radova, koje smo ovde pominjali, pojavljuju se, među najznačajnijima, ona razmišljanja sadržana u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844*, u kojima se govori o odnosu muškarca i žene. Važno je na prvom mestu uočiti da se ta razmišljanja kreću unutar teorije o *otudenom radu* i da su usko povezana s analizom pojedinih aspekata građanskog društva, prevashodno s fundamentalnom kritikom privatne svojine u svetlu ideje komunizma. To ukazuje na činjenicu da je još u Marxovom mladačkom opusu nesumnjivo prisustvo kategorije spekulativnog u objašnjenju socijalnih fenomena, što neosporno daje za pravo pristalicama tvrdnje o epistemološkom *rezu* da ipak postoji i suštinska različitost u Marxovom shvatanju odnosa muškarca i žene u poređenju s ranijim teorijama. Drugim rečima, mada u *Rukopisima* ne postoji jasno izražen problem odnosa između polova, a ta je tema i inače sporedna u ovom delu, ipak je na bazi istorijskog materijalizma, koji je još uvek nepotpuno razrađen u Marxovom delu, moguće uočiti sugestivne elemente razvoja njegove misli. U prvom redu, uočljivo je da je odnos muškarac-žena izdvojen iz okvira spekulativne apstrakcije i sveden na teren *konkretnog* istorijskog razvika ljudske jedinice, koja se ne može razumeti izvan kategorija društvenog rada. To je, između ostalog, i metodološki značajna ideja koja ukazuje da se treba čuvati i onih pojednostavljenih shvatanja koja nude i izvesni psihološki pravci „robinzonijada”. U svojim analizama odnosa između polova oni imaju u vidu isključivo *odnos dve jedinice* na nivou apstrakcije u kojoj se muškarac i žena posmatraju izvan objektivnih okolnosti koje ih istorijski određuju kako u njihovoj pojedinačnosti, tako i u njihovim odnosima. A kako uvek postoji čvrsta veza između metoda istraživanja i njegovih ciljeva, analiza otudenog odnosa između polova, koja je tako pogrešno postavljena, već u svojim pretpostavkama dovodi do pseudooslobodilačkih rešenja. To se odnosilo na pojedine teze koje su zastupale razne radikalne i manje-više socijalističke struje. S njima je Marx neposredno polemisao, kao što je danas slučaj s pojedinim psihološkim i psihanalitičkim teorijama koje i dalje cvetaju na terenu građanskog društva, ne pronalazeći nikakvo novo rešenje za krizu porodice i otuđenih odnosa između polova do izvesne oblike „seksualne revolucije” i oslobađanja *erosa*,

kasnije Engels razradio u svojoj knjizi baveći se konceptima koje je u toku decenija on u različitim prilikama razrađivao na temu istorije primitivnih društava i antičke i moderne porodice.” (F. Codino, „Uvod” u *Poreklo porodice, privatne svojine i države*, str. 7).

što u suštini ponovo otkriva stare teorije seksualnog anarhizma zaklanjajući se iza naučne forme. Među njima je ona koju razrađuje *primitivni komunizam*, protiv koga Marx usmerava svoju kritiku na jednoj od najboljih stranica *Rukopisa*. Ne uspevajući da uoči prave uzroke i objektivne procese otuđenja žene i otuđenja radnika, primitivni komunizam, na isti način na koji veruje da rešava pitanje položaja radnika putem suprotstavljanja „općeg privatnog vlasništva privatnom vlasništvu . . . , *braku* (koji je svakako oblik ekskluzivnog *privatnog vlasništva*) suprotstavlja *zajednicu žena*, gdje, dakle, žena postaje *društveno i opće vlasništvo*“.⁵⁴ „Može se reći da je ta misao o *zajednici žena izrečena tajna* toga još sasvim grubog i nemisaonog komunizma. Kao što žena iz braka prelazi u opću prostituciju, tako cijeli svijet bogatstva, tj. predmetnog čovjekovog bića prelazi iz odnosa ekskluzivnog braka s privatnim vlasnikom u odnos univerzalne prostitucije sa zajednicom.“⁵⁵

Jasna je, dakle, analogija koju Marx uočava između otuđenja radnika i otuđenja žene — obe povezane s institucijom *posedovanja*. Građanska porodica je nesumnjivo oblik ekskluzivne *privatne svojine* koja se iskazuje kao muškarčevo posedovanje žene u vidu seksualnog objekta, supruge i majke. Mada u ovom Marxovom delu ne postoji posebna analiza otuđenja žene, mislim da je i sâm Marx upotrebio kategoriju otuđenog rada u bliskoj vezi s položajem žene. Rad je u kapitalističkom društvu isto što i otuđena radna snaga koja se, postajući robom, otuđuje od proizvoda svog rada gubeći nad njim kontrolu. Drugim rečima, radnik prodaje svoju robu a to je radna snaga, na tržištu u obliku vrednosti, u zamenu za određenu količinu novca, a to je plata, koju potom preobraća u drugi vid vrednosti, tj. u potrošna dobra. U zamenu za svoju otuđenu stvaralačku sposobnost, on dobija robu. To je moguće samo u jednoj ekonomiji koja počiva na robi, u kojoj su kreativne sposobnosti čoveka svedene na tržišnu vrednost koja se prodaje kao roba. Kapitalističko prisvajanje otuđenih kreativnih sposobnosti u društvu poprima oblik prisvajanja stvari, oblik akumulacije kapitala, i ljudi dolaze u međusobne odnose samo posredstvom razmene stvari: odnos kupoprodaje je suštinski odnos ekonomije i kapitalističkog društva, a novac „*sredstvo veze, kemijska snaga društva*“.⁵⁶

⁵⁴ *MED*, t. 3, str. 235.

⁵⁵ *Isto*, str. 235—236.

⁵⁶ *Isto*, str. 259.

Žena otuđuje sebe samu, svoje kreativne sposobnosti, svoje vlastite sposobnosti budući da se, usled nedostatka materijalnih mogućnosti za svoje samoostvarenje, ostvaruje materijalno i kulturno ulazeći u proizvodni odnos koji određuje muškarac, i koji prisvaja njenu otuđenu ljudsku prirodu posedujući je kao seksualni objekt, proizvođača dece i radnicu. Ovaj odnos poprima oblik braka pomoću koga žena „iznajmljuje“ svoje usluge mužu dobijajući za uzvrat golu egzistenciju i pravo-obavezu da živi na način na koji to želi muškarac. Od tog trenutka i sam seksualni odnos postaje odnos ekonomske razmene koji podrazumeva prinudno davanje žene, koja gubi svaku kontrolu nad svojom seksualnom aktivnošću i nad samom sobom, postajući instrument proizvodnje. I kao što pretvaranje radne snage u robu dovodi do postepenog opadanja njene vrednosti, kao i do svođenja proizvođača na nivo prostog radnika, isto se tako pretvaranjem žene u robu, ona obezvređuje, što sobom nosi gubljenje totaliteta njenih ljudskih kvaliteta i njihovo svođenje na prirodnu funkciju *ženke*, koja kao takva ulazi u proces proizvodnje. I potom, kao što radna snaga pojedinačnog radnika postoji samo ukoliko se prodaje kapitalu, isto tako žena postaje realna samo ako stupa u odnos s muškarcem, dok je van tog odnosa apstraktna kategorija, objekt bez realnog postojanja. U tom odnosu žena je isto kao i radnik na tržištu rada, formalno u položaju jednakosti s jačim polom. Ona je slobodna da to prihvati ili ne. U stvari, uobičajen oblik tog odnosa je brak za koji je neophodan uslov — slobodan pristanak. Ali, kao što u stvarnosti jednakost i sloboda radnika zavise od kapitalističkog tržišta koje ih svodi na prisvajanje i potčinjavanje radne snage, tako se i slobodni bračni ugovor svodi na najkompletniju nejednakost žene i njeno potčinjavanje muškarcu.⁵⁷ To je stvarnost sve dok najintimnije sfere seksualnog odnosa, u kome je muškarcu priznata uloga aktivnog elementa u reprodukciji, nasuprot potpunoj pasivnosti i podavanju žene koja, svedena na ulogu puke funkcije, gubi vlast nad samom sobom, nad svesnim učestvovanjem u sopstvenoj specifičnoj kreativnoj aktivnosti, kao, na primer, u slobodnom materin-

⁵⁷ Engels kaže: „Demokratska republika ne ukida suprotnost obeju klasa, ona, naprotiv, tek pruža tlo na kome će se borbom rešiti suprotnost. A isto tako će specifični karakter vladavine muža nad ženom u modernoj porodici, i nužnost, kao i način njihovog stvarnog društvenog izjednačenja izaći na punu svetlost dana tek onda kad obe strane budu pravno potpuno ravnopravne (*Poreklo porodice, privatne svojine i države*, *MED*, t. 32, str. 63).

stvu.⁵⁸ Počev od tog odnosa, celokupna aktivnost žene svedena je na *prirodne* funkcije, ona gubi svaku javnu ulogu, podređena je sferi privatnog; da bi se toga oslobodila, potrebna je čitava jedna serija posredujućih faktora, koje inače obavlja samo muškarac u ulozi muža i oca. Žena na taj način gubi svako pravo donošenja odluka u sferi porodičnog života, čiji je simbol muž i otac kome „de jure” i „de facto” pripada vlast da konačno odlučuje o porodičnom imetku, o deci i o samoj ženi. Na taj način otuđene sposobnosti žene pojavljuju se njoj nasuprot i otuđene od nje same, a javljaju se kao moć koju ima muškarac, čiji razvoj i usavršavanje plaćaju porodica i društvo, i ropstvo žene, njeno potpuno otuđenje i ospoljenje. O tome Engels kaže: „On je u porodici buržuj, a žena predstavlja proletarijat”.⁵⁹

Odnos između polova se tako kroz istoriju razvija kao antagonistički odnos: „Prva klasna suprotnost koja se javlja u istoriji poklapa se s razvojem antagonizma između muža i žene u monogamiji, a prvo klasno ugnjetavanje — s ugnjetavanjem ženskog pola od strane muškog.”⁶⁰ Istina je, doduše, da je monogamija predstavljala u istoriji odnosa između polova suštinski napredak. Ona je ženu oslobodila života u seksualnoj varvarskoj hordi i postavila osnovu za razvoj individualne ljubavi u modernom smislu te reči, koju Engels vidi kao „najveći moralni napredak”⁶¹ nepoznat u ranijoj istoriji.

U svakom slučaju istorijski oblik u kome se ona ostvarila, oblik koji je bio uslovljen svojinskim odnosima i stoga strogo određen dominacijom muškarca, daleko od toga da je razvijao seksualnu ljubav kao ravnopravnu ljubav između supružnika — izazvao je, u stvari, čitav splet kontradikcija koje su u najvećoj meri uslovile sudbinu žene, koja se otuđuje ne razmenjujući lju-

⁵⁸ To je ono što Evelyn Reed naziva „teorijom materice” zahvaljujući kojoj se na biološkom i genetičkom planu opravdava inferiornost i potlačenost žene istovremeno sa većitom superiornošću muškarca. I ne samo to, već su žene bile potisnute u svet animalnog, van kulture i istorije. U stvari: „U suštini životinje su robovi prirode, podložne biološkim snagama i procesima nad kojim nemaju nikakvu kontrolu. Ljudska bića, međutim, izmenila su taj odnos. Radom su uticala na prirodu. Drugim rečima, ljudska vrsta ne samo da se oslobodila direktne biološke kontrole već je i sama postala njen gospodar. Za razliku od životinja, samo ljudska bića stvaraju sopstvenu istoriju.” (E. Reed, *Sesso contro sesso o classe contro classe? Il mito dell' inferiorità della donna*, Rim, Samonà e Savelli, 1973, str. 52).

⁵⁹ F. Engels, *naved. delo*, str. 62.

⁶⁰ *Isto*, str. 56.

⁶¹ *Isto*, str. 59.

bav za ljubav, kao što se otuđuje radnik koji ne razmenjuje svoje kreativne sposobnosti za druge kreativne sposobnosti. To se dešava na bazi odnosa s muškarcem koji istorijski poprima oblik *načina proizvodnje* koji stvara jednog gazdu i ekspropiše ženu, svedenu na objekat *iskorišćavanja, eksploatacije i prinude*.

Pošto je analizirao ne više apstraktnu prirodu žene, već njen odnos prema muškarcu, Marx se odmah potom pozabavio ne toliko tumačenjem položaja žene, koliko mogućnošću promene njenog položaja. Stavljati u centar pažnje otuđenje žene u njenom specifičnom odnosu prema muškarcu, znači pridati joj istorijsku dimenziju, odnosno priznati da dominantan položaj muškarca nije prirodno dat, kao ni inferiorni položaj žene. Otuđenje žene treba posmatrati unutar socioistorijskog odnosa muškarca-žena, i tada ono, po mišljenju Marxa izraženom u *Rukopisima*, ima isti oblik kao odnosi u društvu uopšte. Ako su ti odnosi postvareni, onda je i odnos muškarac-žena, odnos potpunog postvarenja baziran na eksploataciji i obezvređenju žene, a to pokazuje da se iz tog odnosa može „prosudivati cjelokupan stupanj čovjekova obrazovanja. Iz karaktera tog odnosa slijedi koliko je čovjek postao za sebe i koliko je sebe shvatio kao *rodno biće*, kao *čovjeka*.”⁶² Samim tim, razotuđenje odnosa između muškarca i žene moguće je jedino u okviru potpunog razotuđenja svih društvenih odnosa; rešenje problema emancipacije žene je čvrsto povezano sa problemima klasne borbe. Videćemo dalje kako je ovaj odnos postavljen u Marxovim zrelijim radovima, u dijalektičkom, a ne više mehaničkom smislu, ali kako problem ženske emancipacije zadržava i izvesne svoje specifične oblike.

U svakom slučaju, Marx u *Rukopisima* vidi u odnosu između *muškarca i žene* „*najprirodniji* odnos čovjeka prema čovjeku. U njemu se, dakle, pokazuje koliko je *prirodno* odnošenje čovjeka *ljudsko* ili koliko je *ljudska* suština njemu postala *prirodnim* bićem, koliko je njegova *ljudska priroda* postala njemu *prirodom*.”⁶³ Pošto je odnos između muškarca i žene najprirodniji odnos između ljudskih bića, seksualni odnos je u prvom redu odnos u kome se seksualnost izražava kao neposredan društveni odnos. Drugim rečima, nema sudara između prirode i društva, između instinkta i racija, između pojedinca i društva. Ako takav kontrast postoji, onda je on istorijski uslovljen, a istorijski su mu i koreni. Ako se instinkt i seksualnost razvijaju nasuprot racionalnosti u jednom

⁶² *MED*, t. 3, str. 236.

⁶³ *Isto*.

određenom socijalnom i građanskom poretku, ukoliko se oni razvijaju do snaga koje razaraju i uništavaju i protiv kojih treba djelovati u autoritarnom i represivnom obliku, to pokazuje samo dve stvari: da je, s jedne strane, reč o *neljudskoj, otuđenoj i izokrenutoj* upotrebi čovekovog senzibiliteta u širokom smislu te reči, i da je, s druge strane, reč o socijalnom poretku koji je daleko od toga da bude usaglašen s prirodom ljudskih osećanja, s pojedincima na kojima treba da počiva to društvo, koje se razvija i održava na osnovi eksploatacije, potiskivanja i nasilja. Znači, tu je senzibilitet koji ide nasuprot svakoj racionalnosti i gubi svoj ljudski kvalitet ne izražavajući više suštinske i specifične ljudske potrebe, kao na primer, odnos prema drugom čoveku i prema prirodi, što za uzvrat donosi potvrdu samoga sebe u tom odnosu. Nasuprot tome, to je racionalnost koja se preobraća u iracionalnost i postaje mitska svest.

U odnosu između muškarca i žene se, nastavlja Marx, „također pokazuje koliko je čovekova potreba postala *ljudskom* potrebom, koliko mu je, dakle, *drugi* čovjek postao potrebom, koliko je on u svom najindividualnijem postojanju istovremeno i društveno biće”.⁶⁴ To je moguće, kao što smo videli, samo u slučaju kada seksualnost ne postoji izvan totaliteta čovekovog ponašanja i ne postaje fetišizirana iscrpljujući se u mehaničkom zadovoljenju same sebe. Samo pod pretpostavkom postojanja neotuđenog *erosa* moguće je stvoriti odnos između muškarca i žene koji će biti iznad životinjskog nivoa, pri čemu čovekova potreba postaje *ljudska* a *drugi* čovek za njega — potreba. Seksualnost, koja se ne izražava kao puka seksualna želja, po svojoj prirodi asocijalna i egoistična, pokazuje se tako u svojoj autentičnoj dimenziji kao *odnos* čoveka prema čoveku; to je u isto vreme vitalna manifestacija čovekovog ponašanja u onom smislu u kome je *specifičnost* međuljudskih odnosa data kroz odnos prema prirodi i *društvu*, u uslovima *slobode* i u skladu sa zakonima *totaliteta* i *lepote*.

Ovako postavljena, ona podrazumeva čoveka koji svoj život ne produkuje na otuđen način. Samo pretpostavljajući takvog čoveka, primećuje Marx, „možeš dobiti ljubav za ljubav, poverenje za poverenje, itd. Ako želiš da uživaš u umetnosti, treba da budeš čovek obrazovan u duhu umetnosti. Ako želiš da utičeš na druge ljude, treba da budeš čovek koji je stvarno podsticajan i koji pleni druge ljude. Svaki tvoj odnos sa drugim lju-

⁶⁴ Isto.

dima — i prema prirodi — treba da bude jasno *određeni izraz* koji odgovara objektu tvoje želje, i koji je saobrazan tvom realnom, pojedinačnom načinu života. Ako voliš a ljubav ti se ne uzvraća, tj. ako to nije recipročna ljubav, i ako tom manifestacijom života — čoveka koji voli — ne uspevaš da od sebe načiniš voljenog čoveka, tvoja ljubav je nemoćna, ona je nesrećna.”⁶⁵

Tako shvaćen ljubavni odnos pretpostavlja kao bitan i nezaobilazan preduslov da žena ne bude inferiorna: samo ako žena kao ljudsko biće nije svedena na objekat autoritarne prinude i potčinjavanja, postoje uslovi za jedan human seksualni odnos; i ne samo to, već se briše suprotnost između ljubavi i društvene prisile, između instinkta i društva, prirode i ljudskosti, zahvaljujući kojima se ljubav izražava ili kao potiskivanje ili kao nesreća. Ako povoljni uslovi ne postoje, odnosno ako čovek vodi svoj život na otuđen način, ako žena, mada formalno emancipovana, ostaje u inferiornom i potčinjenom položaju samo zahvaljujući tome što je žena, te ako se odnos muškarac-žena odvija kao *dominacija* muškarca a *otuđenje* žene, nije mogućna ljubav u uslovima slobode. Ljubav kao sloboda je mogućna, kako to piše u *Rukopisima*, samo ako se priroda *humanizuje*, čovekova suština postane *prirodna*, odnosno samo za čoveka koji nije žrtva, kao što je to slučaj u građanskom društvu, rascepa između prirode i čovekove suštine, rascepa između instinkta i društva, između privatne i javne sfere. Ako je takav rascep tipičan za građansko društvo, za društvo u kome vlada tržište i dominacija objekta nad subjektom, predmeta nad čovekom, mrtvog rada nad živim, nema nade da će doći do razrešenja konflikta između muškarca i žene, nema nade za oslobađanje žene. Ako se rešenje tog konflikta vidi u budućem komunističkom društvu, samo u tom pravcu treba da su okrenute i nade žene za njeno oslobađanje i za *očovečenje* odnosa između polova. Zar se u tom slučaju komunizam ne pojavljuje kao humanizam, kao dovršeni naturalizam, a naturalizam kao dovršeni humanizam?⁶⁶ Marxova misao je stoga još u svom začetku bila daleko od zahteva da se emancipacija žena shvati pojednostavljeno, kao ukidanje monogamije i stvaranje zajednice žena. Takav put bi samo bio produžetak otuđenog odnosa, prostitucije žene, ukoliko ne bi

⁶⁵ E. Fromm, „Il contributo di Marx alla conoscenza dell'uomo”, u: Grupa autora, *Marx vivo*, Milano, Mondadori, 1969, str. 74.

⁶⁶ *MED*, t. 3, str. 237.

došlo do ukidanja suštine otuđenja. Kada primitivni komunizam pokušava da braku suprotstavi zajednicu žena, kao što privatnoj svojini suprotstavlja kolektivnu, Marx primećuje da takav pristup uopšte ne ukida odnos vlasništva, pa samim tim ni eksploataciju, već ga jednostavno uopštava: „Žena postaje društveno i opće vlasništvo.”⁶⁷ Marx u suštini kritikuje što ovi stavovi uopšte ne izlaze izvan okvira buržoaske logike, i to u njenoj najgrubljoj formi, prema kojoj je „neki predmet naš tek onda kada ga imamo, dakle, kad postoji za nas kao kapital, ili kad ga neposredno posjedujemo, jedemo, pijemo, nosimo na svome tijelu, nastanjujemo, itd., ukratko kad ga *upotrebljavamo*.”⁶⁸ „Primitivni” komunizam ostaje na nivou građanskog načina gledanja na svojinu, a njegov model čoveka jeste otuđen čovek. O njemu Marx kaže: „Neposredan fizički *posjed* njemu je jedini cilj života i postojanja.”⁶⁹

U *Manifestu* Marx i Engels objašnjavaju prirodu ovog pogleda na svet. On je uslovljen, tvrde oni, činjenicom da je žena svedena na puki instrument proizvodnje. U zavisnosti od toga, a s obzirom da su sredstva za proizvodnju zajednička, građanin veruje da komunizam podrazumeva i zajednicu žena: „On ne sluti da se radi baš o tome da se ukine položaj u kome su žene samo oruđa za proizvodnju.”⁷⁰ A potom, kritikujući one koji ih optužuju da se zalažu za zajednicu žena, oni uzvraćaju optužbom⁷¹ buržoaski brak u stvarnosti je zajednica supruga”, jer brak omogućava ono što je Fourier nazvao sistemom *opšteg nabijanja rogova*.⁷² Naučni socijalizam se, naprotiv, zalaže za ukidanje institucije *privatne* svojine nad sredstvima za proizvodnju i isto tako je ubeđen „da s ukidanjem sadašnjih odnosa proizvodnje iščezava i zajednica žena koja iz njih proizlazi, to jest zvanična i nezvanična prostitucija.”⁷³

Došli smo do vremena u kojem se oci naučnog socijalizma usmeravaju razradi teorije komunističkog sveta. Ljudi će prestati da se rukovode samo svojim egoističkim ciljevima, iščeznuće želja za posedovanjem, i

⁶⁷ Isto, str. 235.

⁶⁸ Isto, str. 240.

⁶⁹ Isto, str. 235.

⁷⁰ K. Marx—F. Engels, *Manifest komunističke partije*, *naved. delo*, str. 373.

⁷¹ Isto.

⁷² Ch. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti e il nuovo mondo amoroso*, Torino, Einaudi, 1971, str. 73—85.

⁷³ K. Marx—F. Engels, *Manifest komunističke partije*, *naved. delo*, str. 393.

samim tim, sukob između pojedinaca. Čak će se i porodični odnosi izmeniti i „brak će postati zajednica slobodnih ljudi koji će u njoj naći uzajamno obogaćivanje.”⁷⁴ Ukidanje privatne svojine i rušenje otuđenog kolektivnog autoriteta koji odražava država jesu suštinski preduslovi za ukidanje otuđenih fetišiziranih međuljudskih odnosa, za ukidanje podele rada kao područja *dominacije* čoveka nad čovekom i kapitalističke eksploatacije, i stvaranje mogućnosti za nove oblike međuljudskih odnosa, *nove forme* porodičnog života i *nove* odnose između polova. Kakva će biti ta porodica i ti odnosi?

To je pitanje koje sebi otvoreno postavlja Engels na kraju svog razmatranja u knjizi *Poreklo porodice* i na koje daje sledeći odgovor: „Dakle, ono što možemo danas naslućivati o uređenju polnih odnosa posle predstojećeg uklanjanja kapitalističke proizvodnje, pretežno je negativnog karaktera, ograničava se najviše na ono što nestaje. A šta će novo doći? To će se rešiti kad poraste novo pokolenje: pokolenje muškaraca koji nikad u svom životu nisu došli u priliku da podavanje ženâ kupuju novcem ili drugim sredstvom socijalne moći, i pokolenja žena koje nikad nisu došle u priliku da se podaju muškarcu iz bilo kakvih drugih obzira osim istinske ljubavi, niti da ljubljenom uskrate podavanje iz straha od ekonomskih posledica. Kada se pojave ti ljudi, biće im poslednja briga šta se danas zamišlja da bi oni trebalo da čine; oni će stvoriti svoju sopstvenu praksu i svoje odgovarajuće javno mnjenje.”⁷⁵

Ova Engelsova tvrdnja je nesumnjivo značajna u onoj meri u kojoj potvrđuje i na ovom planu realni značaj istorijskog razvoja ljudskog roda, to jest, da su sami ljudi, u okviru sopstvene aktivnosti i klasnih borbi jedini koji mogu dati sadržaj međuljudskim odnosima, te otuda Engels izbegava utopijske predstave o budućem socijalizmu. Ali u njoj se ipak skriva opasnost od čisto mehaničkog rešenja izvesnih problema kao na primer krize porodice i *ropstva* žene — izgradnjom socijalističkog društva. To je promaklo i jednom od prvih marksističkih teoretičara na temu položaja žene, A. Bebelu, čija je knjiga *Žena i socijalizam* (1889) imala velikog uspeha. Doprinos Bebelu razumevanju problema že-

⁷⁴ A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano, 1971, posebno odeljak II: „Il passaggio al comunismo”.

⁷⁵ F. Engels, *Poreklo porodice, privatne svojine i države*, *MED*, t. 32, str. 69.

ne je već notoran, između ostalog zato što on jasno uočava pojedine specifične osobenosti ženskog pitanja u odnosu na pitanje položaja radnika, mada vidi njihovu bliskost i zajedničke crte. Na početku njegovog dela se kaže: „Žena i radnik imaju zajedničko to što su ugnjeteni. Oblici ovoga ugnjetavanja menjali su se u toku vremena i u različitim zemljama, ali je ugnjetavanje ostalo.”⁷⁶ I žena i radnik su tek od skoro shvatili svoj potčinjen položaj, ali žena je, primećuje Bebel, čak u gorem položaju s obzirom da je i u odnosu na radnika tretirana kao još inferiornija. Objašnjavajući uzroke i različite oblike podređenosti žene, on široko analizira njen otuđeni položaj u porodici i proizvodnji, i u razvoju socijalizma vidi mogućnost za oslobođenje žene, nazirući da će taj njen oslobodilački put proći neumitno kroz fazu sticanja svesti o svom položaju do stvaranja ženskih organizacija. Pa ipak, on ne postavlja ni jednu određenu političku pretpostavku: oslobođenje žene je istorijski smešteno unutar socijalističkog društva koje će se stvoriti nakon revolucije: „Žena novog društva biće socijalno i ekonomski potpuno nezavisna, ona neće biti više potčinjena ni senci gospodarstva i eksploatacije, ona će stajati prema čoveku kao slobodna, jednaka, i biti gospodarka svoje sudbine.”⁷⁷

Granica do koje dolazi Bebel, a to je i granica sadašnjeg marksističkog razmišljanja o oslobođenju žene, jeste, kao i kod Engelsa, odsustvo objašnjenja, na teorijskom i praktičnom planu, dijalektičke, a ne mehaničke veze između socijalizma i oslobođenja žene i stoga neuočavanje „suštine političke veze u odnosu između proletarijata i žene.”⁷⁸

(Rosaria Manieri, „La donna e le contraddizioni storiche della società borghese in Marx”, *Donna e capitale*, Mondadori, Milano, 1978, str. 82—126)

Prevela Ivanka Radovanović

⁷⁶ A. Bebel, *Žena i socijalizam*, Rad, Beograd, 1956, str. 13.

⁷⁷ Isto, str. 420.

⁷⁸ Grupa autora, *Coscienza di sfruttata*, naved. delo, str. 36.

Sheila Rowbotham

FEMINIZAM U RADIKALNOM I RANOM SOCIJALISTIČKOM POKRETU

U radikalizmu je postojala jaka manjinska tradicija koja je dovela u pitanje celokupan društveni i polni položaj žena. Ona je bila u vezi s idejama Mary Wolstonecraft, pokretima socijalista utopista u Francuskoj, pristalicama zadruga i zajednica u Britaniji i Sjedinjenim Državama, kao svetovni potomak religioznog milenarizma. Pojavila se kao jasna suprotnost radikalima srednje klase koje su zvali utilitaristima i koji su želeli reforme koje bi učinile kapitalizam efikasnijim.

James Mill, ekonomista i filozof srednje klase, nije video svrhe u tome da žene i deca imaju zakonski odvojena prava od muževa i očeva. Kao odgovor tome, William Thompson je 1825. godine objavio svoje delo *Appeal of one half of the human race, women, against the pretensions of the other half, men, to retain them in political and thence in civil and domestic slavery*. Thompson je bio istaknuti branilac ljudi čiji se interesi nisu podudarali sa njegovim ličnim. Bio je irski protestant koji je podržavao političke slobode katolika, i zemljoposjednik koji je verovao u seljačke zadruge. Nasuprot političkoj ekonomiji srednje klase štiti je prava radnika da raspolažu svojim proizvodom i bio jedan od najranijih radikalnih mislilaca koji je prozreo psihološke posledice kapitalističke proizvodnje, mnogo ranije no što su one postale potpuno očigledne u društvu.

U delu *Appeal*... on štiti žene sa velikim žarom. Knjigu je posvetio ženi koja se zvala Anna Wheeler. Kao i on, bila je irski protestant. Napustila je svog mu-

ža, dipsomanijaka, posle dvanaest godina nesrećnog braka, u kome je izrodila šestoro dece, od kojih je četvoro umrlo. Uprkos svojoj izolovanosti na selu, mnogo je čitala, uključujući Mary Wollstonecraft, Shelleya i francusku racionalističku filozofiju, na veliko gnušanje suseda. Najzad je 1812. godine pobešla i otišla da živi sa nekim rođakom u Gernseju i postala je značajan posrednik između nekoliko različitih tendencija u radikalnoj misli. Kao i Mary Wollstonecraft, bila je i feministica i radikal. U svojoj posveti Thompson pominje Wollstonecraftovu i Mary Hays. On žali što Anna i sama nije pisala i svestan je da direktno ne doživljava njenu potlačenost. „Mada ne osećam ono što i vi — hvala slučaju što sam se rodio kao muškarac... iako u svemu ovome nemam ličnog interesa; ipak ne mogu biti neosetljiv na jasne činjenice i uzroke stanja stvari.”¹

Thompson je verovao da su fizička slabost i dužnost da podižu decu doveli žene u nepovoljan položaj i otežali im nadmetanje sa muškarcima. Isključenje žena iz nauke, rada, imovinskog vlasništva i političkih prava povećalo je ovu zavisnost. Postojeći sistem braka i način na koji je svest žena bivala uobličena kulturom, koja je uzdizala muškarce, takođe su uticali na njihovo podvlašćivanje. On je napadao hipokriziju muškaraca koji su opisivali dom kao blaženstvo a nalazili zadovoljstva van njega, i neravnopravna seksualna pravila koja su ovo oprala. Žene su u kući bile ekonomski i zakonski bespomoćne. Kako su žene mogle biti „srećne” kada je njihova sreća zavisila od čudi drugoga. Thompson ide dalje zahtevajući politička prava za žene. Istovremeno, kritikovao je shvatanje da muškost znači dominaciju, a ženskost pokornost.

U stvari, u *Appeal*... je prisutan i napad na celokupnu osnovu društva koje se zasniva na utakmici a koje će, po njegovom verovanju, i dalje držati žene u podređenom položaju. U postojećem sistemu, muškarci bi se plašili konkurencije ženskog rada. Ženama je takođe bila potrebna neka kompenzacija za rađanje i podizanje dece, koju im sistem nadnica nije mogao obezbediti. Žene bi ostale ekonomski zavisne od muškaraca kada to ne bi postalo društvena briga. „Strah da se ostane bez muža sa bespomoćnom i napaćenom porodicom”², bio je taj koji je često prisiljavao žene da se povinuju

¹ William Thompson, *Appeal of one half of the human race, woman, against the pretensions of the other half, men, to retain them in political and thence in civil and domestic slavery*, London, 1825, str. V—VI.

² *Isto*, str. 200.

varvarizmu isključivog gospodara. „Mada bi samo ‚dobrovoljno udruživanje’ ili ‚široka uzajamna povezanost veštine i talenta’ mogli potpuno zaceliti gnusna zla našeg sadašnjeg artificijelnog društvenog sistema, a naročito žestoku nepravdu nanetu ženama, ipak može li samo ukidanje ograničenja isključenosti i neravnopravnih zakona tako poboljšati njihov položaj i opšti aspekt ljudskog opštenja da se više ne bi mogli prepoznati kao takvi.”³ Bitna je razlika između reformi koje se ostvaruju uz nepromenjenu strukturu društva, zasnovanu na privatnom profitu i konkurenciji, i kooperativne zajednice u punom smislu. Kada bi došlo do određenih „negativnih napredovanja”, u pogledu obrazovanja, zakonskih promena, porodičnog prava, dostupnosti raznim zanimanjima, žene bi imale veću mogućnost da se bore za „pozitivnu zamenu postojećih društvenih institucija”. Dok nisu ostvarene te početne reforme, žene nisu u potpunosti smatrane za ljudska bića. „Biti žena, znači biti životinja.”⁴

Thompson ovo poredi sa ropstvom. Žene su bile predodređene na ugnjetavanje samim rođenjem, „kao što su crnci bojom svoje kože”⁵. Nejednaki društveni odnos žena i muškaraca značio je da muškarci mogu žigosati žene kao „mentalno nesposobne” i to nazvati „prirodom”. Žene su često prihvatale ovu definiciju svoje „prirode”. Thompson im se obraćao tražeći od njih da se odupru tim muškim verzijama ženske inferiornosti. Kada žene jednom postanu svesne ove kulturne obmane koja ih karakteriše kao inferiorna bića, „stege” će „popustiti”. On dalje dodaje — „njihova opsenarska veština se zasniva na vašem neznanju, na vašoj pokornosti”.

On nije zanemario nedovoljno razumevanje za specifičnu ugnjetenost žena, čak i u radikalnom pokretu. „Kakvo čudo što su pripadnici vašeg pola indiferentni prema onome što muškarac naziva napretkom društva, slobodom akcije, društvenim institucijama? Gde je kod njih, u svim njihovim prošlim planovima slobode ili despotizma, sloboda akcije za vas?” Žene moraju primorati muškarce da se drukčije odnose prema njima: „... Oni vas moraju poštovati; ne samo želeći kao retka mesa koja zadovoljavaju njihove sebične apetite. A da bi vas oni poštovali, morate same sebe poštovati; morate ispoljiti više snage, morate biti delotvornije”⁶.

³ *Isto*, str. 151.

⁴ *Isto*, str. 165.

⁵ *Isto*, str. 165.

⁶ *Isto*, str. 196.

Thompson pominje uticaj francuskog socijaliste-utopiste Fouriera. On je ranih 1800-tih godina, tokom svojih putovanja po inostranstvu stupio u vezu i sa idejama još jednog utopijskog mislioca i njegovih sledbenika, Saint-Simona. Član Saint-Simonovog društva, u Kanu 1818. godine, bila je i Anna Wheeler.

Fourier je predlagao velike falange ili zajednice u kojima bi se rad organizovao tako da omogućava ljudima da slede svoje interese i izražavaju svoja osećanja. U ovoj zajednici slobodne asocijacije ljudi bi stanovali u velikim zgradama, koje bi bile opremljene raznovrsnim službama, uključujući i jaslice. O mlađoj deci brinula bi se zajednica. Postojali bi zajednički restorani i javne prostorije, ali bi svaka porodica imala svoj stan. Fourierova prva knjiga, *Theorie des Quatre Mouvements* objavljena je 1808. godine, ali on je još pisao i 1820-tih godina i stekao sledbenike u Francuskoj, među kojima je bilo i zaposlenih žena. Često je upotrebljavao reči „uzajamnost” i „udruženje” da bi objasnio svoje idealno društvo — termine koje i Thompson koristi. Hugh Doherty, koji je popularisao Fourierove teorije u Engleskoj, nazvao je novo društvo „socijalizam”, a nove odnose „solidarnost”.

Fourier je jedan od amatera-tvoraca antropologije. U svojoj *Teoriji*... pokušao je da objasni kako je nastao postojeći društveni poredak, istražujući njegovo poreklo i otkrivajući različite društvene etape. Verovao je da je položaj žena značajan pokazatelj nivoa civilizacije koji su različita društva dostigla; ovo shvatanje pozajmio je mladi Marx menjajući, kao što je činio sa svim intelektualnim pozajmicama, moralni pojam u društveni. Vremenom je Fourier opreznije prilazio pitanju emancipacije žena, ali je ostalo svedočanstvo o njegovim prvim delima.

Saint-Simon je verovao u zajednicu proizvodnih klasa nasuprot „parazitima”. On nije jasno razlikovao poslodavce od radnika. Još uvek je bilo moguće sagledavati njihove interese kao društveno ujedinjenje, budući da je preovlađujući bio sistem malih radionica. Kada je umro, 1825. godine, ostavio je svojim sledbenicima delo *The New Christianity*, koje je predviđalo eru mira, industrije i internacionalizma. Uskoro su njegovi sledbenici počeli da se razilaze oko ekonomskog pitanja — prava radnika na njihov proizvod, nasuprot pravu poslodavaca na profit. Jedna grupa se odvojila, sa Infantinom na čelu, koji je sebe smatrao „gospodarem” ili ocem grupe, sa krajnje hijerarhijskom strukturom. Infantin

je razvio ideju da je Bog i muškog i ženskog pola, i da ravnopravnost ženskog roda proističe iz ove činjenice. I kako bi započela nova era, trebalo je naći ženskog mesiju, ili majku, kao dopunu ocu. Saint-Simonovi sledbenici nastavili su da napadaju nasleđem stečenu imovinu i hrišćanski brak kao tlačilačku instituciju. Brakove bi trebalo moći raskinuti po volji. Živeli su kao „porodica” deleći svoja dobra, a muškarci i žene su nosili sličnu odeću, tunike preko nezgrapnih pantalona. Francuska vlada ih je progonila zbog njihovih shvatanja i načina života.

Situacija 1820-tih i 1830-tih godina bila je veoma promenljiva. Ideje su se širile u oba pravca preko Lamanša, pa čak i preko Atlantika, i mada je bilo mnogo rasprava i unakrsnih sasećanja među sledbenicima Saint-Simona, Fouriera, i engleskog saradnika Roberta Owena, ipak je bilo dosta zajedničkih gledišta i razmene ideja. Shvatanje o ženskom mesiji, koje se javilo među socijalistima, bilo je u vezi sa milenarskim vizijama Joanne Southcott. U Estonu na Lajmu „pastir” Smith, propovednik, upoznao je jednog od Joanninih sledbenika, Johna Wroea, čija ga je ideja o ženskom spasioocu privukla. Kasnije je stupio u kontakt sa Annom Wheeler i krenuo u potragu za „slobodnom ženom”. Verovao je da je muška duhovna snaga iscrpena i da treba da se zameni ženskim materijalističkim svetom. Smith je zapazio veliki broj ženskih mesija i zaključio da će nova era biti „doba neveste”.

Međutim, kao i ostali tragaoci za „Majkom”, osećao je da nijedan muškarac nije stvarno zaslužio ulogu spasiooca. „Ima li žene u Engleskoj koja može da predstavlja svoj pol? Ako ima, neka istupi, jer budimo sigurni da dok se ona ne pojavi, nema spasa čak ni muškarcima. Uzaludno je prebacivati muškarcu što ne radi ženski posao. Žena ima svoj sopstveni posao. Ona ima svoja osećanja — samo ih ona može izraziti; ona ima svoje grehe, samo ih ona može opisati.”

Saint-Simonovi „misionari” javili su se u Britaniji 1833—34. godine. Usmerili su svoju propagandu ka ženama i radnicima. Držali su predavanja socijalistima i feministima u Burtonovim slušaonicama, a jednom prilikom govor je održala žena jednog mehaničara. Predavanja su uključivala teme kao što su „Organizacija industrije nasuprot zajednici dobara”, „Pogrešna ocena ovenizma kao praktičnog hrišćanstva”, „Stav Saint-Simonovih sledbenika prema sindikalnim udruženjama” i „Eman-

W. Anderson Smith, *The Universalist*, London, 1892, str. 66.

cipacija žena, brak i razvod".⁸ Obraćajući se radnicima, odbili su od sebe radikale srednje klase kao što je J. S. Mill, a članovi sindikata i radikali iz radničke klase sumnjicali su ih, naročito zbog njihovih shvatanja o industriji, religiji i feminizmu. Pa ipak, „pastir” Smith ih je podržavao u svom listu *The Shepherd*, a list Owenovih pristalica *The Crisis* štampao je prevod Annae Wheeler jednog članka iz pariskog časopisa za žene *La Femme Libre*. Prethodila mu je izjava: „Emancipacija žena dovešće do emancipacije korisne klase.” Žene su tvrdile: „Nisu li žene sve do ovog časa tokom prošlih vekova bile degradirane, ugnjetavane i učinjene svojinom muškaraca. Ovu svojinu nad ženama i na njoj zasnovanu tiraniju sada treba prekinuti...” „Odbacimo kao muža svakog muškarca koji nije dovoljno plemenit da pristaje da sa nama deli sva prava koja sâm uživa”.⁹

Članak poziva žene iz svih slojeva da svuda šire „principe reda i harmonije”. Na ovaj članak odgovorio je list *The Destructive and Poor Man's Conservative*, koji je uprkos svom naslovu bio radikalni list. On nije prihvatio povezivanje oslobađanja žena sa korisnim klasama, ali je tvrdio da „promena u instituciji svojine mora prethoditi svakoj drugoj velikoj promeni”¹⁰. Ove „novovremenske dogme” nisu se mogle praktično upotrebiti i samo su zbunjivale ljude. „Zašto govoriti o tome da žene učinimo racionalnim pre no što i sami postanemo racionalni? Ili zašto govori o ostvarivanju društvenih prava žena dok prvo svoja ne steknemo? Mi se možemo zalagati za društveni položaj žena kao što smo to činili za sirote Poljake, ali dok ne osiguramo svoja građanska prava, ne možemo ništa učiniti za njih”.

Žene bi mogle odgovoriti da nije reč o tome šta bi muškarci mogli učiniti za njih, već šta bi one mogle učiniti same za sebe. Misionari su ipak morali postići neki uspeh u popularisanju Saint-Simonovih ideja, jer je neki knjižar iz Mančestera, zajedno sa Shelleyevim pesničkim delima i Cobbettovim i Owenovim pamfletima, reklamirao i... jeftino izdanje dela *The New Christianity or the religion of Saint-Simon*, koje je preveo niko drugi do „pastir” Smith i na kojem se nalazio portret u boji „sensimonistkinje” u kratkoj haljini i pantalonama¹¹.

⁸ Richard Pankhurst, *The Saint-Simonians, Mill and Carlyle*, London (bez datuma), str. 109. i 125—126.

⁹ Isto, str. 109.

¹⁰ Isto, str. 110.

¹¹ Dorothy Thompson, „La Presse de La Classe Ouvrière Anglaise, 1836—1848”, Jacques Godechot, *La presse Ouvrière*, Paris, 1966, str. 20.

Owenov milenarizam poprimio je jasniju sekularističku i racionalnu formu. Novi moralni svet morao se ostvariti zajedničkim naporima muškaraca i žena, ovde i sada. Robert Owen je 1830-tih i 1840-tih godina bio daleko od prosvetiteljskog fabrikanta koji je ranih 1800-tih godina pokušao da osnuje model fabričke zajednice u Nju Lanarku, a njegove ideje preuzeli su ovenisti iz redova radničke klase.

U toku agitacije za zadruge, za Veliki narodni konsolidovani tredjunion, i za nacionalnu pravednu razmenu rada, koji će, po mišljenju Owena, radnicima obezbediti vrednost njihovog rada, ovenizam je prešao iz spoljašnje paternalističke vere u propagandnu silu koja je proistekla iz radikalnog pokreta radničke klase. Ovenizam je bio više nego Owen. Kasnih 1830-tih godina postao je velika i rastuća grupa, koja je organizovala ogranke i sastanke radi održavanja predavanja i diskusija, slala putujuće misionare u udaljena mesta, izdavala jeftin štampani propagandni materijal. To je bio živi svedok Owenovog osnovnog impulsa — ideje da se ljudski karakter može stalno usavršavati. Kao i kasniji pokreti radničke klase, prihvatili su metodistički sistem sastanaka po razredima i neformalnih skupova na kojima bi vođa razreda pokretao diskusiju a ostali bi se pridruživali debati. Žene nisu bile isključene. U Hadersvildu, na primer, 1838. godine, razredi ovenista uključivali su supruge, drugarice i rođake. Ovenistički domovi nauka bili su radikalna alternativa mašinskim institutima, čiji su zaštitnici bili poslodavci. Ovenisti su pokrenuli i kooperativne osnovne škole i obdaništa gde se u nastavi nije koristio sistem terora, nagrada i kazni; već se težilo da se učenje učini prijatnim. Takođe su postojale i kooperativne nedeljne škole i za decu i za odrasle.

Ovenističko obrazovanje bilo je neodvojivo od stvaranja „novog moralnog sveta”, i bilo je deo stvaranja kooperativne zajednice, a kao takvo suprotno postojećem stanju društva. Owen se odvojio od ljudi koji su osnivali osnovne škole da bi deci u ranoj mladosti usađivali poštovanje prema Bogu i poslodavcima. Iako je bio jedan od najranijih pobornika opšteg nacionalnog obrazovanja, nije video obrazovanje samo kao formalni proces učenja u institucijama. Verovao je da ljudi stiču znanja iz svog načina života, iz svoje celokupne kulture. Stoga, ako neko ozbiljno stvara jedan novi svet, on mora da kritikuje sredstva koja podržavaju i stvaraju njegove vrednosti.

Kao i Mary Wollstonecraft, video je obrazovanje u njegovom najširem smislu. Ali, za razliku od nje, nije verovao da mala porodična zajednica roditelja i dece, stvorena industrijalizacijom, može biti osnova društva u kome su muškarci i žene jednaki. I umesto da podržava ovaj novi ideal srednje klase — porodicu — u kojoj su ljudi navodno oslobođeni rodbinskih stega i imaju slobodu izbora, čak i ako muškarci i žene izvršavaju različite zadatke i nisu jednaki u društvu, Owen je video porodicu koja se pojavljivala u ranom XIX veku kao prepreku udruživanju. Male izolovane porodične zajednice pokretale su individualizam i konkurenciju i na taj način sprečavale mogućnost stvaranja kooperativnog društva. Ovenisti su zamišljali mnogo širu porodicu — želeli su da prošire dom i sruše granicu između zatvorenog porodičnog kruga i zajednice kao celine.

Postojeća struktura porodice nije samo podržavala kapitalističke ideje; porodica je bila i ta koja je prenosila privatno vlasništvo. „... Posebni interesi i individualne porodične grupacije sa privatnim vlasništvom osnovni su delovi postojećeg iracionalnog sistema. Sistem ih mora eliminisati. Njih bi zamenile naučne asocijacije muškaraca, žena i dece u uobičajenom broju, koji se kreće od četiri-pet stotina do dve hiljade grupisanih u jednu porodicu.¹²

Kao i William Thompson, i ovenisti su bili protiv postojećeg sistema seksualnog morala koji je imao različite norme za muškarce i za žene. Kao i sensimonisti, bili su protiv hrišćanskog braka koji bi se, po njihovom verovanju, morao ukinuti pre uspostavljanja „novog moralnog sveta“. Ovo njihovo isticanje svesti i promene kulture pre nastanka novog društva značilo je naglašavanje značaja odnosa u porodici i rituala starog načina ličnog života. Hrišćanski moral onemogućavao je iskrene odnose među polovima i pothranjivao je razmetljivost i lažni stid. Brak bez osećanja bio je prostitucija. Ovenisti su morali da se bore protiv postojeće kulture, u okviru borbe za kooperativnu zajednicu. Stoga se ove kulturne promene nisu smele odlagati dok radnici ne ostvare politička ili ekonomska prava u postojećem društvu.

Owen je izneo ove ideje 1835. godine u svojim *Pre-davanjima o braku propovednika starog nemoralnog sveta*. Ali ovenisti su verovali da će činom potvrditi svoje propovedanje. U listu *The Crisis*, od 4. januara 1834.

¹² Robert Owen, *Book of the New Moral World* (1844); J.F.C. Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America*, London, 1969, str. 59.

godine, pojavio se članak koji je ukazivao na osobine ovenističke supruge. Ona je žena 40-tih godina, ima pri-manja od 50 funti i svoj život žene. Izdavač lista dodaje u beleški: Nevinost, pretpostavljamo nije neophodna — nijedan socijalist ne bi mogao da insistira na tome¹³.

Ovenisti su se ponekad sami venčavali koristeći građansku ceremoniju i tako preuzimali neke funkcije religije u ličnom životu. Jedno venčanje se, na primer, održalo u John Street institutu u Londonu 1845. godine. Oni nisu verovali da brakovi treba da vezuju partnere koji više ne mare jedan za drugog i stoga su se zalagali za razvod na lak način. Kao i Place, smatrali su da je celibat neprirodan i da vodi bolesti tela i duha. Nije sasvim jasno koju je ulogu Robert Owen imao u pokretu kontrole rađanja, mada je William Thompson podržavao kontracepciju, a Robert Dale Owen, Owenov sin, napisao je popularnu knjigu o kontroli rađanja, koja se svrstavala u amoralna i buntovnička dela prodavana u Mančesteru 1830-tih godina.

Ovenistička strategija prilično se razlikovala od strategije Williama Thompsona, njegovim „negativnim“ i „pozitivnim“ predstavama o promeni. Ovenisti nisu bili zainteresovani za bilo kakve delimične reforme, smatrali su da bi ljudi trebalo da se odmah late celokupnog zadatka. Pošto je vera u mogućnost izgradnje potpuno novog sveta bleдела, i posle poraza čartističkog pokreta, ove ideje o transformisanju odnosa među polovima i o borbi na polju ličnog života u pokretu radničke klase su iščezavale, sve do ponovne pojave socijalističkog pokreta krajem veka.

(Sheila Rowbotham, „Feminism in the Radical and Early Socialist Movement“ u *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It*, Pluto Press, London, str. 39—46).

Prevela Svetlana Đurović

¹³ J. F. C. Harrison, *naved. delo*, str. 61.

ŽENSKA SEKSUALNOST
U FAŠISTIČKOJ IDEOLOGIJI

Teza 1. Otkud istorijsko nepostojanje žene, drugim rečima, to ćutanje o odnosima koji su postojali između ženske seksualnosti i fašizma, između žene i fašizma? Čemu ta tajna koju je fašizam sačuvao o frustraciji žene, ne samo političkoj i ekonomskoj, nego i seksualnoj? Zašto *taj pohod fašizma*, među tolikim brazdama što ih je za sobom ostavila na političkom, društvenom, ekonomskom terenu diktatura koja je proždrala Evropu tokom pola veka, od Mussolinija do Hitlera i Franca, nikad nije bio doveden u vezu — kao teza, antiteza, sinteza — sa ženama? Zašto je istorijska scena, za žene, slična Shakespeareovoj pozornici bez glumaca? Žene se s vremena na vreme sazivaju, kao profane „voajerke“, da krišom gledaju, slušaju, relativno pasivne, ne sasvim inhibirane, razume se; ali zatim ih otpuštaju oslobađajući ih optužbe, opraštajući im grehe, razni politički i sindikalni ispovednici, razne filozofske mumije, sociolozi, ekonomisti, feministkinje — teroristi, i konačno, najrazličitije vegetativne, seksualno osujećene vrste. To je još jedan način da se žene otpreme u ništavilo, ili da se, naprotiv, stvori jedna teologija žene. Što se, uostalom, sliva u istu istorijsku prazninu. Prazninu utoliko ozbiljniju što fašizam, nasuprot tome, konkretno leži u političko-intelektualnoj panorami kao ogromna i uznemirujuća lešina. Tišina, međutim, ne može da bude apsolutna. Uvek se događa da se nešto čuje: urlici Španjolki kad se previjaju nad telima pripadnika civilne garde, preklinjući Franca da se za njih osveti revolucionarima;

i najzad, žalopojke fašističkih narikača nad kovčegom diktatora, dok dižu ruku na fašistički pozdrav; i dugo skandiranje čileanskih buržujki i malograđanki koje defiliraju sa svojim *praznim šerpama* zahtevajući Allende-ovu glavu; a sa suprotne strane, govor artikulisan u slogovima Eve Forest, koji postaje detonator jednog antifašističkog, dakle demistifikatorskog, revolucionarnog diskursa. Razvoj feminističkog pokreta — možda najjače tvrđave koja u Evropi još odoleva posle 1968 — omogućuje najzad da se postavi pitanje: ako se ne analizira vrsta „saglasnosti“ ili odnosa koji je postojao (ili postoji?) između žena i fašističke ideologije, ako se, drugim rečima, ne analizira kako i zašto je fašizam mistificirao žene — i sam feminizam (kao i cela politička avangarda) ostaće lišen svoje istorijske pozadine, ostaće da lebdi kao neki vanvremenski, iskonski aerostat, dakle i lišen nužne imperativne dijalektike da bi se čak i danas razumelo o čemu se radi i kako je usmerena okosnica jedne ženske i revolucionarne borbe.

Moja *Teza 1* polazi od Gramscijevog apsolutnog *istoricizma*, kao posebnog načina da se istorija shvati u odnosu na političke ciljeve, na strateška rešenja datog vremena, da bi se marksizam koncipirao kao apsolutni istoricizam: „filozofija praxis-a je apsolutni istoricizam, osvetovljenje i prizemnost misli, apsolutni humanizam istorije“. Moja uporna težnja za *apsolutnim istoricizmom* usmerena je protiv licemernog nipodaštavanja istorije — definisane kao neka podvrsta marksizma: *istoricizam* (neki profesor se već sa svoje pariske katedre odsečno suprotstavio Gramsciju: „marksizam nije istoricizam“) — koji u stvari postaje alibi da bi se masama, zdesna i sleva, prenela jedna veštačka istorija, jedan udžbenik ideološkog aparata, kako konzervativne ideologije, tako i proleterske protiv-ideologije. Mi smo, međutim, još od Spinoze naučili da brišemo stakla svojih naočara. I problem se ponovo — da opet navedemo Gramscija — sastoji u tome da sačuvamo *svoje pamćenje* „kao proizvod istorijskog procesa koji se dosad odvijao i koji je u tebi ostavio bezbroj tragova primljenih uslovno, bez naknadnih obaveza“ (Brecht je pisao da je „najštetniji organ birokrate pamćenje“). Inventar bez propusta koji ja ovde pokušavam da sačinim zapada u protivrečnost ne samo sa celim prašnjavim univerzitetskim marksizmom i partijskim birokratizmom, nego i sa novom ženskom metafizikom koja lako može feminističke pokrete skrenuti ka jednom detinjastom verovanju: Ženi Vrhunskom Entitetu, Ženi Apsol-

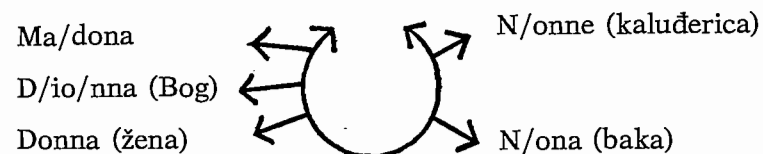
lutnom Dobru. Ta idealizacija ide uporedo s onom primitivnih — detinjastih — ultralevičara koji uzdižu proletarijat na stepen uzvišenog revolucionarnog entiteta, jedne tako neokaljane klase da je gotovo lišena polnosti, kao anđeli. Ja naprotiv tvrdim: ne postoji *Žena po sebi*, nego postoji jedna ženska materija, postoje atomi u kretanju, milioni subjekata, jedan ženski univerzum. A nema li to čudno istorijsko nepostojanje žena — kao da za vreme fašizma na planeti nije obitavao ženski element — skriven (sramotan) cilj da spreči njegov racionalni prodor u autonomnu svest žena koja od njih čini delotvorne subjekte, a ne melanholične lutke supermarketa? Fašizam može veoma ubedljivo da dokaže kako razne vlasti nastoje da iskoriste frejdovsku materiju. U svakom političkom režimu presudna i aktivna podrška žena tiče se superstrukture u njenom najkompaktnijem obliku, što znači religije. I upravo u trenutku kad relegija, vekovni bič žena, nije više dovoljna kao ideološki štit aparatu vlasti buržoazije na usponu, sazrevanje ženske snage u borbi nastupa u XIX i XX veku, s Pariskom komunom i oktobarskom revolucijom —, fašizam nudi Crkvi jednu smenu, zahvaljujući pokornosti žena, čije nagone kanalizuje u neku vrstu nove pobožnosti, koja će služiti kao oslonac diktatorima masa i masovnim totalitarnim režimima.

Dolaskom na vlast fašizma i nacizma — koji se kao polugom služe izmučenom, nesrećnom, nekrofilnom ženstvenošću udovica i majki poginulih u prvom svetskom ratu, i ženstvenošću Žene Produžiteljke Vrste (burno odobravanje), formuliše se pitanje koje se tiče same strukture vlasti, ma koja ona bila. Adolf Hitler je tvrdio da „u politici treba imati podršku žena, jer ih muškarcu spontano slede“. Brecht je upoređivao postojeći odnos između fašizma i žena s odnosom zaštitnika (podvođača) prema ženama, onog koji ih šalje na trotoar da bi iz njih izvukao korist i koji im daje snagu kroz radost. To je državni proksenetizam. Žene su tretirane kao prostitutke kapitala. Virginia Woolf je tvrdila 1940. godine da tlačenje žena i nacistička regresija imaju iste korene: eksploataciju. Gramsci je govorio o fašističkoj iracionalnosti, o tome kako fašizam u svoju utrobu apsorbuje najcrnje instinkte reakcionarne sitne buržoazije, a termin *utrobe*, s iznenađujućim materijalističkim dejstvom, treba shvatiti upravo u *biološkom* smislu *unutarnjih organa* koji će mu Reich pripisati u svojoj *Psihologiji masa fašizma*. Najlucidniji u proučavanju fašističkog ideološkog superstrukturnog pritiska, Reich je stvarno formu-

lisao pitanje diktatorske dominacije služeći se terminima jedne ogromne seksualne represije, usko povezane sa smrću: „Fašizam XX veka je, naprotiv, istakao fundamentalni problem *karakternih svojstava čoveka*, njegove *mistike i potrebe za autoritetom* koji odgovaraju jednom *razdoblju od oko 4000 do 6000 godina*. I tu vulgarni marksizam pokušava da smesti slona u lisičju jamu. Sociologija zasnovana na seksualnoj ekonomiji naginje se kad jednu ljudsku strukturu koja se nije formirala u toku poslednja dva veka, nego rezimira jednu patrijarhalnu i autoritarnu civilizaciju staru više hiljada godina. Seksualna reakcija se koristi na sve moguće načine da bi se iskoristila seksualna strepnja (...) Konstatujemo naprosto da do inhibicije i opadanja seksualnosti — na koje se najviše oslanja postojanje autoritarne porodice i koji čine samu osnovu karakterne strukture malograđanina — dolazi zahvaljujući religioznom strahu, koji se pothranjuje osećanjem seksualne krivice i tako se duboko ukorenjuje u afektivni život.”¹

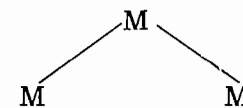
Fašizam je na dramatičan način pokazao kako žene mogu da služe u smislu regresije-represije, pod vlašću jednog državnog mazohizma, namenjenog da stvara radost u negaciji radosti i u „Trijumfu smrti“ (gadosti u d'Annunzijevom stilu).

Žene su zarobljene u krugu jednog većitog „majčinstva“ do njegovog nestanka, koji ja obuhvatam ovim kružnim redosledom:



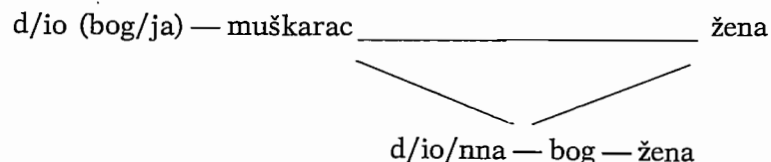
Od nebeske empirije — u kojoj se Bog i žena grle u božanskoj biseksualnosti, plodonosnog takmaca — do groba u koji će leći neproduktivna baka ili kaluđerica.

Dok će muški pajac, Duce, moći da bude simbolizovan jednim trouglom



¹ W. Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*, Payot, Paris, 1972, str. 23, 69.

= Mussolini — Muško — Muž, kao produžitelj jedne rimske vrste, koja, međutim, kažu pripada ženama. One su obmanjivane u svojoj osnovnoj ulozi, reprodukciji-prokreaciji. Genijalni potez fašizma i nacizma sastojao se u tome što su izigrali žene na njihovom sopstvenom terenu, što su ih učinili produžiteljicama života i čuvarima smrti, a da pri tom ta dva termina i nisu došla u suprotnost. „Kovčezi i Kolevke” — to stvarno nije samo jedna fiks-ideja musolinijevske proze, nego i tema njegovih govora i parolâ upućenih ženama, u zanosu jednog hipernataliteta koji je nagonio žene da se kao zečice pare sa bogo-čovekom. Mogli bismo nacrtati još jedan trougao, ovaj put simbolično obrnut, sa tri termina:



što znači: *i otac i majka ujedno* — bog-žena (a Duceovo odevanje je često upotrebom šešira, kićanki, perjanica, bilo ženstveno). Dvostrukim pritiskom, patrijarhat i matrijarhat se zajedno okomljuju na jedan okovani ženski svet.

Teza 2. Mislim da treba učiniti što god je moguće da bismo sagledali sve označitelje, istorijske i uopštenom smislu i lingvističke i psihološke i psihoanalitičke, u odnosima između žene i fašističkog *Weltanschauunga*. Nekoliko istorijskih podataka: Mussolini je novator-izumitelj odnosa između fašizma i žena; njegovi prvi govori upućeni ženama, da bi dobio njihovu podršku kao osnovni element *pristajanja* u cilju „preuzimanja vlasti”, održani su 1922—1923; on postavlja problem ženskog prava glasa (da im ga posle ne bi dao); izmišlja ženski eskadron smrti — udovica, majki u žalosti ili polu-žalosti — u jednoj Italiji koja je iz svetskog rata izišla sa šest stotina hiljada mrtvih i milion invalida; izmišlja žensku odeću, mračne crne odore eskadristkinja koje su, s mrtvačkom glavom na grudima, napadale „crvene” noževima i iglama za šešire; on strukturise jedan jezik, jednu žensku semiotiku, koja počinje obraćanjem „udovicama, majkama mrtvih vojnika”, ali će se docnije obraćati „sestrama” i „kćerima”. Mussolini se prvi bacio u demografsku kampanju i prvi diktirao prvu od deset ženskih zapovesti: radati, jer „broj je moć”. On izmišlja pohvalu vlade ženama: „Kao pohvalu kravama koje daju mnogo

mleka i teladi.”² Fašizam prvi put izvodi italijanske žene na trgove, da im „objasni” politiku, domaća i svetska zbivanja, i to sa svim opsesivnim svojstvima ceremonijala — pozdravima, ritmičkim, ošamućujućim uzvicima — sa liturgijom koja liči na crkvenu. Mussolinijevi govori upućeni ženama kojima se on bavi od 1936. do 1941. praćeni su histeričnim ritualom potpuno crnog dekora, sa crnim (falusnim) simbolima fašističkih liktorskih snopova, sa mrtvačkom glavom i ukrštenim kostima na fašističkim zastavama. To je „nagon smrti” o kome govori Freud, koji Reich tumači povodom fašizma. *Od kolevki do grobova*, ili od grobova do kolevki, bez prekida kontinuiteta, u jednoj stalnoj koherentnosti — to je smrtno jedinstvo.

Teza 3. Ekonomski *mehanizam* eksploatacije kapitala izvlači iz žena najveći višak vrednosti, nasuprot svim njihovim materijalnim interesima: tako se iznova postavlja problem iracionalnosti masovnog pristajanja uz fašizam, koji je (delimično) postavio Gramsci, a (narочito) i Reich.

Fašizam je navodno zadovoljio interese masa: ovo objašnjenje nastoje da mu daju ekonomističke i humanističke verzije fašizma. Fašizam naprotiv deluje protiv njihovih interesa, naročito protiv interesa žena, zahtevajući od njih jednu društvenu, ekonomsku i intelektualnu praksu koja ih prvenstveno podvrgava eksploataciji. Višak vrednosti izvučen od žena — koji dobija mnogo složenije karakteristike od onog što ga je proučavao Marx — služi u prvom redu zapušavanju rupa jedne ekonomije u krizi, ublažavanju problema nezaposlenosti muškaraca, pa prema tome i pristajanju na visoke poreze da bi se finansirali ratni pohodi, čak i ako to znači otimanje hleba iz usta obveznika. Pod fašizmom, uslovi rada za žene ulaze u kontekst najbednijih poslova, mnogo strašnijih od onih rezervisanih za emigrante i južnjake koji se doseljavaju na Sever; nadnice žena smanjene su za 50% po slovu zakona koji primenjuju fašističke korporacije. Sada ćemo da poremetimo igru „mice”, u kojoj je sve lako, pa ćemo preskočiti najzad, iz kvadrata *fašističkog tlačenja*, u pobednički kvadrat oslobođenja u odnosu na fašizam. Ukazaćemo na dlaku u jelu koju nam još uvek podmeću. Smatram da je diktatorski fenomen složeniji od odbrambene banalnosti one male grupe ekstremista koja je, da bi sačuvala dostojanstvo masa, pa prema tome i *žensku čast*, napisala, polemišući

² B. Brecht, *Écrits sur la politique et la société*, L'Arche, Paris.

protiv mojih predavanja o fašizmu na Vensenskom univerzitetu: „U sposobnost fašističkog programa da okupi široke mase, podržavajući njihove interese, nema ničeg iracionalnog.“ Problem je, naprotiv, kako to da razbuktavanje iracionalnog (i nesvesnog, ako se tako nemarksiistički, može reći), i to *protiv sopstvenih interesa*, prati i u izvesnim aspektima omogućava fašističku dominaciju. Kad je nacizam uzeo maha u Nemačkoj, nije se za to moglo naći nikakvo objašnjenje u debelim starim knjigama.

„U sredinama koje su vršile presudan uticaj na javno mišljenje u Evropi tridesetih godina, težnja masa za srećom nije se smatrala sama po sebi razumljivom, a njeno odsustvo nije bilo neki predmet diskusije. Tada bukvalno nije bilo nijedne političke organizacije koja bi ta ‚banalna‘, ‚lična‘, ‚nenaučna‘ ili ‚nepolitička‘ pitanja smatrala dovoljno važnim da se njima bavi.

Pa ipak su društvena zbivanja posle tridesete isticala upravo *to* pitanje, u njegovom punom značenju. Fašistički talas preplavio je Nemačku kao uragan i ljudi su se, potpuno zbunjeni, pitali kako je tako nešto moguće. Ekonomisti, sociolozi, kulturni reformatori, a u isto vreme i diplomati i državnici, pokušali su da nađu neki odgovor u starim knjigama. Nijedan politički model nije odgovarao toj iracionalnoj provali ljudskih emocija koju je predstavljao fašizam. Nikada pre toga politika nije bila razmatrana kao iracionalna stvar.“³

Upravo pozivajući se na iracionalno-religiozno verovanje u doktrinu režim-otadžbina-nacija, fašizam je kao i nacizam učinio prihvatljivim nepodnošljive životne uslove. Nemač Reck Malleczewen⁴, pruski plemić ubijen u Dahauu, pisao je da je u Hitlerovoj Nemačkoj sve bilo kužno, da je sve zaudaralo, da se osećao smrad noćnog suda, nečeg što je podsećalo na izmet, čak i u jelima. I nasuprot načinu na koji bi naročito izvesni „ekstremisti“ (ali može li staljinizam ikad biti levi?) žele da objasne pristajanje masa, ne primećujući u kakvu protivrečnost upadaju, mase nisu unutar fašizma bile kao „miševi u siru“: mase su čvrste, nepokolebljivo suprotne fašizmu... ali one svoje potomstvo prodaju za tanjir pasulja.

Ekonomska kriza 1929, sa svojim ogromnim reperkusijama, bila je razrešena pre svega time što su žene platile njene posledice: nizom dekreta i mera one su pro-

³ W. Reich, *La Fonction de l'orgasme*, L'Arche, Paris, 1970, str. 180.

⁴ Reck Malleczewen, *La Haine et la Honte*, Le Seuil, Paris, 1969.

terane s poslova, naročito nastavnčkih (u medicini pre svega), u srednjim i višim školama, u kojima su studentkinjama nametnute dvostruke školarine, sprečavane su čak (u Nemačkoj) da proučavaju latinski jezik, a u Italiji su proterane ne samo iz državnih, nego i iz privatnih administrativnih službi, u kojima ih po propisu nije smelo biti više od 10%. Na *teorijskom planu*, Mussolini je proklamovao da mašine nisu za žene (članak koji nosi naslov „Mašina i žena“, objavljen je 1934. u *Il Popolo d'Italia*), da žena za mašinom ponižava muškost drugog pola, da muškarcu krađe njegov posao, da smanjuje broj dece, da od žena stvara muškobanije. Proklamovao je da je žena *potpuno lišena sposobnosti za sintezu*, te da se ne može baviti arhitekturom: da žena ne samo ne može izgraditi neki hram, nego ni kolibu. Pošto ih je muški izvređao i odbacio nazad u jedino dozvoljeno zanimanje — da prave decu, na kraju ih je definisao kao „majke čuvene po plodnosti“, „velike kao stare Rimljanke“, „verne vestalke“ pa ih je onda s još mnogim drugim bombastičnim glupostima pozvao da ubuduće podnose bezimene žrtve: racioniranje, autarhijske* tkanine, autarhijsku hranu: skupljale su kao vredni mravi krpe, staro gvožđe, otpatke vune, da bi pomogle *otadžbini* u nevolji. Oduzete su im i njihove zlatne burme: 18. decembra 1935, mesec dana posle sankcija koje je Društvo naroda preduzelo protiv Italije zbog agresije na Etiopiju, Mussolini je proglasio *Dan burme*, zahtevajući od žena da skinu s prsta ono malo zlata što su ga imale. U Rimu, razume se, u rimske sudove na tronošcima iz kojih su se uzdizali visoki plamenovi, fašisti su pokupili 250.000 burmi, a u Milanu 180.000. U zamenu, „Duce“ je delio gvozdene prstenčice, kao da je on sad postao Muž koji je žene poveo na neku novu, *mističnu svadbu*, pod znakom Smrti (rata) i Rađanja (kolevki). Ovu iracionalnost, koja pod fašizmom rasteće razum jednog dela ženskih masa, Brecht opisuje kao odnos straha, potčinjavanja Erosu, kao seksualno izrabljivanje koje postoji između podvodača i žene. Brecht nam nudi jedinu moguću „ekonomsku“ analizu za fašizam, kao i za nacional-socijalizam:

„Onda je bio podvodač

Postoje stvarno razne vrste podvodača: tradicionalni podvodač, koji šalje prostitutke da umesto njega zarađuju novac, i politički podvodač.

* Autarhijska (tkanina), — od *autarhije* — *samodovoljnosti* kao jednog od proklamiranih ciljeva nacionalne ekonomije za fašističke vladavine. — *Prim. red. R. I.*

Nema u stvari bolje škole nacional-socijalizma no što je proksenetizam. Ako se žena buni, on joj govori o devojkama mlađim od nje. On je veoma naklonjen mladima, s njima se lakše radi. U svakom slučaju, on od žene traži izvesne žrtve u zamenu za sigurnost koju joj pruža. On je uči da prezire materijalne stvari. Šta je maslac na hlebu u poređenju s jednim njegovim pogledom? On se za nju muči, to ona primećuje kad god je isprebija. Ne deli on njoj samo šamare, nego joj i laska. Ona je najbolja prostitutka, nijedna druga joj nije ravna. A on će je učiniti bogatom. Što se njega tiče, on je lišen egoizma, on joj rado ponavlja da nema ni imanja, ni račun u banci.⁵

„Emocionalna kuga” fašizma širi se u familijalističkoj epidemiji koja ženu primorava da se odrekne svog autonomnog postojanja pod bičem onog koji njom raspolaže, da se raspinje na krst neprekidne prokreacije, uvek pokorna patrijarhalnom autoritetu, kao žena, supruge, kćerka. (Virginia Woolf, kao što sam rekla, upoređuje surovost patrijarhata sa surovšću fašističke diktature 1940.) Hitler u izvesnom smislu sankcioniše pripadanje žene zajednici: nacija se identifikuje s majkom, majka s porodicom, a Država je jedna molekularna skupina sastavljena od porodica. On piše u *Mein Kampf*: „Još preča od zajedničkog rada je dužnost muškarca i žene da produžavaju ljudsku vrstu. Plemenitost te misije polova je uzrok specifičnih prirodnih darova providenja. Naša je najviša dužnost... krajnji cilj jedne zaista organske i logične evolucije, zasnivanje porodice. Ona je najmanja, ali i najznačajnija jedinica u strukturi Države.”

Muškarac je čuvar mistične vrednosti rase. Žena će biti velika nemačka majka, ožalošćena otadžbina, vaskrsnuta otadžbina, otadžbina u ratu, Majka i Smrt u isti mah. Stalni arhetip je anđeo domaćeg ognjišta, zastrašujuće priviđenje koje nas još uvek proganja. Navešću još jednom Virginiju Woolf u „Tri gvineje”: „Senka njegovih krila (anđela domaćeg ognjišta) padala je na moju hartiju. Čim bih uzela pero u ruku da bih govorila o romanu nekog slavnog pisca, on bi stao iza mene: „Draga moja, vi ste mlada žena. A pišete povodom jedne knjige koju je napisao muškarac. Budite uviđavni, budite nežni, varajte, udvarajte se; služite se svim veštinama, svim lukavstvima svog pola. Nemojte nikad otkriti da imate neku svoju ideju. A pre svega, budite čisti.” Okrenula sam se prema njemu šćepala ga za gušu...

⁵ B. Brecht, *naved. delo*, str. 166. i sledeća.

Ubiti anđela domaćeg ognjišta, to spada u zadatke žene-pisca.”

Ja ću da dodam: zadaviti anđela domaćeg ognjišta, to spada u dužnost revolucionarke, žene političara, feminističkog borca.

Teza 4. Kako (i da li) reakcionarni mentalitet dominantne vlasti organizuje „karakterni oklop” domaćeg anđela kao spojnicu između patrijarhata i fašističke tiranije, postizujući na taj način da žena, na tom svom mestu, igra okrutnu matrijarhalnu ulogu, koja u sebe upija i očinski autoritet (primer žena u čileanskoj buržoaziji).

U tom okviru treba izvršiti, naglašavam, salutarni zločin protiv frustracije žene na domaćem ognjištu, da bi se uništili jezuitizam i hipokrizija društva, strah koji se hrani seksualnom krivicom, a priprema teren represivnoj tiraniji. Taj ženski „karakterni oklop” fašizma (i neofašizma) podržavaju četiri papske enciklike proglašene za ovih poslednjih sto godina protiv žene i njenog rada, sa ciljem da joj se nametne isključivo prokreacija: prema tome, da se ne razvodi, da ne uzima pilulu, da ne pobacuje, itd. Podržan tim „duhovnim” autoritetom, fašizam i neofašizam organizuju reakcionarni mentalitet, ne samo pojedinca, nego žene, u vidu autoritarne porodice, u toj meri da ona karakteriše strukturu sitno-buržoaskih društvenih slojeva (u prvom redu), koji od Italije 1922. do Nemačke 1933, pa i do Pinochetovog Čilea, izvlače potencijal kontrarevolucije iz Žene-majke, Žene-ognjišta, Žene-otadžbine. Između žene i politike vrši se epistemološki rascjep koji utvrđuje vladajuću ideologiju. *Ženskost* je u klasnoj borbi često potezana protiv proletarijata, a prvi je Marx, nakon uzdizanja heroizma žena na barikadama, o njoj govorio povodom buržujki i prostitutki (zajedno), koje su, kao muškobanje, bile na strani Thiersa u Pariskoj komuni. Ali Čile zahteva vrlo hitnu političku analizu: grobari Allendeove vlasti služe se nekim ženskim slojevima kao udarnom snagom koja obeležava početak reakcionarne involucije, lupajući demonstrativno u šerpe i lonce, u povorkama ne samo buržujki, nego i malograđanki. Zatim na ulice izlaze žene vozača kamiona i štrajkača rudnika barka El Teniente, prilikom štrajka koji je finasirala CIA. Mnogo čileanskih „anđela ognjišta” besno je protiv Allendea proklamovalo odbranu (patrijarhalne) porodice, države reda. U znak poniženja i prezira prosipale su kukuruz pred kasarnama, kako bi oficirima i vojnicima stavile do znanja da su kao kokoške, da su „kukavice”, „glupaci”, „pederasti” i „nemoćni”. (Članak Michèle Mat-

telart, u *Les Temps modernes*, 1975). Žene su tako svojatale najgadnija muška svojstva, podvlačeći na apsurdan način državnu vlast kao Moć Muškarca, dok su se kao predstavnice matrijarhata dizale protiv muškaraca (demokrata, socijalista).

Ali danas se autokritički pitamo: šta je to učinila čileanska levica da bi iz dubine jednog specifičnog isto-rijskog sastava izazvala jednu žensku revoluciju koja je praćena demokratskom revolucijom. Po rečima Armanda Uribea, bivšeg čileanskog ambasadora u Kini, sadašnji neofašistički režim koji se utvrdio u Čileu ispoljava karakteristike jednog buržoaskog sloja žena, ugnjetavačkog odnosa između gospodara i slugu. Uribe to opisuje sledećim rečima: „Sadizam danas dobija ženske aspekte. U moćnim glasovima vojnih glavara, u njihovim kasarnskim surovostima, u prividno odlučnim člancima i govorima, osećaju se kreštavi tonovi i grčevi. U njihovim osudama politikanata nazire se ljubomora, kao neka senka zavisti koja je, već tokom više generacija, potajno tinjala u ženama vojnika — nižih činova — prema njihovim savremenicama, ženama ljudi na vlasti. I kada viču na, one koje nazivaju „našim radnicima“, kad prete da će uvećati rad za istu ili manju platu, oni nameću disciplinu lišenu prava na reč, na odgovor, tako da, na nacionalnom planu, vidimo stavove „gazdarica“ koje zapovedaju svojim „slugama“. Danas je Marx u Čileu urodio nečim novim.”⁶

Teza 5. Fašizam organizuje ženski „karakterni oklop“ strogo čednim diskursom, a njegov najveći napor se sastoji u ubijanju seksualnosti, u sprečavanju seksualnosti — putem jezika, političke liturgije, mističnog ceremonijala.

Fašizam — konačna predstava jednog čudovišta — organizuje se u totalitarnom govoru, kao određujuća intervencija u politici da bi se ujednačio *ženski mentalitet*. Korpulentnost političkog diskursa je instrument moći i Mussolini se njim, kao takvim, služio tokom dvadeset godina, kada se sa balkona obraćao ženskim masama, — kao kosturom jednog jezika ili posebnog metajezika, namenjenog ženama. Telo fašističkog diskursa je strogo čedno, čisto, nevino. Njegov je središnji cilj smrt seksualnosti: žene su uvek pozivane na groblje da odaju počast poginulim u ratu, da im odnesu vence, i podsticane su da svoje sinove poklanjaju otadžbini. Mussolinijevski govor se zaglubljuje, ali uspeva da očara, da

⁶ Seminar M.-A. Macciocchi: „Armando Uribe“, u *Elements pour une analyse du fascisme*, UGE, „10/18“, Paris, 1976.

općini žene, koje se, bar za trenutak, nađu između gotovosti na krajnju žrtvu i porađanja. Reč je, ponavljam, o dva termina između kojih nema protivrečnosti: odnos nije seksualan, on nije fizički, on se ne zbiva sa čovekom ili njegovim falusom, nego je ideološki. On se ostvaruje sa samim fašističkim režimom, semenom prokreacije u jednoj Bezgrešnoj ženi, upravo kao što je „Marija imala Josifa, veoma čednog muža“, koji je, i ne dodirnuvši je, učinio da ona rodi. Isto tako žene imaju u falusnom simbolu, liktorskom snopu, velikog Oploditelja. Kada se burma poklanja Mussoliniju, vrši se sublimirano venčanje: žene se udaju za oca i svetog muža, konsumacija braka je mistična. Ta dva korena, misticizma i fašističkog nagona, mogu se naći u strasnoj krizi svete Tereze iz Lizjea — „ludilo mnogih kaluđerica koje veruje da su Hristove neveste (...) koje biraju druge seksualne puteve, kao mazohističko mučenje“⁷. Kod svete Tereze iz Lizjea, kriza krvarenja („menstruacija“), koja „otkriva ženi njen identitet“ i pogled na „prvi crveni mlaz koji ističe iz tela“ dovodi se u vezu s Hristovim ranama. Kao što piše Mabilie u njoj se budi „sadistička strast žene-bolničarke, večite negovateljice, koju privlači miris tople krvi“; i Tereza beleži: „Pred Isusovim ranama, kada sam videla kako teče njegova božanska krv, moje srce se ispunilo žeđu za dušama, za osvajanjem duša. Dušama sam nudila Isusovu krv, Isusu sam nudila te iste duše osvežene rosom Kalvarije. Kao ti, moj Obožavani Mužu, htela bih da budem bičevana i da umrem gola, htela bih da me zarone u ključalo ulje, želim da me rastrgnu zubi zveri, kako bih postala hleb dostojan Boga... Htela bih da podmetnem svoj vrat pod mač dželata”⁸.

Fašisti su, da uzgred napomenemo, učinili od one koja neguje rane, od bolničarke Crvenog Krsta, mističnu ženu privučenu na front toplom krvlju; u poslednjoj fazi režima ona je slavljena kao junakinja broj jedan u Rossellinijevom filmu posvećenom bolničarkama Crvenog Krsta, jednom filmu-tekstu čiste fašističke represivne mistike: *Beli brod* (La nave bianca). Ovo potvrđuje da misticizam podržava seksualnu represiju i troši seksualnu energiju. Zaista, da bi mistični stav mogao biti stvarno antiseksualan, on mora da bude praćen pridikom i čistoti i čednosti, kao što piše Reich: „Ovo ob-

⁷ W. Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*, naved. delo, str. 147.

⁸ P. Mabilie, *Therèse de Lisieux*, Le Sagittaire, Paris, 1975, str. 53. i sledeća.

jašnjava zašto čovek vaspitan po normama mistične ili nacionalističke „moralnosti” tako lako podleže brbljanju političke reakcije o *časti, čistoti*, itd. On je primoran da neprestano sebe opominje da bude pošten i čedan: genitalni karakter je spontano čedan i pošten, njemu nisu potrebne stalne opomene... Seksualno osvešćivanje značilo bi kraj misticizma. Buđenje seksualne svesti žena, njihovo izričito upozoravanje protiv opasnosti asketizma, neophodne su prethodne mere za borbu protiv političke eksploatacije njihove zavisnosti u odnosu prema muškarcu”⁹.

Međutim, marksizam je već krajem prošlog veka optužio seksualno potiskivanje, misticizam i čednost, kao kalupe reakcije: Eleanor Marx je 1887. pisala u jednom članku objavljenom u brošuri: „Dašao je trenutak za muškarce i za žene da spoznaju kako sprečavanje seksualnosti uvek izaziva teške posledice... hiljade žena su nezadovoljne, mesec za mesecom, godinu za godinom, zbog svoje ‚zauvek protekle mladosti’. Zato mi, većinom socijalisti, tvrdimo da je čednost sveta, ali nezdrava stvar... Mi, dakle, čednost, smatramo zločinom.”

Supruzi su prilikom sklapanja braka pod fašizmom dobijali ne samo na poklon pet hiljada lira (miraz koji je, umesto oca, davao Duce), nego i kopiju enciklike „Čedni brakovi”, koju je objavio papa Pije XI, godinu dana posle pomirenja između crkve i fašizma, 1930 — encikliku koja je ženi nametala kao jedinu dužnost posle venčanja da služi svom mužu, a supruzima *veoma čist brak*, sa prokreacijom kao jedinim ciljem. Ženi je čak oduzimano pravo „poseda” njenih sinova, koji su, po slovu zakona i po celokupnoj katoličkoj praksi i teorizaciji, smatrani apsolutnim vlasništvom muža. Ali kog Muža? U osnovi, lik muža u fašizmu čak i ne postoji. Tokom diskursa, musolinijevske varijacije o sinovima su takve da sinovi još, kako izgleda, mogu govoriti samo o mislenim očevima: oni su „sinovi mučenika”, „invalida”, sinovi „mladih seljačkih roditelja”, „sinovi vučice”, „sinovi Rima”, „sinovi musolinijevske Italije”, itd. *Oni, na kraju, nikad nemaju očeve.*

Primer seksualnog diskursa fašističke žene nalazimo u pozdravu koji je markiza Casagrande uputila lično Mussoliniju, prilikom Prvog kongresa fašističke žene (održanog u Veneciji 1923): „Žene su donele na svet decu, ali vi (Mussolini), vi ste ih nadahnuli i začeli. Istina je da svaka žena duboko u sebi oseća izazovnu

⁹ W. Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, naved. delo, str. 158, 166, 181.

aromu muške snage borca, koju ste vi spremni da nesebično rasipate, isto kao što smo mi nesebično dale naše sinove otadžbini...”

Tako otvoreno izražen diskurs erotskog simbolizma vređa sve muškarce, izuzev Duceovu „mušku snagu”. I stvarno, za vreme fašizma, *kastracija muškarca ide uporedo s kastracijom žene*. Potisnuti muški libido nalazi svoju jedinu i konačnu odušku u ratu, smrtnim opasnostima kojima se zamenjuje eros: to je staro prokletstvo — „sublimacija” — ljubavi i smrti.

Jedna slika: vidim žene pod fašizmom koje kao da nose, vezan za pojas, dug lanac šerpi, nalik na zvučan metalni rep — simboličan i stvaran lanac — iz kojeg, kao iz lanaca osuđenika, odjekuje sav metalni musolinijevski diskurs, koji se pridružuje frankističkom, kao i zvuku „praznih šerpi” u Čileu, Pinochetove žene, čija još prisutna škripa vređa naš sluh. Prekinuti taj lanac znači ukinuti one lance za koje *Komunistički manifest* kaže da vezuju proletarijat za kapitalizam, jer proletarijat, raskidajući ih, nije imao šta da izgubi. Džinovski političko-ideološki rad za sve revolucionare, u cilju da se zauvek ukine misticizam — mistifikacija: upravo onaj koji je pobuđivao siromašne seljanke Lukanije da, krsteći se, kad bi Mussolini došao među njih da mlati žito, kažu: „Bog nam daje žito, on nam ga obrađuje i štiti...!”

Teza 6. Odnos između marksizma i seksualne revolucije. Odnos koji se prećutkuje i tvrdoglavo odbija. Goruće pitanje koje je Reich postavio na sledeći način: „Seksualni moral nam je ugaran pod kožu, našu kožu komunista, mnogo dublje no što mislimo. Zato, dokle god sa nas ne bude skinut taj katanac naše represije, ne samo da neće biti moguće ozbiljno razmotriti fašizam, nego će fašizam stalno biti moguć.”

Fašizam se udomačuje kao negacija klasne borbe, odbacujući žestoko svaki pol unazad, ka njegovoj „prvobitnoj” funkciji. U fašizmu se seksualna razlika nameće do apsurdna. Borba polova se poriče, kao i klasna borba, budući da fašizam uzima kao polaznu tačku potčinjavanje jednog pola drugom, kao voljno prihvatanje sopstvene ženstvenosti-majčinstva, „kraljevskih atributa”. Isto kao što je u fašističkoj korporaciji proletarijat primoran na odnos sporazumevanja i društvenog mira sa poslodavcem, tako je i žena prisutna u društvenom ugovoru proglašenom između nje i društva. *Vlasništvo žene* je jednako za sve muškarce, koji se upravo zbog tog neotuđivog dobra, koje je žena, mogu smatrati, od poslodavca do radnika, međusobno jednakim, sa istim pravima. (I zai-

sta, sve se fašističke ženske organizacije stvaraju kao molekularne korporacije žena, koje same sebe poriču da bi služile propagandi svojstvenoj Duceu, viriloidnoj, o pripadništvu žene Otadžbini i Crnom Čoveku.)

Sa suprotne strane, s naše strane marksistkinja, lenjinistkinja, revolucionarki, svaka oslobodilačka akcija je zasnovana na *klasnoj borbi*, na konačnoj pobjedi, koja kida lance ženskog ropstva, kao i svih eksploatisanih. Te dve pozicije, mada antagonističke, povezane su kao lice i naličje medalje. Na terenu jedne seksualne revolucije, mi, komunistkinje, nalazimo se u bedno zaostalom položaju. Ako su Marx i Engels, uloživši ogroman napor, izvršili kiklopski posao da bi defišovali 2000 godina istorije, ostavili su otvorene (naročito Engels) velike hipoteze o porodici, o proleterskoj ženi proletera, o odnosu između polova, tako da smo utoliko više začuđeni konstatujući kako su marksisti, komunističke partije i „socijalističke zemlje” uspevali tako dugo da zaobilaze probleme marksizma koji se tiču *civilnog društva*. Kad se u Italiji susrećemo sa neofašizmom, kad se sukobljavamo sa *svakodnevnim fašizmom*, mi primećujemo da postoji seksualno pitanje — kao što je Reich govorio u trenutku eksplozije nacizma u Nemačkoj: „Moralno i društveno vrednovanje najznačajnije ljudske biološke funkcije bilo je u rukama seksualno razočaranih žena i vegetativno mrtvih profesora. Nije bilo, konačno, nikakvog prigovora protiv postojanja tih društava, sastavljenih od seksualno frustriranih dama i vegetativnih mumija, ali se trebalo buniti protiv činjenice da su te mumije, koje su nastojale da svoje stavove nametnu zdravim i naprednim organizmima, danas bili i u mogućnosti da ih nametnu. Razočarane dame i mumije pozvale su se na opšte osećanje seksualne krivice i navele kao svedočanstva *seksualni haos* i „opadanje civilizacije i kulture.”¹⁰

Nije li isto tako danas, kad smo suočeni s eksplozijom erosa u civilizaciji potrošnje, putem brutalne intervencije erotskih filmova koji preplavljaju staru Evropu: mi ostajemo tu, kao bogomoljke, naoružane moralističkim sudovima, ili makazama cenzora, kao izvesne feministkinje, koje priželjkuju sekiru buržoaske cenzure: ili pak ostajemo razoružane — „kralj je go” — pred vitalnim i prirodnim osećanjima koja se, ako se udubimo u problem, masama ni po čemu ne čine kriminalnim. Koji je njihov istinski stav prema problemima seksualnosti?

¹⁰ W. Reich, *La Fonction de l'orgasme*, naved. delo, str. 181.

Mi, mi to ne znamo, čak ni kao aktivistkinje partija. Jer su to oduvek tabu teme. Kada je u Berlinu, 1930, stvorivši *Nemačko udruženje proleterske seksualne politike* Reich izveo jednu neposrednu borbenu manifestaciju usred masa, prkoseći ponekad nacističkim bandama, i kada je ponekad u kampanjama radničkog kvarta Berlina okupljao i po dve ili tri hiljade ljudi, on je ovako zabeležio reakciju aktivista na mitinzima: „Ljudi su potpuno izlazili iz svojih ljuštura. Moja je uloga bila izuzetno značajna, a ostala je to i do danas: ona se sastojala u rušenju pregrade koja odvaja ljude od njihovog privatnog života. Razumete li? Niko o tome ne govori. Niko u to ne dira. Niko! Prva stvar koju je valjalo učiniti bilo je dakle: srušiti tu pregradu. Govorio sam im: Postaviću vam konkretna pitanja, izneću vam konkretne probleme. Bez okolišenja! Rezultat je bio čudesan. Nikada neću zaboraviti ta zažarena lica, sjaj očiju, napetost, ljudski kontakt. Mogu da vas uverim, doktore, da će se ta tema svugde nametnuti. Ona će oboriti svakog diktatora. Nabijena je velikom društvenom snagom. To je snaga budućnosti. To je seksualna revolucija.”¹¹

Ali Reich je bio isključen iz partije, KP Nemačke, (kao što će biti isključen iz Društva za psihoanalizu), pod optužbom da je libidinozan pokvarenjak koji zavodi omladinu. Po ogorčenim rečima jedne doktorke iz KPN, njegova „bestidnost” se sastoji u sledećem: „Kako vi to sebi dozvoljavate verovanje da mi, radničke kćeri, imamo nekakav seksualni problem? Vaša teorija je sramota za proletarijat, seksualni problemi se tiču samo buržoazije.” Nismo tako daleko od onog što se događa danas. Nekoliko malih, detinjastih, ultralevih grupa — i to po mom iskustvu, prilikom mojih predavanja o fašizmu na Vensenskom univerzitetu — još su na istoj liniji kao i KPN u 1933—1934. Fenomen kome prisustvujemo nadovezuje se na ideološko-političku involuciju posle 1968: ponovo dolazi do nazadnjačkih ispoljavanja licemernih i histeričnih antiženskih represija: napreduje neki opasan dogmatsko-staljinistički „mačizam”: on želi poniženje žene i koristi sva sredstva za slepo osporavanje neke autonomne ženske borbe, predajući „spas” žene — i za njih *inferiorne* — u ruke jedne neodređene *mase*. Tako se oni pridružuju mržnji desnice prema ženama, stajući se s njom u jedan čudni amalgam (koji je, uostalom, bio prisutan i u Nemačkoj u političkom spoju iz-

¹¹ W. Reich, *Reich parle de Freud*, Payot, Paris, 1972, str. 92. i sledeća.

među krajnje desnice i „levice”, predstavljene u takozvanom pokretu nacional-boljševizma). Govorim o bednoj, izbezumljenoj grupici koju nikako ne treba poistovetiti s levom orijentacijom — ali na čije pozicije treba ipak ukazati kao na epifenomen: a) samo proleterska revolucija daje globalno rešenje problema žene; b) odnos koji postoji između fašizma i žena se ne može analizirati, jer sam fenomen pristajanja iskonstruisali su oni koji žele da vređaju proletarijat, koji je nasuprot tome, nepokolebljiv i nepotkupljen. Onaj ko tvrdi da suprotnost između polova prethodi klasnoj suprotnosti smatra se bogohulnikom. Oprostite mi što govorim o svom neposrednom iskustvu, ali agresija, maltene fizička, kojoj sam bila izložena zato što sam kao žena i kao aktivista prišla tim temama u Parizu, ima ne toliko lični, koliko političko-teorijski značaj, upravo po meta-jeziku kojim se služila mala grupa, koja se u početku nazivala grupom „Grom”, koristeći, bez sumnje iz neznanja, isti grafički znak kao SS. Sada se naziva grupom „Jenan”: pećine Jenana — uzgred rečeno — postale su u Latinskom kvartu veoma udobne. Ono što se kao odjek čuje u tom diskursu, to je fašistički akcenat gađenja i prezira prema ženama, maskiran u ovom slučaju marksističko-lenjinističko-maoističkom frazreologijom (što je kao fenomen nepoznato u Italiji, u kojoj je rascep s fašistima žešći).

„Macciocchi... to je simptom načina na koji ceo jedan marginalni niz marksističkih intelektualaca napušta marksizam-lenjinizam, daje ostavku, tone u psihoanalitički mrak, okrećući leđa klasnoj borbi. Strast Macciocchieve za Kinu nije dozvoljavala da se nasluti takva (sramotna?) strast za tamne nagone mediteranske duše i za duboki libido Ducea.”

Ali ostavimo po strani te parazite — vaše istorije? — koji ismejavaju Kinu i njenu revoluciju, prisvajajući je kao džeparoši, da bi prešli na velike političke snage što se odnose na marksizam: od ideologije i same strukture komunističkih partija, od sindikata, pa sve do (globalnog) suda o socijalističkim zemljama, bile one prave ili lažne, do njihovog odnosa s jednom ženskom revolucijom. Istina je, u stvari, da Lenjinova kuvarica ne samo nije naučila da upravlja državom, nego da žene u politici još uvek ostaju kraj štednjaka i da njihova moć nije veća od moći kaluđerica u manastiru kojim upravljaju igumani. Samo jedan, uzgredan, primer intelektualnih navika: ako u Italiji žena proučava i analizira Gramscijevu misao, uticajan „levi” časopis će joj se

narugati da je stavila „Gramscija pod krevet” (Naslov pod kojim je časopis *Quaderni piacentini* objavio prikaz moje knjige „Za Gramscija”).

Problem je ogroman: on se nalazi u mestu koje žena zauzima u samom marksističkom diskursu, pa prema tome iznova postavlja problem superstrukture. Iznova ga postavlja: a) u odnosu na fašizam, jer se kriza koja vodi ka fašizmu ne svodi samo na pojave snažne koncentracije kapitala, što zahteva neki „cezaristički” ili diktatorski režim, ni na „aktivnost najreakcionarnijeg finansijskog kapitala” (po osakaćenoj analizi Treće Internacionale), nego, što je mnogo više, obuhvata ogromnu superstrukturnu oblast — „SUPERSTRUKTURA SE RAĐA PUTE M ANTICIPACIJE” (Brecht) — čije se ideje, koje zastupaju stubovi državnog ideološkog aparata, zahvaljujući udruženim snagama kapitalizma i fašizma, kreću oko familijalizma, antifeminizma, patrijarhata. Iznova ga postavlja: b) u odnosu na socijalizam, ili na obnovljeni marksizam-lenjinizam, kao ideološku, intelektualnu i moralnu revoluciju, onu o kojoj je Gramsci govorio sa strašću ravnom Machiavelliovoj kad je govorio u (nepostojećem) *Vladaru* da bi mase izbavio od atomizacije (govnarstva) sitnoburžoaske i fašističke koncepcije. *Ali takva revolucija ide tako daleko da seksualnost ispituje i prožima politiku unutar teorije i same superstrukture levih političkih snaga, radničkih partija, cele društvene organizacije; ona dakle dovodi do krize samo ravnotežu na osnovu koje kapitalistički sistem pokušava, putem istorijskih kompromisa ili bez njih, da ostane na vlasti.* Čujmo šta Brecht kaže o ireverzibilnoj evoluciji superstrukture: „Superstruktura se razvija u trenutku kada je najpotrebnija: kada je materijalni uslovi čine nužnom za svoju mutaciju (svoj skok!). U trenutku revolucije se vrši kvalitativni preobražaj. Čovečanstvo ne namerava ništa što ne bi moglo da ostvari, ali mora sve da namerava.”¹²

Nema, međutim, drugog puta: u Italiji, prvi znak raspadanja moći Kanonskog crkvenog prava, istorijski događaj posle 1945, bio je dat *referendumom* o razvodu, to jest, upravo na planu superstrukture, na jednom terenu na kome se susreću politika i seksualnost; a to je činjenica koja dokazuje da, ako se jedna ekonomska kriza može savladati posredstvom vlasti, onda jedna temeljna ideološka kriza koja obuhvata shvatanje sveta, i žene, može definitivno da razori „sistem tvrđava i kazamata” koji se formira iza prve borbene linije i koji

¹² B. Brecht, *naved. delo*, str. 65.

štiti neprijatelja, čak i kada se veruje da je juriš na prvi šanac završen pobedom. Uvođenje razvoda, postignuto jednom masovnom bitkom, istorijski je dokazalo da je to moguće: *ekspropriacija* žene, kao znak procesa autonomije, nezavisnosti, oslobađanja žene u odnosu na nju samu, na njenu konkretnu prirodu, na njeno sopstveno telo. To isto važi i za pilulu, i za pobačaj.

Ali takva revolucija zadaje udarac i ženskom mesijanizmu koji, boreći se za razvod, pilulu, itd., odbija ne samo politiku, nego i istoriju: stvarajući neku novu metafiziku, novi tomizam, koji je takođe mistifikatorski, stavljajući žene izvan stvarnog istorijskog procesa (nije li fašizam bio potpuno izvan istorije kada je hteo nerazvijenim Italijanima da obezbedi Rimsko carstvo iz preindustrijske epohe?) Neki od tih feminističkih pokreta kažu: 1) mi, žene, nemamo nikakva posla s istorijom; 2) svi su muškarci svinje, i mi mislimo da ne treba da se mešamo u njihovu prljavu politiku (čak će i buržujke reći: muškarci nisu bogznašta, dok mi, naprotiv, pripadamo većnosti): tako se dospeva do smrdljive ideologije baruštine koja može da opstane uz fašističku ideologiju: u devalorizaciju-ponižavanje drugog pola, u jednu novu amputaciju seksualnosti u odnosu prema muškarcu. Najzad se upada u ne-istoriju, u istorijsku prazninu. Stara zamka se još jednom sklapa nad nama, i tako, dok se žena prećutnim kompromisom obavezuje da ne prekoračuje granice jedne muške društveno-političke vlasti, ona zauzvrat dobija garanciju da kod muškaraca neće biti podsticana seksualnost, da će društveno tkivo biti oslobođeno seksualnosti, sterilizovano, u cilju reprodukcije. To je najčišće moguće društveno tkivo, koje žena plaća gubitkom društveno-političke moći. Na seksualnom planu, kao što sam već više puta rekla, fašizam nije samo kastracija žena, nego i kastracija muškaraca: u fašizmu, seksualnost kao i bogatstvo pripadaju jednoj oligarhiji moćnih. Mase su u tom pogledu razvlašćene.

Teza 7. Poslednje pitanje: potpuna politizacija seksualnog pitanja je na dnevnom redu. Ali, na koji način politizovati seksualnost? Suprotstavljajući se svim fašizmima? Putem jedne intelektualne i moralne revolucije? Ova poslednja teza zaslužuje razmatranje. Ja ovde nisam uzela reč — a nekoliko puta sam se dvoumila da li to treba da učinim ili ne — kao stručnjak za psihanalitičke probleme (za koje nisam kompetentna), nego kao aktivistkinja koja oseća da je ovde reč o politici, nasuprot svim moralizmima levice. Moja intervencija

koja se ograničava na pokušaj postavljanja baze za jednu diskusiju, koja polazi od *apsolutnog istoricizma* da bi poslužila kao izazov sukobima i nejašnim pitanjima današnje politike, to je moj politički doprinos borbi žena, aktivistkinja, drugarica. Upravo govoreći im tim tvrdim jezikom o svesti i autonomiji koje valja steći, upravo uključujući ih kao protagonistkinje, odgovorne, koje takođe nikad nisu bez krivice, u svakom slučaju, u tom starom i novom pohodu fašizma, ja govorim o unutrašnjosti ženskog sveta. Žena sam kao i druge, ali dolazim iz daleka, sa najdubljeg dna jedne često zastrašujuće, često usamljene političke borbe, čak i u srcu komunističkog pokreta, čak i u srcu ženskog pokreta za emancipaciju. Njegova je istorijska lekcija što je, uprkos svim preprekama, naučio da lično preuzima odgovornost za svoj revolucionarni sadržaj, čak i putem mučnog učenja, ponosan na sopstvenu inteligenciju i sopstveno praktično iskustvo koje se afirmiše kroz ovladavanje društvenom i političkom stvarnošću. Ne radi se samo o tome da se, prema feminističkoj paroli „ponovo ovlada svojim telom”, nego i svojim mozgom. Ja govorim za sve one koje su oduvek, ili odnedavna, proglašavale smrt starog ženskog „morala”, a za koje se svet osvaja i u revoluciji pobeđuje lukavim osvajanjem muškarca — bilo bogatog, bilo politički moćnog, ili muški snažnog, intelektualno velikog, itd., i njegovim eventualnim osporavanjem s levice (najnoviji oblik zavodenja, koji je moderan u porodicama sitno-buržoaskih intelektualaca). Govorim za sve one koje su ubile ženski antifeminizam, veštački pothranjivan muškom vlašću, antifeminizam koji ženu čini neprijateljicom druge žene, one koja je sve *suviše*: *suviše* inteligentna, *suviše* aktivna, *suviše* borbena, *suviše* velikodušna, *suviše* hrabra, *suviše* mlada, *suviše* naivna, itd.

Ne verujem da se ljudski rod suočava s pesimizmom Freuda: drugim rečima, da ženskost ne prihvata niko, pa ni same žene. Verujem, naprotiv, da se, zahvaljujući još nesigurnom i stidljivom pokušaju jednog drukčijeg odnosa između muškarca i žene, nalazimo pred otkrivanjem jednog *novog kontinenta* istorije. Ako to shvate svi feministički pokreti, sve revolucionarke, onda će jednog dana zauvek biti pobeđen fašizam.

(Maria-Antonietta Macciocchi, „Sexualité feminine dans l'idéologie fasciste, u *Sexualité et politique*, zapisnici sa kolokvijuma održanog u Milanu, 1975, str. 239—273)

Prevela Frida Filipović

Chiara Saraceno

PORODIČNO VREME I ŽENSKI DISKONTINUITET

Ove beleške¹ ne pretenduju da čine teoriju o porodici, — koju još nije moguće dati — niti pak da, kao što bi tu i tamo moglo izgledati, predstavljaju neku vrstu protivčitanja materijala i analiza ponuđenih u raspravama koje čine ovu knjigu. Njima je pre cilj, s jedne strane, da pomenute rasprave smeste u okvir opštije teorijske diskusije o problemu preobražaja porodice — ili, ako hoćemo, o problemu pokazatelja njene od slučaja do slučaja osobene istoričnosti. S druge strane, cilj im je da u preplitanju porodičnog vremena (ili životnog i razvojnog ciklusa porodice) i istorijskog vremena iznesu na videlo vreme, to jest ritam formiranja i transformiranja oblikâ svesti koji se razvijaju iz ovog preplitanja, ali ga istovremeno simbolično elaboriraju, praveći mesto novim oblicima i iskustvima porodičnog, ličnog i kolektivnog identiteta.

Beleške o preobražaju porodice

Treba, pre svega, primetiti da se procesi preobražaja porodice, kako na planu strukture tako i na planu definicije njenih sadržaja i vrednosti, obično odvijaju veoma sporo i ne uvek jednoznačno. Znači da promene u porodici treba uvek sagledavati u dugotrajnoj optici,

¹ U ovim beleškama namerno sam preuzela naslove dveju rasprava Tamare Hareven, istraživača istorije porodice, čijim analizama dugujem mnoge podsticaje i uvide. Reč je o Hareven (1975) i (1977).

jer fenomeni koji nam se danas čine sasvim očiglednim mogu imati veoma dugu istoriju.

Razmotrimo li neke od elemenata koji karakterišu strukturu porodice, moguće pokazatelje njenih preobražaja — kao što su prosečan brojčani sastav, broj dece, starost muškarca i žene prilikom sklapanja braka, stopa nupcijaliteta — dolazimo do nekih zanimljivih podataka. Naime, kad je reč o Zapadnoj Evropi, istoričari i demografi su već opširno pokazali da je prosečan broj lica koji živi pod istim krovom² ostao gotovo konstantan u toku nekoliko poslednjih vekova, mada uz značajne varijacije na nacionalnom i regionalnom nivou, a posebno s obzirom na klasnu pripadnost. Znači da se smanjenje broja lica koji zajedno stanuju i, čak, novo mesto stanovanja ne mogu *tout court* prihvatiti kao tipični za savremenu industrijsku gradsku porodicu. S tim u vezi, govori se, štaviše, o zapadnoevropskom porodičnom modelu (preindustrijskom), koji upravo karakteriše novo mesto boravka, relativno visoka prosečna dob prilikom stupanja u brak i (otuda) relativno niska bračna plodnost, kao i niska stopa nupcijaliteta.³ Ovakav model odudarao je od istočnoevropskog, koji karakteriše zajedničko življenje više porodičnih nukleusa, niska dob prilikom sklapanja braka i, otuda, visoka bračna plodnost i viša stopa nupcijaliteta. U svetlu ovih podataka reklo bi se, dakle, da je — usled urbanizacije i industrijalizacije — do radikalnijih promena došlo u zemljama Istočne Evrope; na ovakve promene verovatno je snažan uticaj imala činjenica da se industrijalizacija odvijala uporedo s procesom političkog preobražaja i redefinisavanja društvenih odnosa na pravnom i institucionalnom planu, mada time nisu u podjednako meri bile

² Komponentu čini takozvana porodica kao popisna jedinica. Ostaje otvoren problem — kojeg se ovde zasad ne dotičemo — da li se današnja ili negdašnja porodica može baš svesti na zajedničko stanovanje i, opštije, da li popisi stanovništva, koji ne dopuštaju analizu porodičnog ciklusa, čine u stvari ako ne jedini, a ono bar privilegovani izvor obaveštenja o porodičnoj strukturi. O ovome vid. članke koje je sakupio Barbagli (1977) i bibliografiju koju sadrži pomenuta knjiga. Podsećamo da za Italiju popisni podaci daju prosečnu veličinu porodice od 4 osobe 1951. godine, 3,6 osoba 1961. godine, 3,3 osobe 1971. godine (ali na centralnom severu 1971. godine 60% porodica nije imalo više od 3 člana, dok je na jugu i na ostrvima ovakvih porodica bilo samo 49,4%).

³ U Zapadnoj Evropi bio je visok postotak osoba koje se nikad nisu venčavale, mada su živele u porodici (mereno brojem neženjenih i neudatih lica od 50 godina starosti). Sintetičko izlaganje interpretativnih problema koje postavljaju ovi podaci upor. u Wrigley (1977), str. 71—85.

zahvaćene sve oblasti. S druge strane, najznačajnija strukturalna promena na Zapadu dogodila se na planu prosečne dobi prilikom sklapanja braka, koja je danas znatno smanjena, kao i na nivou odnosa između broja lica koja nisu u braku, i venčanih, pri čemu ima više ovih drugih.⁴ Do ovih pojava dolazi otuda što su opšte mogućnosti rada za nadnicu prevazišle tradicionalnu prepreku sklapanju braka koju je činilo neposedovanje svojine (i zakoni koji su se odnosili na nasleđivanje).

U pogledu smanjenja bračne plodnosti, to jest broja dece u svakoj pojedinoj porodici (udate žene) — što predstavlja poseban, naizgled najinovativniji *item* savremene porodice — valja primetiti da je opadanje stanovništva zahvatilo razne zapadne zemlje već pre nekoliko decenija — neku pre, neku kasnije⁵, mada je još otvorena rasprava o osobenim uzrocima pomenutog pada: urbanizacija, industrijalizacija, školovanje, kombinovanje ovih činilaca itd.

Današnja mala porodica ima zato za sobom dugu istoriju. Ona izgleda, a u izvesnoj meri i jeste nova, bilo zato što u današnjoj epohi prvi put postoje bar dve generacije porodicâ u kojima je smanjenje plodnosti masovna pojava, naime, model koji je već proširen u svim slojevima stanovništva, mada s postojećim varija-

⁴ Upor. De Sandre (1969). Čini se da je u razvijenijim nacijama, kao što su Švedska i SAD, taj problem na putu da bude ublažen. Upor. De Sandre (1976), napomena 11, str. 174. Italija, s obzirom na svoje velike regionalne razlike u pogledu organizacije i ekonomskog razvoja, zauzima srednji položaj između dva modela. To se jasno vidi posmatraju li se i najnoviji *trendovi* u pogledu starosti prilikom stupanja u brak; na severu, opadanju prosečne dobi odgovara sada na jugu, koji je tradicionalno odlikovalo sklapanje braka u ranoj dobi, naročito kod žena, postepeno povećanje dobi pri sklapanju braka. U nacionalnim razmerama, starost prilikom sklapanja braka kod muškaraca i žena iznosi 27,4 odnosno 24,1 godinu (podaci popisa 1971), dakle više nego u ostalim zemljama Zapadne Evrope. Izgleda da je kod nas čak i stopa nupcijaliteta niža: dok je između 1951. i 1961. godine rasla, danas smo svedoci redistribucije nupcijaliteta po starosnim grupama, pri čemu nije zahvaćen „definitivni celibat”. Štaviše, poslednjih godina dolazi do naglog opadanja nupcijaliteta (od 7,6% 1972—1973, na 6,2% 1976. godine). O ovim i drugim podacima vid. članke koje navodi P. De Sandre.

⁵ Upor. Livi Bacci (a cura di) (1977). U Italiji se ova pojava javila početkom veka. Tridesetih godina sve industrijalizovane nacije bile su zaokupljene demografskim padom i pripremale mere socijalne politike da bi mu se suprotstavile. Danas je prosečan broj dece u italijanskoj porodici 2,2. Potpunija proračunavanja promena u ponašanju žena u Italiji poslednjih stotinu godina, kad je reč o rađanju dece, izvršio je Santini (1969), str. 43—185.

cijama od grada do sela,⁶ bilo zato što se odnos između različitih tipova porodica danas definitivno pomerio prema prevladavanju takozvane bračne porodice (bračni par s decom)⁷. Ova promena se ne može smatrati manje ili više naglim preokretom, ali nije bila ni pravolinijski proces. Novija istraživanja o povezanosti nuklearizacije porodice i procesa industrijalizacije⁸ pokazala su da, tamo gde se otkrivanje uzročnopsledičnog odnosa između druge i prve pojave čini sve problematičnijim — u toj meri da neki, više ili manje paradoksalno, sugerišu hipotezu da je pre osobenost zapadnoevropske porodice podstakla proces industrijalizacije⁹ — ako se i želi uspostaviti neka veza, reč je o vezi između početaka industrijalizacije i jačanja, ako ne i stvaranja, odnosa u proširenoj porodici kao delotvornoj mreži povezivanja na tržištu rada i usluga. Drugim rečima, industrijalizacija je navodno najpre izazvala dezorganizaciju u tradicionalnom porodičnom nukleusu, jer su karakteristike nesigurnosti i nepredvidljivosti, izazvane funkcionisanjem tržišta rada, iziskivale veću fleksibilnost mnogostrukost resursa, — da bi zatim socijalna politika preduzeća i, kasnije, države doprinela favorizovanju povratka na oblike nezavisnosti porodičnih nukleusa.

⁶ Mada je upravo u ruralnim zonama opadanje plodnosti i dalje najuočljivije, dok je u gradskim zonama već nastupila faza stabilizacije ove pojave.

⁷ Prema analizama popisa, distribucija raznih porodičnih struktura u italijanskom stanovništvu izgleda na sledeći način:

Distribucija po tipu porodice u Italiji 1951, 1961, 1971.

	1951.	1961.	1971
tip A	10,58	11,48	13,54
tip B	11,34	13,37	15,50
tip C	55,64	55,78	54,05
tip D	22,44	19,37	16,91
	100,00	100,00	100,00
broj porodica	11 814 402	13 764 929	15 981 177

tip A: čini samo glava porodice
 tip B: čini glava porodice i bračni drug
 tip C: čini glava porodice, bračni drug i deca
 tip D: čini glava porodice, bračni drug, deca i ostali srodnici

Izvor: ISTAT.

⁸ Upor. npr. podatke koje daju Hareven (1975) i Anderson (1971).

⁹ Upor. Wrigley (1977), str. 83.

Porodica se, prema tome, u izvesnoj meri preobražava, napajajući se sama sobom, odnosno delujući na mnogostruka merila i funkcije koje može aktivirati u sebi samoj. Upravo zato se njeni preobražaji, mada su od velikog značaja na subjektivnom planu, u relativno suženoj vremenskoj jedinici (koja obuhvata dve generacije porodica) precizno otkrivaju samo u dužem periodu.

Unutar ovih spornih strukturalnih preobražaja, možda bi ključ za plodnije čitanje mogao biti onaj koji smeru ne više samo na otkrivanje strukturalnih promena, već i različitog kombinovanja jedinica koje čine porodicu, s jedne strane, i promena *timinga* (ritma) porodičnog vremena, s druge strane. Kao što primećuje Wrigley, „porodica se može posmatrati ne kao jedinica koja ima jedno jedino određenje pripadnosti na osnovu svojih mnogobrojnih funkcija, već kao splet jedinica, po pravilu s jednom reproduktivnom bračnom jedinicom u svom središtu kao što je slučaj u Zapadnoj Evropi, ali s lepezom područja koja je okružuju, od kojih je svako povezano s jednom posebnom funkcijom”.¹⁰ Upravo zato preobražaj porodice može se opisati kroz promene u jedinicama koje je sačinjavaju, promene njihove ravnoteže i odnosa. S ove tačke gledanja, može se primetiti da su se u toku poslednjih decenija svakako smanjili broj i složenost unutrašnjih jedinica u porodici (jedinica reproduktivnog para, međugeneracijska jedinica, jedinica kućnog rada, jedinica rada van domaćinstva). Istovremeno je ipak došlo, s jedne strane, do diverzifikacije, proširivanja nekih jedinica koje su nekad bile homogene: seksualni odnos odvojio se od reproduktivnog, proizvodni rad se izdvojio od domaćeg, bračni par ima perspektive zajedničkog življenja koje daleko prevazilaze reprodukciju, deca se vaspitavaju i ostaju u kući znatno duže. S druge strane, zbog promena u očekivanom životnom veku, proširena je mogućnost uspostavljanja odnosa sa širom spoljašnjom porodicom, i to kako na unutargeneracijskom, tako i na međugeneracijskom nivou. Što se tiče porodičnog *timinga*, kao što primećuje Hareven, „obuhvatanje ‚temporalnih‘ modela u toku životnog ciklusa vodi iskršavanju jednog od najmanje shvaćenih aspekata porodičnog ponašanja, to jest procesa odlučivanja u porodici. Pošto znamo li da je sadašnja struktura porodičnog jezgra postojala još pre dva veka, istraživanja načinâ na koji porodice usklađuju svoje ponašanje može otkriti značajna područja u koji-

¹⁰ Isto, str. 73.

ma su se odvijale glavne promene u porodičnom ponašanju”.¹¹ S tog stanovišta, čini se da tipični porodični ciklus (mada se njime ne iscrpljuju svi porodični ciklusi koji se zaista pojavljuju), kao što proizlazi i iz ogleda sadržanih u ovoj knjizi, danas karakteriše, s jedne strane, jasnije razlikovanje pojedinih faza koje ga čine (brak, rađanje dece, rasteenje i odlaženje dece, njihovo ulaženje u pojedine uloge odraslih), a s druge strane, sve veća jednoobraznost i podložnost kontrolisanju ovih faza, koja je posledica kako smanjenja smrtnosti dece i odraslih i mogućnosti kontracepcije, tako i većih mogućnosti kontrolisanja i ujednačavanja organizacije i rokova spoljašnjih u odnosu na porodicu (tržište rada, sistem socijalnog osiguranja itd.). Danas se, na primer, teži relativno ranom sklapanju braka, koncentrisanju reproduktivnog perioda u kratkom vremenu, bilo zato što se rađa manje dece, bilo zato što je razmak između jednog i drugog deteta kraći.¹²

Ovo podrazumeva veći diskontinuitet u životu pojedinaca, posebno žena, i otuda potrebu za stalnim, više ili manje radikalnim preobražajama ciljeva i prioriteta. Naime, u nekadašnjoj porodici su uloge bile ne samo difuznije (i stariji brat ili sestra mogli su, delimično ili u celosti, preuzeti ulogu roditelja zbog ekonomskih potreba ili smrti bioloških roditelja), već i manje diskontinuirane: posle odlaska najstarijeg deteta radi sklapanja braka, postojala je velika verovatnoća da će u kući još biti male dece. Reč je o diskontinuitetu vremenâ, koji ipak odgovara diskontinuitetu mestâ i načinâ na koje se različite aktivnosti obavljaju, a otuda i o različitim osobama koje su angažovane na tim poslovima. Manja složenost pojedinih uloga i jedinica koje karakterišu savremenu porodicu u odnosu na proizvođačku preindustrijsku porodicu, zanatlijsku ili seosku, implicira dakle čitav niz radikalnijih rezova između pojedinih uloga i ličnosti koje obavljaju ove uloge. Veća mogućnost kontrole životnih faza vodi, u stvari, njihovoj većoj krutosti. Paradoksalno, u ovoj diferencijaciji

¹¹ Hareven (1975) str. 59.

¹² Upor. Rossi (1977). Valja ipak primetiti da, iako su svi saglasni u pogledu evidentiranja opadanja plodnosti, problematičnija su i nesaglasnija mišljenja s obzirom na međuporođajni interval, to jest period između jednog i drugog rađanja, koji se pokazuje diferenciraniji među različitim grupama žena, u skladu s činjenicom da li koriste ili ne koriste neku kontraceptivnu metodu (korišćenje kontraceptivnih sredstava vodilo bi skraćanju ovog perioda). O tome upor. De Sandre (1976), naročito str. 182. i napomenu 25.

snažniji uticaj nego ranije imaju varijable pola i dobi. Ukazaćemo na najznačajnije primere: obavezno i produžno školovanje (ali i struktura gradova i stanovanja) institucionalizovalo je na krut način neke starosne grupe, istovremeno ih izdvajajući i pridajući im komplekse specifičnih uloga; koncentracija fertilnog perioda, zajedno s organizacijom tržišta rada, uslovlila je javljanje jednog neproduktivnog perioda u žena, ali je istovremeno doprinela njihovom posvećivanju radu u porodici; podizanje očekivane životne dobi odraslih dovelo je do stvaranja jedne druge starosne grupe, naime staraca, čiji je status sada neizvestan i najčešće definisan u negativnim pojmovima, kao što su neproduktivnost (penzionisanje) i neplodnost (*empty nest*, prazno gnezdo). U svim zapadnim zemljama u porastu su, naime, kako porodice koje čini samo ostareli bračni par, tako i takozvane jednočlane porodice koje čine samo jedna, upravo stara osoba, ostala bez supružnika i dece koja s njom žive (u većini slučajeva reč je o ženama, s obzirom da one duže žive i da postoji još znatna razlika u godinama između žene i muškarca prilikom stupanja u brak).

Po mom mišljenju, upravo navedeni diskontinuitet predstavlja element podrštvljavanja porodice i porodičnog, polnog i ličnog identiteta pojedinaca, koji nije irelevantan. Međutim, pre no što zađem u to polje, želela bih da se dotaknem jednog drugog aspekta problematike koja se odnosi na preobražaj porodice, odnosno na pretpostavljenu jednoznačnost i automatizam njenog prilagođavanja ukupnim društvenim i političkim preobražajima.

Da li je porodica racionalna jedinica odlučivanja?

Dugotrajnijim posmatranjem, usmerenim kako na strukturalne podatke tako i na pojedine nivoe porodičnog iskustva, porodica se razotkriva ne samo kao organizam u krizi, stalno ugrožavan ekonomskim i političkim preobražajima i prodorima, već kao institucija sa snažnom sposobnošću otpora, prilagođavanja i reorganizovanja ne samo na osnovu spoljašnjih propisa već i sopstvene istorije, tradicije, podele rada, potreba. Upravo su to pokazala izučavanja rane industrijalizacije, i proučavanja preobražaja porodice u sredinama izvan Zapadne Evrope.¹³

¹³ Već klasična studija o ovom problemu je Goodeova (1963).

S te tačke gledanja, objašnjenja kojima se preobražaji i organizovanje porodice ponekad pripisuju funkcionisanju drugačijem nego što je funkcionisanje ukupnog ekonomskog i političkog sistema, čine nam se preterano pojednostavljena. Neosporno je da je funkcionalno-strukturalni pristup bio od suštinskog značaja u nastojanjima da se izučavanje porodice izvuče iz neke vrste naturalističkog solipsizma i ponovo smesti u istorijsku i političku dinamiku. Ovaj pristup ipak ne objašnjava ni zašto se prilogađavanje odvija uvek samo unutar porodičnih odnosa (to jest, polnih i generacijskih), niti tu mači interakciju do koje dolazi između potreba i vrednosti (čak i u terminima podele rada i odnosa moći) koje izražava porodična organizacija, s jedne, i potreba i vrednosti ugrađenih u društvenu organizaciju, s druge strane.

Istorijsko istraživanje bilo je, a i danas jeste, dragoceno kada pokazuje kako su potrebe porodice — kao i resursi koje ona može da aktivira radi njihovog zadovoljavanja — od presudnog značaja u određivanju načina na koji ona odgovara na menjanje ekonomskih ili društvenih uslova, ili se pak njima prilagođava, ujedno se i sama redefinišući. Posebno je pokazano kako je porodica odgovorila na širenje fabričkog rada, a potom i obaveznog školovanja, naglašavajući već postojeću podelu rada na osnovu pola i dobi, koristeći za plaćeni rad sopstvene izvore odraslih muškaraca i mladih žena¹⁴; investirajući, naime, gde je moguće, sopstvene mogućnosti za usavršavanje muške dece i stavljajući na raspolaganje za rad na poboljšanju uslova života u porodici odrasle udate žene (u obliku rada u domaćinstvu i podizanja male dece).¹⁵ Diferencijalni položaj žena na tržištu radne snage ima koren u definisanju (ili, ako hoćemo, u ponovnoj elaboraciji), na porodičnom planu, potreba — čak i onih društveno novih i dospelih izvan porodice, kao što je obrazovanje — i otuda se u porodičnoj organizaciji javljaju resursi naspram organizacije tržišta rada. Ovo je ostavilo posledice na planu redefinisavanja porodičnih uloga i, otuda, raspoloživosti prema društvenim zahtevima koji u znatnoj meri prevazilaze, a često su i disfunkcionalni u odnosu na samu organizaciju rada u celini. To je uspešno dokazao Tim

¹⁴ Poznato je, naime, da stopa aktivnosti žena i muškaraca ima obratan tok u različitim starosnim grupama: viša je kod žena u mlađim godinama, a okreće se u korist muškaraca u srednjim godinama. Ova pojava, tipična za sve industrijalizovane nacije, u Italiji je naročito naglašena.

¹⁵ Upor. Thompson (1967), str. 112—138.

Mason na primeru nacističke Nemačke tridesetih godina¹⁶, ali je opšte poznato da u svim zemljama u kojima nedostatak (muške) radne snage postavlja probleme imigracije, različite socijalne politike — s više ili manje uspeha — teže da se suprotstave ovoj pojavi podstičući rad udatih odraslih žena; tako da nužnosti i potrebe porodične organizacije dolaze često u sukob i konkurenciju s proizvodnim zahtevima i tržištem rada, namećući ženama protivrečne zahteve.

Ono što samo fragmentarno proizlazi iz ovih studija (a najčešće samo i na podsticaj zahvaljujući delovanju istoričarki feministkinja) jeste proces, ili radije logika, u kojoj se rađaju bilo određena hijerarhija potreba (koje, mada su društveno određene, odgovaraju unutrašnjoj hijerarhiji porodice, u kojoj različiti članovi imaju različite potrebe), bilo određena organizacija porodičnih resursa. Nedostaje, drugim rečima, analiza (a možda i sama svest o postojanju problema) duboke logike procesa prilagođavanja i organizovanja porodice, koja je u suštini logika moći u okviru polova.

Ova logika čini se toliko objektivnom (ili cenzurisanom?) da ne uspeva da se pojavi čak ni kad se analiziraju vanporodični fenomeni podele rada na osnovi pola (i dobi). Odrastao muškarac je uvek paradigma građanina, radnika, onoga koji vlada. Tek su nedavno, na primer, neka istraživanja pokazala da se, kao što je jačanje države (u odnosu na zajednice) vodilo radikalnom isključivanju žena iz pojedinih oblika moći i s pozicija društvene kontrole koje su one ipak držale na mikrodruštvenom planu, isto se zbililo i sa sindikatom kao organizacijom za odbranu jedne ugnjetene i eksploatisane grupe: odbrana odraslih muškaraca s dobrom profesionalnom kvalifikacijom, nauštrb žena, maloletnih i nekvalifikovanih radnika.¹⁷ „U diskusijama o istoriji sindikalnog pokreta, često se o tome govori kao o krupnoj socijalnoj tekovini, ali kada je reč o istoriji Evrope ili Amerike, misli se, u stvari, na tekovine muškaraca. Trebalo bi priznati da je u mnogo navrata i na mnogim mestima u prošlosti iskustvo žena bilo sasvim različito, a možda čak i suprotno od iskustva muškaraca.”¹⁸ Izgleda, pak, kao da je svaki proces institucionalizacije bilo kojeg oblika organizovanja u ime sopstvenih interesa bio ne samo isključivo muški fenomen, već i

¹⁶ Upor. Mason (1976. b).

¹⁷ Osim navedenog članka Thompsonove, upor Hartmann (1976); Baxandall (1976); Rowbotham (1976).

¹⁸ Degler (1976), str. 173.

izričito upravljen protiv (sopstvenih) žena (i dece), bar onoliko koliko je bio usmeren protiv drugih organizovanih grupa muškaraca. Posledica se ogledala ne samo u snaženju uloge muškaraca u specifičnim okvirima zbog kojih su se organizovali, već i u tome što su stavljeni u položaj da kontrolišu žene i posluže se, samim tim, njihovim podređenim položajem u porodici (osim na vanporodični seksualni odnos, neka se pomisli i na prostituciju). Za svoj poraz u društvu, naime, žene su za uzvrat imale porodicu, ali ne istovetnu muškarčevoj. Dobile su je kao zadatak, sudbinu, dužnost — sve željeniju ukoliko se alternativa porodici predstavljala i predstavlja kao otuđenje (dvostruko, jer podrazumeva ulaženje u jedan svet definisan kao *ne* i *anti* ženski) i kao izrabljivanje.

Upravo to što prve feministkinje, osim retkih izuzetaka (podsetimo se u Italiji Mozzonijeve), nisu shvatale da pitanje žena nije samo problem obične marginalizacije i, otuda, jednakosti, nego da je to pitanje odnosa moći koji prožimaju porodicu (ova koncepcija prisutna je, međutim, u pojmovima seksizma i patrijarhata koje je razvio savremeni feminizam),¹⁹ već u samom početku blokiralo je svaki projekt emancipacije kroz rad. Ne samo zato što rad, u meri u kojoj je otuđen, nikog ne emancipuje, već i stoga što se za žene on pojavljuje već unutar poremećnih odnosa moći i počiva na ne samo muškim vrednostima i prioritetima, već i na vrednostima i prioritetima koji su utemeljeni na isključivanju žene i na njenoj podređenosti u porodici i od strane porodice. A to važi i za učešće žene u bilo kojoj instituciji ma koliko ona bila formalno egalitarna (slučaj takozvanih socijalističkih zemalja je u ovom pogledu veoma poučan).

S tog aspekta, i sama formulacija kojom se rad, politika itd. definišu kao „nužna ali ne i dovoljna sredstva” za oslobađanje žene je možda neodgovarajuća, utoliko što se pomenuta sredstva, više nego kao sukcesivne faze jednog dugotrajnog kretanja, pokazuju kao pre-

¹⁹ J. Bernard pruža pažljivu analizu valjanosti pojma seksizma (više nego pojmova predrasude i ugnjetavanja) da bi se razumeo položaj žene na različitim nivoima i u različitim dimenzijama. Upor. Bernard (1971): „Kao i rasizam, i seksizam je bio nesvesno, ili indiskutabilno, neanalizirano i u pitanje nedovedeno prihvatanje verovanja da je svet onakav kakvim se ukazuje muškarcima, jedini svet, da su vrednosti koje su muškarci razradili jedine vrednosti, da je način na koji se seks ukazivao muškarcima, jedini način na koji se može bilo kome ukazati, da je ono što muškarci misle o ženama jedini način mišljenja o ženama”, str. 37.

lazi, možda istorijski nužni, da bi se razumele seksualne i patrijarhalne strukture društva, da bi se razradili ciljevi i sredstva promene, da bi se svaki put s obnovljenom svešću vraćalo porodici kao eksplikativnom i paradigmatičnom mestu, uprkos svim njenim kameleonskim preobražajima.

Kasnije ćemo ponovno razmatrati u kojoj meri svest o navedenim problemima menja ili može menjati činjenično stanje. Vratimo se načas analiziranju porodice kao jedinice odlučivanja i organizacije preživljavanja i zadovoljavanja potreba njenih članova, onakvih kakvi bivaju društveno priznati i kako se izražavaju unutar društvenih i porodičnih odnosa moći (i stoga u okviru ne samo klasne već i polne i starosne pripadnosti).

Jedan teorijski i analitički prilaz razvijen nedavno unutar ekonomske teorije, i polazeći od nje, izgleda da potkrepljuje hipotezu o racionalnosti porodične organizacije kao mehanizma kojim se odgovara na individualne potrebe u datom društveno-ekonomskom kontekstu. Taj prilaz pruža teoriju o onom prilagodljivom a istovremeno aktivnom porodičnom ponašanju koje su opisali upravo istoričari. Njime se teži da se na porodično ponašanje primene one iste analitičke kategorije koje se koriste za tržište, polazeći od analize tržišta rada posmatranog s gledišta polnih razlika, razlika u zanimanju i u nadnicama.

Ta nova *home economics*, definisana polazeći od teorije o ljudskom kapitalu i alokaciji vremena,²⁰ shvaćenog kao (retki) resurs, primenjujući model analize troškova i dobitaka, teži da porodično ponašanje — a naročito njegovu podelu rada i *timing* (različiti za različite kategorije porodice) — interpretira kao bitno racionalno ponašanje koje smeru maksimalizovanju dobitaka i smanjenju troškova. Osnovne premise te *home economics* su, u stvari, sledeće: 1) resursi kojima jedna porodica raspolaže podrazumevaju i ljudske potencijale i ograničenost ljudskog vremena, koje stoga može da se shvati bilo kao predmet investiranja bilo kao kapital podložan akumulisanju; 2) pojedinci su racionalni i nastoje da maksimalizuju svoje blagostanje, raspolažući adekvatnim i dovoljnim informacijama i alternativama; 3) porodične odluke čine integrisani i homogeni *pattern*: od odluke s kim se venčati, preko odluke koliko dece imati, do odluke šta kupiti.²¹

²⁰ Upor. Recker (1965); Ghez, Becker (1975); Shultz (a cura di) (1973).

²¹ Kritičko izlaganje o *home economics* vid. u Sawhill (1977); Kane (1978), str. 652—665.

U svetlu ovih uvida, porodična odluka da se odraslim muškarcu dodeli zadatak da obezbedi *status* i održavanje porodice, a odrasloj ženi pak — s obzirom na stope zaposlenosti i nadnice koje se obično nude ženama — obavezu da se brine o deci koja se shvataju kao ljudski kapital u formiranju (a ne samo kao potrošna dobra) i o kućnim poslovima kao sredstvu za povećanje dohotka muža, čini se kao jedino racionalno i ekonomski prihvatljivo rešenje. Taj *pattern* može biti delimično modifikovan u slučaju kada veća naobrazba i profesionalne šanse žene obezbeđuju veću vrednost njenom vremenu, i otuda postavljaju kao moguću alternativu isključivom vođenju brige o kući i deci njeno učestvovanje na tržištu rada (mada takvu alternativu komplikuje činjenica da veća naobrazba podrazumeva, u smislu budućeg ljudskog kapitala, i veću isplativost ako brigu o deci vode upravo takve majke). Iz postojanja ovih različitih alternativa, to jest različitih vrednovanja ženskog i dečjeg ljudskog kapitala, proizlaze i odluke koje se odnose na porodični *timing* (vreme posvećeno fertilitetu, ulascima i izlascima s tržišta rada itd.).

Iako pruža dobar opis onoga što se zbiva, ovaj prilaz ne uspeva, u stvari, da reši zadatak koji je sebi postavio, to jest da razradi eksplikativnu teoriju navedene pojave. Pretpostavljajući, naime, ono što bi trebalo da objasni, on prihvata kao date, upotrebljene na tako reći cirkularan način, čas niske nadnice žena, čas činjenicu da se upravo one, žene, brinu o porodici. Prvi fenomen, mereći cenu njihovog vremena, mogao bi objasniti zašto, kada ne postoje teški ekonomski uslovi (neodgovarajuća muževljeva primanja), ili obratno, kada su ovi uslovi izuzetno povoljni (dobra profesionalna kvalifikacija), žene radije investiraju svoje vreme u porodicu, bar u reproduktivnom periodu. Drugi fenomen, uvodeći element diskontinuiteta u obrazovanje i profesionalnu karijeru žena, objašnjava naprotiv postojanje niskih nadnica.

Kao što je primećeno povodom iste ove analize primenjene na polne razlike na tržištu rada,²² ona sve ono što se ne može podvesti pod shemu ekonomske racionalnosti prebacuje u stvari na faktore izbora i ukusa, bilo na strani tražnje (poslodavci), bilo na strani ponude (žene). Sve biva kao da su alternative već date i razjašnjene, i na nivou klasne strukture društva, i na nivou polne strukture. U potpunosti se zanemaruju elementi tradicije, predodžbi (identiteta) sadržani u određenim porodičnim ponašanjima i ekonomskom delova-

²² Osim navedenih članaka, upor. i Pisu, Jusenius (1976).

nju: neki oblici brige o kući i upravljanja potrebama bili bi duboko neekonomični i, čak, disfunkcionalni ako bi se merili samo skalom troškova i dobitaka, osim pod uslovom da tim dvema kategorijama ne obuhvatamo vrednosti i potrebe čiju bi učestalost i značaj upravo trebalo analizirati ako ne želimo da ostanemo u okvirima obične deskripcije. Na primer, ako je tačno da naglašavanje materinstva kao prioritnog identiteta za sve žene odgovara društvenoj potrebi da se preuzme briga o deci koja su postala ljudski kapital u koji treba investirati, isključivo i prioritno pridavanje tog zadatka ženama odgovara društvenim odnosima i potrebama odraslih, kao što pokazuje sama činjenica da je materinstvu pridana simbolička i kulturna vrednost upravo kada je reproduktivna aktivnost počela da opada u iskustvu i životnom ciklusu žena. Osim toga, kao što je primetila i Harevenova, ne postoji uvek podudarnost između normi *timinga* koje je uvela ukupna društvena organizacija, i raspoloživosti mogućnosti unutar društva da se prilagođava takvim normama (na primer, smanjivanje broja rađanja koje žene oslobađa da učestvuju na tržištu rada ne nailazi uvek na adekvatnu potražnju rada).²³ Ali, ovaj prilaz prenebrgava pre svega odnose moći koji počivaju u osnovi kako takozvanih izbora, tako i samih alternativa, naime odnose moći sadržane u poretku polnih identiteta i odnosa među polovima, kao i identiteta i odnosa generacijskog tipa (odrasli, mala deca, roditelji, deca).

S tog stanovišta ilustrativan je slučaj socijalističkih zemalja, koje su znatno napredovale u pogledu institucionalnih modifikacija i svesno duboko promenile *pattern* tradicionalnog ponašanja na nivou ekonomske strukture, ali nisu na isti način masovno i radikalno dirnule u logiku odnosa moći između muškaraca i žena, već su je, naprotiv, iskoristile u meri u kojoj su mogle da na porodicu (na ženu) prebace troškove reprodukcije neprihvatljive u industrijskim kapitalističkim zemljama. Kao što primećuje, na primer, Lapidus u pogledu Sovjetskog Saveza, s jedne strane je učešće žena u radu često prinudna participacija zbog niskih nadnica i ne predstavlja stvar izbora, a još manje mogućnosti redefinisanja samog rada na osnovu individualnih potreba. S druge pak strane, tip industrijalizacije koji je razvijen u toj zemlji nametnuo je teško breme pojedinačnim

²³ Ovo važi i za druge kategorije ljudi, na primer, za mlade: definišu se *kao takvi* i ukoliko se obrazuju za neki posao, a kada se obrazuju, posao ne nalaze.

porodicama: „U nastojanju da uštedi na urbanizaciji i ograniči investicije u potrošna dobra i usluge, sovjetska industrijalizacija iziskivala je od porodica da obavljaju i one funkcije koje u drugim zemljama, na sličnom nivou razvoja, vrši samo tržište. Taj dodatni teret teško pada na leđa žena.”²⁴ Država može iskorišćavati porodicu, pored njenih manjih i većih disfunkcionalnosti, upravo zato što porodica predstavlja strukturu odnosa moći, pa se može očekivati da žena na se natovari dvostruki rad — ako ne više u zamenu za izdržavanje ili pak *status*, a ono u zamenu za priznanje da je i dalje žena iako je ušla u logiku i svet muških prioriteta učestvujući na tržištu rada i (marginalno) u politici.

Objasniću ovaj stav. Naime, u situaciji kao što je sovjetska ili istočnonemačka, ali i sve rasprostranjenijoj u onome što Balbijeva definiše kao prelazni sloj u zapadnim zemljama, gde je učešće žena u radu, na više ili manje diskontinuiran način, ne samo omogućeno već se i neposredno podstiče, ova participacija se ipak odvija a da se ne menja organizacija i sistem prioriteta u tim sredinama, koji su se razvili na osnovu muškog modela participacije (s porodicom i ženom za leđima). Propis da se ima porodica, koji je tako teško eksplicitan u narodnim demokratijama, dobro izražava ovu situaciju koja predstavlja bilo modalitet društvene kontrole — svako treba da brine o blagostanju svojih najbližih — bilo izvor, ako ne konsenzusa, a ono prihvatanja [sistema — *prim. prev.*]: svima je garantovano pribežište u koje se mogu vratiti, svima je garantovan neko ko se za njih brine. Ali taj neko je upravo žena, čije se prihvatanje zadatka da porodica funkcioniše nesumnjivo zasniva na održavanju sopstvene društvene podređenosti, ali počiva na „ženskim” i materinskim vrednostima privrženosti, vođenja brige o potrebama pojedinca. Reč je o vrednostima koje su negirane unutar ekonomske i političke organizacije, ali su upravo zato neophodne za individualno preživljavanje i smeštene su sve u porodicu, odnosno ženu. Ona može, prividno, odbiti da brigu o njima preuzme na sebe, ali prestajući da bude ono što jeste, odričući se sopstvenih vrednosti zajedno sa sopstvenom podređenošću: poričući da prizna potrebe i specifičnosti pojedinaca u činu kojim se sama poriče kao neko ko je na njihovom raspolaganju.

Upravo ovaj dvostruki identitet, više nego dve uloge ili udvostručeni rad, naime dilema emancipacije, ne otkriva se samo kao nepostojeće u samim terminima jed-

²⁴ Lapidus (1976), str. 135.

nakosti (žene koje učestvuju na tržištu rada nemaju porodicu koja za njih brine, već porodicu o kojoj one treba da brinu, i zato su kažnjene), već se otkriva i u svojoj nemogućnosti da se izjednači s javnim muškim modelom — nemogućnosti zato što se zasniva na potisnutoj ženskosti. Drugim rečima, duboki koreni funkcionalnosti odnosa porodica-društvo (želimo li da ga tako nazovemo) koji, osim svoje nejednoznačnosti, objašnjavaju i nejednoznačnost koja se katkad javlja kao prioritet porodičnih procesa i struktura u odlučivanju o pravcu društvenih procesa, počiva u odnosima među polovima kao odnosima moći koji ipak izražavaju individualne i kolektivne potrebe i vrednosti, a čije ih poreklo i istorijsko-društveno formiranje ne čini manje stvarnim ili manje odlučujućim u stvaranju identiteta pojedinaca i grupa.

Jasno je da nije reč o afirmisanju prioriteta ili, još više, isključivosti odnosa među polovima kao ključa za objašnjenje istorijskog razvoja, već o tome da se ova dimenzija — suviše bučno cenzurisana da, sama po sebi, ne bi mogla predstavljati teorijski a ne samo politički problem — postavi u središte razmišljanja ne samo o porodičnoj organizaciji i istoriji porodice, već i o samoj društvenoj istoriji i organizaciji — dakle, kao kritičko pitanje unutar teorija, a ne kao dodatni element, gotovo kao analitička osobenost.

Ovo je sasvim sveža i nova tekovina pokreta žena i njegovih analiza, koja omogućuje da se i na drukčiji način sagledaju otpori žena emancipaciji²⁵. Ovi otpori, u meri u kojoj ne uspevaju da postanu kritika dubokih odnosa moći u porodici, te stoga ne postavljaju kao eksplicitan i aktivan projekt menjanje i redefinisane pomenutih odnosa, zadržavaju žene u njihovom drugosvetu, onakvom kakav je definisan podelom rada i nemoćnom moći služavke-gazdarice koja razobličuje i izruguje se moći, ne priznavajući joj legitimnost, doprinoseći njenom opstajanju čak i svojim prisustvom, delatnošću i izrugivanjem.

Pa ipak, unutar modifikacija porodičnog životnog ciklusa, njenog *timinga* posebno s obizrom na žensku ulogu, postoje — kao što smo naglasili — elementi koji, mada nisu radikalno izmenili odnose moći i uloga, izražavaju ipak određeni potencijal otpora i redefinisanja. Ako i nisu uvek svesni, oni ipak mogu dati rezultate u jednom dužem periodu, vodeći računa da je njihova vidljivost u masovnim razmerama relativno skorijeg da-

²⁵ S ovog stanovišta je zanimljiva analiza Prokopove (1977).

tuma i, obratno, da su, kao što smo već pokazali, promene na planu porodičnog ponašanja, odnosa muškarac—žena (kao i odnosa odrasli—dete) veoma spore.

Na stranicama koje slede istaći ćemo neke od pomenutih elemenata koji su prisutni u raspravama o pojedinim nacionalnim situacijama predstavljenim u ovoj knjizi, ali ponajviše sagledanim u eksplicitnoj dimenziji funkcionalnosti ukupne društvene organizacije, mada bi se mogli posmatrati i kao uslovi novih individualnih i kolektivnih identiteta.

Preobražaji porodice i oblici svesti

a) *Porodični timing i socijalizacija u porodici.* — Rekli smo da jedan precizniji i kontrolisaniji *timing* pojedinih faza životnog ciklusa predstavlja, možda, najspecifičniju karakteristiku porodičnog i individualnog zbivanja u razvijenim industrijskim društvima, a njegove posledice ogledaju se u brojanom i vremenskom opadanju rađanja i smanjenju ulazaka i izlazaka radne snage prema polu i starosti. Iz rasprava sadržanih u ovoj knjizi nedvosmisleno proizlazi da je *timing* tesno povezan s organizacijom tržišta rada, s modalitetima raspodele javnih i privatnih resursa, s odnosima moći u društvu u celini, u toj meri da se može govoriti o društvenim obavezama i objektivnim propisima koji se odnose na rokove i osnovne identitete u toku životnog ciklusa.

Upravo taj strog i u izvesnoj meri krut rokovnik, sa svojim rezovima na nivou ličnog identiteta i porodičnih prioriteta, ostvaruje procese socijalizacije svih članova porodice koji su ne samo suštinski drukčiji od onih karakterističnih čak i za sasvim nedavnu prošlost, već u izvesnoj meri i protivrečni sistemu prioriteta i društvenih propisa koji počivaju u njegovoj osnovi. Pogledajmo detaljnije neke od elemenata ovog novog procesa.

Postojanje preciznih i jasno odvojenih faza u porodičnom ciklusu — biti bez dece, s malom decom, s odraslom decom — nameće precizne nadležnosti iz raspodele uloga unutar bračnog para, ali istovremeno samom bračnom paru nudi mogućnost i potrebu stalnih redefinisanja: muškarac i žena prolaze kroz stalna redefinisanja svog odnosa (sistema prioriteta koji je u njemu sadržan), što predstavlja i redefinisanje njihovog (recipročnog) identiteta. Rez koji smo istakli je i rez unutar jednog sistema simboličke komunikacije: muškarac i

žena se u smenjivanju tih rezova uzajamno doživljavaju i definišu kao različiti, ne samo kao suprug i supruga, već i kao muškarac i žena. Drugim rečima, muški a naročito ženski identitet (pošto žena danas prolazi kroz veće rezove) više se ne doživljavaju kao jednoznačni u ličnom i bračnom iskustvu. Ako to još ne podrazumeva radikalno preispitivanje odnosa muškarac—žena kao odnosa moći, ili pak kao odnosa koji je uvek zrcalan, ipak čini njegovu pretpostavku, koju ne bi trebalo potceniti. Naročito kod mlađih bračnih parova, žene u prvoj fazi bračnog odnosa i, uopšte, u zajedničkim iskustvima u školi i na radu, doživljene i željene kao drugarice, teže prihvataju da u narednim fazama postanu nešto sasvim drugo, zrcalan. Sâm muškarac im postavlja protivrečne zahteve, očekujući dakako *maternage*, brigu, jačanje sopstvenog ja, ali i ravnopravnu razmenu.²⁶ S ove tačke gledanja, iskustva zajedničkog življenja van porodice (nelegalizovana zajednička življenja, komune i slično), mada su u manjini i bremenita svim svojim ograničenjima, zanimljiva su kao pokušaji da se prevaziđu tradicionalni modaliteti bračnog odnosa, kao odnosa isključivosti i moći. Ova iskustva, koja se ponavljaju u istoriji Zapada, svedoče o jednoj fazi istraživanja čiji ishod nije poveren isključivo materijalnim uslovima, već i stepenu svesti i razvijanju vrednosti i značenja koja umeju da pokrenu na kolektivnom nivou.

Čak i deca — u meri u kojoj je model porodičnog ciklusa, opisan u raspravama u ovoj knjizi, valjan — više ne doživljavaju svoju majku jednoznačno kao isključivo majku u toku celog perioda njihovog boravka u porodici, već je moraju, na više ili manje konfliktan način, doživeti i kao dvostruko pripadanje, kao dvostruki (ili višestruki) identitet. Ako se ovo nesumnjivo zbiva unutar odnosâ muškarac—žena koji još nisu radikalno i svesno redefinisani, i čak u mnogom pogledu (naročito na Zapadu i u klasama koje su ekonomski najneprivilegovanije) kao produžetak odgovarajućih zadataka koji proizlaze iz uloge, ova deca će ipak neizbežno, mada ne i na konfliktan način, doživeti kako sopstveno stanje dece, tako i stanje majke (žene), pa čak i stanje oca na različit način nego prethodna generacija (mada u nekim aspektima slično kao preindustrijske generacije). To je još očiglednije u situacijama kao što su sovjetska, isto-

²⁶ U jednom zanimljivom radu P. P. Donati pokazuje kako u novom italijanskom porodičnom pravu često postoje podsticaji prema različitim modelima porodice, a da se ne vrši neki odlučan izbor. Upor. Donati (1976).

čnonemačka ili kineska, koje — mada na različite načine — naglašavaju i vrednost—nužnost jednakosti, i vrednost—nužnost učešća žena u radu van domaćinstva, kao i, napokon, primat učešća žena u životu i kolektivnim vrednostima u odnosu na privatno-porodične vrednosti i identitet. Mada upravo u navedenim zemljama masovno prisustvo kolektiva, njegove kontrolišuće moći u individualnom životu, uz dugotrajno odsustvo bilo kakvog konfora u privatnoj sferi, može da podstakne — uz ekspanziju tržišta potrošnih dobara i raspoloživost stanova — da se upravo u porodici potraže pribežište i alternativni identiteti. Imajući u vidu procese socijalizacije i formiranja identiteta koji su pokrenuti pre najmanje dve generacije, ipak je manje verovatno da se takva potraga može zbiti u pukim terminima „povratka” ili „ponovnog zadobijanja”, kao što pojednostavljajuće teže da ovu pojavu protumače zapadnjački posmatrači.

Čak i pojava sve većeg broja razvoda, koja u svim ovde prikazanim zemljama postoji već više od jedne generacije, iako se dakako ne može prihvatiti kao pokazatelj krize porodične ustanove, ipak — pored toga što predstavlja redefinisanje očekivanja na planu odnosa bračnog para — pokreće, u stvari, procese redefinisanja materinstva i očinstva, odnosa između braće i sestara, starajući i sasvim nove strukture zajedničkog stanovanja i porodičnih odnosa: porodice sa samo jednim roditeljem²⁷ ili, obratno, porodice koje je neko nazvao proširenim porodicama novog tipa, u kojima se braća i sestre, deca različitih roditelja, uče da žive zajednički i s više roditelja. Reč je o zajedničkim stanovanjima koja, dakako, nisu uvek laka, ali koja ipak ne mogu a da ne raskinu jednoznačnost porodične veze. Ovo se najčešće zbiva u znaku patnje, koja je ponekad vrlo ozbiljna, što zavisi u velikoj meri od činjenice da, kako na simboličkom planu tako i na planu društvene organizacije, „jedinstvena” porodica i dalje ostaje jedini model prihvaćen kao valjan (pomislimo samo na teškoće školske birokratije da prihvati novog muža, ili — još gore — majčinog novog prijatelja kao punopravnog oca u različitim organima upravljanja). Zbog veze ljubav—sigurnost—posedovanje—isključivost, koja je ukorenjena u procesima socijalizacije i formiranja ličnosti već više gene-

²⁷ Najčešće je to majka. U svim razvijenim industrijskim zemljama u porastu su porodični nukleusi sa ženom kao glavom porodice. S obzirom na tip organizacije tržišta rada koji smo opisali, pomenute porodice izložene su najvećim opasnostima da padnu u siromaštvo.

racija²⁸, razvod i rastavljanje ostaju još simboličke rane koje se leče teže od smrti, jer ih je teže opravdati.

Čak i manje upadljive dimenzije porodične organizacije — kao što je, na primer, veće uključivanje muža-oca u rad u kući, što se, izgleda, događa kod mlađih, školovanih bračnih parova, srednjih slojeva stanovništva u zemljama zrelog kapitalizma — mogu se različito tumačiti, zavisno od nivoa i sposobnosti kulturne i simboličke elaboracije tog novog iskustva od strane muškaraca i žena. U raspravama sadržanim u ovoj knjizi, a naročito u raspravama o Engleskoj (ali isto važi i za Sjedinjene Države) i obema nemačkim državama, pokazuje se na koji način učešće žena-supruga-majki na poslu van kuće prevodi u dupliranje uloga odraslih žena, čemu bi valjalo dodati tendencijsko delimično udvostručenje uloga odraslih muškaraca, što ima za posledicu veću funkcionalnost porodice i pojedinaca u odnosu na tipičnu društvenu organizaciju *welfare state*. U stvari, rezultati istraživanja, pa i oni koji su korišćeni u ovim člancima, pokazuju koliko smo još daleko od ravnopravnog udvostručavanja uloga, to jest jednakog za muškarce i žene,²⁹ i to ne zato što bi uravnoteženo udvostručavanje bilo funkcionalnije po sebi, već stoga što bi stvarno udvostručavanje uloge (dakle, ne povremene usluge) odraslog muškarca oduzelo muškarcima garantiju za njihovu neodgovornost u odnosu na svakodnevne potrebe (dece, staraca, bolesnika i ostalih), naime, u odnosu na raspodeljivanje resursa i davanja koja se ne izražavaju samo u prihodu i prestižu. I muškarci mogu da peru sudove i stavljaju decu u krevet, pod uslovom da ne bude povređen princip u skladu s kojim upravo oni, čak i unutar klasne strukture, uspostavljaju modalitete i kriterijume svog identiteta — što može podrazumevati i veće uključivanje u porodicu, ali kao izbor a ne kao sudbinu (a činjenica je da je to za ženu sudbina koja garantuje izbor, čak kad je ovaj reverzibilan). S druge strane, međutim, ukoliko takvo udvostručavanje uloga teži da postane ravnomerno — kao što izgleda sugerišu, više na interpretativnom nivou nego na osnovu empirijskih podataka, teoretičari simetrične porodice i porodice s dvo-

²⁸ Ali savršeno moderna u svom povezivanju sigurnosti s posedovanjem prava na ljubav. Dvostruki moral pokazuje kako, naročito u prošlosti, ova veza nije postojala prema mužu i ocu.

²⁹ Italijanska istraživanja — iako još neobjavljena — pokazuju kako je u našoj zemlji udaljenost od takvog modela još veća, mada potvrđuju da se nešto veće uključivanje muža javlja u mlađim i školovanim starijim grupama.

strukom karijerom — utoliko bi ono moglo predstavljati ne samo proces „racionalnog” prilagođavanja zahtevima društvene organizacije i opasnost od potonje privatizacije i depolitizacije pojedinaca (što su svakako realni elementi i opasnosti), već i početak revizije porodičnih i društvenih uloga koje podržavaju takvu organizaciju.

Činjenica da je u Sovjetskom Savezu učešće muškaraca još manje i da nailazi na veće otpore na individualnom planu nego u Engleskoj ili SAD (mada podaci dobijeni istraživanjem nisu uvek uporedivi, bili bi potrebni odvojeni podaci po starosti i školskoj spremi), iako je paradoksalno obrnuta situacija u pogledu rasprostranjenosti i uvažavanja ženskog rada van kuće — ova činjenica dobro pokazuje kako nije reč naprosto o prilagođavanju porodične organizacije potrebama društvene organizacije, već i o svesnim procesima redefinisavanja uloga. Ovi procesi, sa svoje strane, verovatno ne zavise toliko od činjenice što na Zapadu ima mogućnosti i što postoji rasprava o specifičnoj temi položaja žene i njenoj porodičnoj ulozi (činjenica koju ćemo objasniti kada na nju dođe red), već zavise i od različitog mesta koje uloga žene i, uopšte, ustanova i iskustvo porodice, imaju u sovjetskom iskustvu u odnosu na iskustvo Zapada. Nedovoljno teorijsko i vrednosno naglašavanje privatne dimenzije u sovjetskoj ideologiji (još manje nego u istočnonemačkoj, bar kao što izgleda na osnovu analiza prikupljenih u ovoj knjizi) omogućilo je da problemi porodice budu ne samo prepušteni privatno-individualnim rešenjima, već i da se vide kao prolazni, osuđeni da postepeno iščezavaju i zato nedostojni i praktičnih rešenja i teorijskih analiza i simboličke elaboracije. Model „socijalističke porodice”, koji sada ideološki izlazi na površinu, ne obazire se na materijalnu dimenziju porodičnog života i čak se u izvesnoj meri rađa na njenoj (posve ideološkoj) negaciji. Zato je teško nametnuti raspravu i revandikaciju, a još teže poći od porodice da bi se izvan ideologije, analizirao i teorijski i politički kritikovao odnos muškarac—žena i muški i ženski interiorizovani i društveno priznati identiteti. To je moguće i neposredno uočljivo kao nužno — mada nije lako — na Zapadu, gde je upravo porodična uloga žene priznata i cenjena, kao što je slučaj i uopšte s porodicom, čak i na organizacionom planu. Zapadnjački *welfare state* osniva se, u stvari, na porodici ne slučajno i privremeno (čak ne ni na ideološkom nivou), već na programski način. Zato, ne samo što revizija uloga polova ne može

a da ne počne neposredno od porodičnih uloga, već se revizija ovih poslednjih smatra potencijalno prevratničkom.

Slična rasprava mogla bi se možda povesti i o vanporodičnoj socijalizaciji dece, i to ne samo o školskoj socijalizaciji (učenje specifičnih tehnika i znanja) u užem smislu. Naime, i u ovom slučaju reč je o pojavi koja se pri sadašnjem stanju stvari ispoljava kao eksproprijacija vaspitnog primata porodice; mada ne postaje kolektivno preuzimanje odgovornosti prema deci,³⁰ ona ipak dovodi do iskustava i odnosa koji se, iako u društvenoj apstrakciji i dečjoj getizaciji, ne mogu *tout court* izjednačiti s porodičnim iskustvom. Dakako, susret s ostalim iskustvima (porodičnim i društvenim) u školi, kao što je odnos s drugim značajnim odraslim licima, još ne postaje — izuzev u marginalnim sektorima — kulturno osmišljeno delovanje, razrađeno u ličnim i kolektivnim terminima. Afektivni i vrednosni primat — pored onog koji se tiče odgovornosti — ostavlja se porodičnoj pripadnosti svakog pojedinca. Međutim, to ne može a da ne ostavi traga na formiranje pojedinaca. Modalitet i kvalitet kulturne i simboličke razrade tog iskustva na kolektivnom planu (od strane raznih društvenih subjekata) odlučice o njegovoj težini i značaju. Kad je reč o ovom problemu, sovjetski model izgleda istovremeno i najbogatiji sugestijama i najproblematičniji: ideološki primat kolektivnog iskustva, nakalemljen na jednu kulturu čiji su koreni još bili uronjeni u poljoprivrednu i seosku zajednicu, izgleda da pogoduje³¹ jednom modalitetu međugeneracijskih odnosa koji su manje privatistički i isključivi čak i na afektivnom planu. Ipak, izgleda da je upravo zato jedini modalitet moguće opozicije političkom rukovođenju i njegovim vrednostima, u stvari, zatvaranje u privatno. Neizvesno je, međutim, da li je baš reč o privatno-porodičnom ili o solidarnosti opozicionih grupa, kao što, čini se, sugerišu međusobno različiti fenomeni kao što su popularnost crkve, mreže za pomoć intelektualcima i Jevrejima, tajne škole, „devijantne” grupe mladih (svi ovi fenomeni prisutni su i u drugim zemljama narodne demokratije).

b) *Diskontinuitet kao iskustvo i kao struktura novog ženskog identiteta*. Fenomeni koje smo dosad opisali mogu se tumačiti ne samo po ključu socijalizacije u skladu s različitim porodičnim modelima i ulogama, već i kao modaliteti procesa formiranja polnog identi-

³⁰ O ovome sam pisala opširnije (1979. a).

³¹ Upor. Bronfenbrenner (1972).

teta.³² Razmotrimo li, naime, napose ženski identitet (ako je on presudan za porodičnu organizaciju), moraćemo konstatovati da je u toku poslednjih stotinu godina pretrpeo duboke, mada ne i radikalne, preobražaje u pogledu specifičnih sadržaja kojima je definisan. U relativno kratkom vremenskom rasponu, koji obuhvata dve ili najviše tri generacije, žene iz prelaznih, gradskih slojeva zapadnih zemalja morale su se najpre definisati samo kao supruge-majke-domačice, nalazeći u toj konstelaciji porodičnih uloga profesionalnost koja je drugde bila negirana³³ i preciznu društvenu legitimnost, da bi kasnije odbacile jednaznočnost same ove definicije. Na prelazu vekova, u doba krupnih ekonomskih i političkih preobražaja, stvoriti porodicu i kuću odgovaralo je, naime, jednoj društvenoj i individualnoj potrebi, čak i u terminima konfora i sigurnosti.

Takva definicija je, očigledno, primljena na različite načine u raznim društvenim klasama, odnosno s drukčijom ravnotežom različitih porodičnih uloga žene. U manje imućnim slojevima žena je pretežno imala ulogu domačice, dok se biti žena u imućnijim slojevima moglo ispoljiti kao dvostruka negacija — negacija rada u domaćinstvu i rada van domaćinstva, koji je u celosti ili delimično bio prepušten ženama iz podređenih klasa. U imućnijim porodicama žena je imala uglednije i zahvalnije poslove vaspitanja dece i organizacije kućnog života i porodičnih odnosa. Reč je o dvama licima porodične profesionalnosti žene, koja su dobrim delom bila razdvojena u osobama i stvarnom stanju, mada ideološki sjedinjena, a tek su nedavno objedinjena u istim ličnostima, u istim ženama ispoljavajući svu svoju protivrečnost: očigledno opadanje ponude kućnih pomoćnica počev od poznog posleratnog perioda (i povećana cena njihovih usluga) nametnulo je mnogim ženama iz srednjih slojeva obavezu da se prihvate onih domaćih poslova koje su njihove majke prenosile na druge. Rasprostranjenost električnih aparata za domaćinstvo, predstavljalo je motivaciju da se u kuću vrate i oni poslovi

³² Naročito u literaturi na engleskom jeziku već se pravi razlika između pola i roda, u tom smislu što je pol biološka činjenica, dok je rod, ma koliko zasnovan na biologiji, socio-kulturno-psihološka činjenica. S tog stanovišta bilo bi pravilnije govoriti o identitetu roda (*gender identity*), mada ovaj termin ne koristimo, jer ne pripada ni govornom ni naučnom italijanskom jeziku.

³³ Misli se na celokupan pokret za kućnu ekonomiju koji se u Evropi i SAD razvijao dvadesetih i tridesetih godina, a čiji je odjek u Italiji bilo osnivanje škola za vođenje domaćinstva pod fašizmom.

koji su se ranije obavljali drugde (na primer, pranje rublja) i da se dodele ženi u kući (supruzi). Zato se definicija domaćice proširuje čak i na žene iz imućnijih slojeva, što ih u izvesnoj meri društveno diskvalifikuje, dok dostupnost kućnih aparata („oslobađanje” od rada van domaćinstva, ekonomska mogućnost da pristupe tržištu potrošnih dobara za domaćinstvo) drukčije kvalifikuje one žene koje su već ranije bile prinuđene da svoju porodičnu ulogu definišu pre svega kao posao u domaćinstvu.

Uporedo s tim, međutim, čak i porodična briga o deci postaje visoko profesionalizovana delatnost, u tom smislu što ima društveno definisane *standarde* prikladnosti i uspešnosti. Ali, takva profesionalizacija materinstva, koja zahvata sve društvene slojeve, u suprotnosti je i s radnim obavezama u domaćinstvu i s opadanjem broja dece. Ako je tačno, kao što sugeriše Mitchell, da je socijalizacija dece, s obzirom na vreme i intenzitet koji iziskuje, zamenila brojnu prokreaciju, upravo u meri u kojoj je došlo do koncentracije vremena posvećenog samoj prokreaciji, ni sâm zadatak socijalizacije ne može se postaviti i sagledati kao vreme koje se beskrajno produžuje, tako da ispuni ceo život. Stvaran, pa čak i samo željen povratak radu žena-majki posle reproduktivne faze, može se smatrati kao odgovor na porodičnu potrebu i traženje novog, ne samo materinsko-porodičnog identiteta, zatim, kao odbijanje postepenog svođenja sopstvene delatnosti u porodici na puke domaće poslove sve dok dečji uzrast više ne opravdava stalno angažovanje [žene] i ne razbije jedinstvo rada i komunikativne interakcije, koja je ipak sadržana u brizi o maloj deci. Vođenje domaćinstva, prihvaćeno (ili nametnuto) kao neizbežna komponenta materinstva, više se ne prima kao isključivo kada materinstvo gubi svoja obeležja punoće čak i na nivou odnosa i na simboličkom nivou. Same nove dimenzije majčinske i domaćinske profesionalnosti — koje su definisane kao njeni birokratski zadaci — primorale su ženu da se suoči s ukupnom društvenom organizacijom, s njenim pravilima i sistemima prioriteta, s njenim institucijama, što su sve dimenzije koje se lako nipodaštavaju i izbegavaju sve dok se majčinska i porodična uloga odvijala jedino unutar kuće.

Ovaj dvostruki proces ponovnog sastavljanja različitih fragmenata ženskog porodičnog identiteta i ponovnog definisanja i proširenja njegovih sadržaja vodio je, u današnjoj generaciji žena zapadnih zemalja, razradi

jednog modela ženskog identiteta koji se doživljava i ostvaruje ne više u kontinuitetu i jednoznačnosti, već u diskontinuitetu, u jednom *timingu* upravo toliko krutom u rokovima, koliko i diskontinuiranom u prioritetima koji ga katkad odlikuju. Model ženske jednoznačnosti, to jest isključivosti njene porodične obaveze koja ipak na različit način opada tokom života i čija domaćinska dimenzija izgleda predstavlja konstantu, manje je međutim nagrađen čak i na simboličkom nivou, u terminima kulturne vrednosti i „snažne” komponente identiteta. Pošto prevaziđe fazu u kojoj ima malu decu, žena koja je samo domaćica više ne nailazi na isto društveno priznanje na koje je imala prava samo jednu generaciju ranije (i za koje je bila vaspitana). Suprotstavlja joj se, u stvari, model žene-supruge-domaćice-radnice-društveno aktivne osobe koja, pored toga što upotpunjava porodični dohodak, ne „traći” uzalud vreme u kući, uspostavlja racionalnu organizaciju rada u domaćinstvu i „ostvaruje se” radeći van kuće i učestvujući u društvenom i političkom životu.

Jasno je da ovaj model, iako nosi opterećenje dvostrukog ili trostrukog posla, odgovara iskustvima i tipu profesionalnosti u porodicâ i ženâ koje pripadaju nekim delovima višeg srednjeg sloja, zapostavljajući njegove loše strane i nepomirljivost na koju nailazi u, znatno brojnijim, drugim tipovima porodica i žena koje trpe svu njegovu prinudnost i težinu, da bi u mnogo manjoj, ako ne i ništavnoj meri, dobijale nadoknadu u individualnom i društvenom uvažavanju. Čak i modeli porodice s dvostrukim karijerama razrađeni su polazeći od iskustava ovog srednjeg društvenog sloja, i to u njegovim najprivilegovanijim delovima u pogledu školske spreme i tipova profesije, ako već ne i dohotka.

Jasno je takođe i da su troškovi ovog diskontinuiteta, materijalni a ne samo psihološki, u celini svaljeni na ženu, kako na porodičnom tako i na profesionalnom nivou (gde je nagrađen muški model kontinuiteta, shvaćen kao jednoznačnost posla i interesa). Očigledni su i rizici takvih udvostručavanja, na koje smo već ukazali, jer ona ostavljaju malo mesta izvan dvostrukog prisustva, na radu i u porodici, za druga prisustva, druge moguće dimenzije identiteta.

Ne treba ipak potceniti element refleksije, kritičke distance koju omogućuje upravo udvostručavanje uloga i diskontinuitet. Kao što proizlazi i iz podataka dobijenih istraživanjem, čak i privremeno pristajanje uz druge sisteme prioriteta, čak i delimično prihvatanje iden-

titeta koji nije čisto porodični — a to je upravo omogućeno većem broju žena učešćem u radu van domaćinstva, van kuće i u kolektivnim sredinama,³⁴ mada nije isključeno da isto iskustvo može pružiti i učešće u političkom i društvenom životu, — omogućuje ženama ne samo i ne toliko da bolje organizuju rad u domaćinstvu koji je po prirodi rascepan i ne podleže programiranju, već i da bolje odrede različite nivoe i dimenzije samih porodičnih odnosa: napor da se celina održi na okupu prati istovremeno i opažanje složenosti celine, što je mogući element analize prioriteta i implicitnih normi koje njime upravljaju. Zato žene mogu zahtevati veće učešće muža u radu u porodici i postaviti čak problem izbora između različitih tipova porodične delatnosti. Apsolutno odbijanje sovjetskih žena da, u kulturnom i simboličkom pogledu, vrednuju rad u domaćinstvu — koji se opaža kao odvojen od porodičnih i afektivnih odnosa, a otuda i od seksualnog identiteta koji se definiše u ovim odnosima, iako u priznavanju i prinudnosti njegove materijalne nužnosti — pokazuje koliko može biti dubok učinak ovog elementa kritike, mada još nedovoljan da bi promenio stvarnu raspodelu porodičnih obaveza i odgovornosti između muškaraca i žena. S druge strane, uvažavanje područja privatnih i individualnih odnosa i aktivnosti, koje se izražava i u sklonosti prema konzumizmu, kao što proizlazi iz analiza Fracassijeve (i Zaharijeve), može za žene u socijalističkim zemljama predstavljati — pre nego povratak „buržoaskom individualizmu” — sredstvo za kidanje jednodimenzionalnosti — muške — društvenog identiteta, pored toga što se njime ublažava praktična rascepanost svakodnevnog života.

Ako je ova orijentacija prema diskontinuitetu istinita, onda se od velikog značaja i potencijalno novatorskom pokazuje ne toliko težnja žena — koja je analizirana na raznim stranama³⁵ — da postave protivtežu pritisku diskontinuiteta tražeći kontinuitet u sadržajima koji se kreću između aktivnosti van domaćinstva i aktivnosti u porodici (odlučujući se, dakle, radije za poslove koji podrazumevaju sadržaje prevashodno relacionalnog tipa, povezane sa zadovoljavanjem potreba), koliko razmišljanje, koje je aktuelno među ženama i među mladima, o vrednosti samog diskontinuiteta, potraga za

³⁴ Otuda, ne kao rad kod kuće niti kao rad u porodičnom preduzeću. U pogledu Italije, upor. Bielli, Pinelli, Russo (1973); Federici (a cura di) (1976); Saraceno (1977).

³⁵ Upor. Prokop (1977).

mogućim načinom organizovanja rada i, još pre, za mogućim *timingom* ličnih istorija koje nisu linearne,³⁶ već svesno otvorene promeni, redefinisajući. U krajnjoj liniji, reč je o želji — društveno cenjenoj i nagrađenoj — da se na širem nivou stvori mogućnost iskušavanja mnogih uloga, da se formira kompleksan i fleksibilan identitet koji je, bar delimično, dugo vremena bio dostupan (muškim) imućnim i intelektualnim slojevima i čak činio njihovu distinktivnu crtu koja je bila pozitivno vrednovana.

(Chiara Saraceno, „Tempo della famiglia e discontinuita femminile”, u *Inteferenze. Lo stato, la vita familiare, la vita privata*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1979, str. 237—262)

Prevela Nada Sponza

³⁶ J. Bernard, na primer, nastoji da odredi različite strategije žena s obzirom na preplitanje porodičnih rokova i posla, ukazujući bar na osam ovih strategija koje se mogu svesti na tri opšte kategorije: prerani prekid, zakasneli prekid, odsustvo prekida. Upor. Bernard (1971), str. 179—195.

Betty Friedan

SEKSUALNI SOLIPSIZAM SIGMUNDA FREUDA

Bilo bi napola pogrešno reći da je počelo sa Sigmundom Freudom. U Americi uopšte nije počelo pre 1940-ih. Pa i onda je to bio manje početak a više sprečavanje kraja. Aktivne feministkinje, nauka i obrazovanje, pa ni demokratski duh nisu tako lako mogli da odagnaju stare predrasude — žene su životinje, manje nego ljudi, nesposobne da misle kao muškarci, rađaju se samo da bi se razmnožavale i služile muškarce. Ove predrasude su se četrdesetih godina ponovo pojavile, u frejdovskom kostimu. Ženska mistika je crpla snagu iz Freudove misli; naime, od Freuda je potekla ona ideja koja je navela žene — a i one koji su ih izučavali — da pogrešno protumače frustracije svojih majki, mržnju i nesposobnost svojih očeva, braće i muževa, kao i svoje sopstvene emocije i moguće životne izbore.

Savremenoj ženi je mnogo teže da dovede u sumnju novu mistiku nego stare predrasude, delimično zato što ovu mistiku šire upravo nosioci obrazovanja i društvenih nauka koji bi trebalo da budu glavni neprijatelji predrasude, a delimično zato što je frejdovska misao po svojoj prirodi apsolutno otporna na preispitivanje. Kako može obrazovana Amerikanka, koja sama nije analitičar, da se usudi da dovede u sumnju neku od frejdovskih istina? Ona zna da Freudovo otkriće nesvesnog predstavlja jedan od velikih prodora u ljudskom traganju za saznanjem. Ona zna da je nauka, zasnovana na tom otkriću, pomogla mnogim muškarcima i ženama u njihovoj patnji. Naučili su je da se značenje frejdovske istine

može shvatiti samo posle dugogodišnjeg analitičkog obrazovanja. Ona možda zna i kako se ljudski um podsvesno opire toj istini. Kako se onda može drznuti da gazi po svetom tlu na koje je pristup dopušten samo analitičarima?

Niko ne može da dovede u sumnju osnovnu genijalnost Freudovih otkrića niti njegov doprinos našoj kulturi. Isto tako, ja ne dovodim u pitanje uspešnost psihoanalize, onakve kakvu danas primenjuju bilo frejdovci bilo anti-frejdovci. Ali, na osnovu svojih iskustava koje imam kao žena i na osnovu znanja koje sam stekla o drugim ženama kao reporter, ja osporavam primenu Freudove teorije ženstvenosti na današnje žene. Ja ne osporavam njenu primenu u terapiji, nego je osporavam u onom obliku u kome je ona prodrila u živote američkih žena preko popularnih časopisa i preko mišljenja i tumačenja takozvanih stručnjaka. Mislim da je veći deo Freudove teorije o ženama zastareo, da za žene u današnjoj Americi predstavlja prepreku na putu ka istini i da je značajan uzrok jednog sveopšteg problema koji je bezimen.

Ovde postoje mnogi paradoksi. Freudov koncept super-ega pomogao je ljudima da se oslobode tiranije onih „treba da“, tiranije prošlosti, tiranije koja sprečava dete da odraste. Pa ipak je frejdovska misao doprinela stvaranju jednog novog super-ega koji paralizuje obrazovane savremene američke žene — novu tiraniju „treba da“ koja žene prikiva za jednu staru sliku, sprečava izbor i rast i odriče im individualni identitet.

Naglašavajući značaj slobode od represivnog morala u cilju postizanja seksualnog zadovoljenja, frejdovska psihologija je sačinjavala jedan deo ideologije ženske emancipacije. Trajna američka slika „emancipovane žene“ je „klinka“ iz dvadesetih godina: ošišala je neugodnu kosurinu, ogolila kolena i svima prkosi svojom novostečenom slobodom da živi u garsonjeri u Grinič Viliđžu ili na čikaškom Nort Sajdu, da vozi auto, da pije, puši i uživa u seksualnim avanturama — ili da o njima priča. Pa ipak, iz razloga koji nemaju nikakve veze s životom samoga Freuda, frejdovska je misao danas postala ideološka odbrana i zaštita seksualne kontrarevolucije u Americi. Da nije bilo Freudove definicije seksualne prirode žene koja je konvencionalnu sliku ženstvenosti snabdela novim autoritetom, mislim da neko-like generacije obrazovanih i pametnih američkih žena ne bi tako lako odustale od toga da shvate ko su i šta mogu da budu.

Koncept „penis-zavist”, što ga je Freud iskovao da opiše jedan fenomen koji je primetio kod žena — to jest, kod žena iz srednje klase koje su mu bile pacijentkinje u Beču u viktorijansko doba — prihvaćen je u ovoj zemlji tokom četrdesetih godina kao bukvalno objašnjenje za sve što nije u redu s američkim ženama. Mnogi od onih koji su propovedali doktrinu o ugroženoj ženstvenosti, suprotstavljajući se tako pokretu američkih žena ka nezavisnosti i identitetu, nisu bili svesni njenog freudovskog porekla. Mnogi od onih koji su je prihvatili — i to ne malobrojni psihoanalitičari, nego brojni popularizatori, sociolozi, pedagozi, manipulatori iz ekonomske propagande, urednici nedeljnih listova, stručnjaci za decu, bračni savetnici, sveštenici, kafanski autoriteti — nisu mogli znati šta je sam Freud podrazumevao pod penis-zavišću. Treba samo znati šta je Freud opisivao kod tih viktorijanskih žena pa da se uvidi kako je pogrešno bukvalno primeniti njegovu teoriju ženstvenosti na današnje žene. Isto tako, treba samo znati zašto je Freud to tako opisivao, pa da se shvati u kojoj je meri ovaj koncept zastareo i u suprotnosti sa saznanjima koja su sastavni deo razmišljanja svakog današnjeg društvenog naučnika, ali još nisu bila poznata u Freudovo vreme.

Svi se slažu da je Freud bio izuzetno osetljiv i tačan posmatrač značajnih problema ljudske ličnosti. Ali, kada je opisivao i tumačio te probleme, on je bio zatočenik svoje sopstvene kulture. Ni dok je stvarao nov okvir za našu kulturu, nije mogao da pobegne iz okvira svoje. Čak mu ni njegov genije nije onda mogao dati saznanja o kulturnim procesima koja su danas poznata i ljudima koji nisu geniji.

Relativitet fizičara, koji je u novije vreme izmenio čitav naš pristup naučnom saznanju, određeniji je, pa je tako i lakši za razumevanje, nego relativitet društvenih naučnika. Reći da nijedan društveni naučnik ne može da se u potpunosti oslobodi zatvora svoje sopstvene kulture nije nikakva parola nego osnovni iskaz o istini. Ono što posmatra, društveni naučnik može da interpretira samo u naučnom okviru svoga doba. To važi i za najveće inovatore. I oni moraju da prevode svoja revolucionarna otkrića na jezik i u oblasti određene razvojem nauke do njihovog doba. Čak i ona otkrića koja stvaraju nove oblasti jesu relativna u odnosu na stanovište svojih autora.

Moderna istraživanja pokazuju da mnogo od onoga što je Freud smatrao biološkim, instinktivnim i nepro-

menljivim treba pripisati delovanju specifičnih kulturnih uzroka.¹ Mnogo od onoga što je Freud opisao kao karakteristično za univerzalnu ljudsku prirodu karakteristično je samo za određene evropske muškarce i žene iz srednje klase s kraja devetnaestog veka.

Na primer, Freudova teorija o seksualnom poreklu neuroze potiče iz činjenice da su mnogi pacijenti koje je on u početku posmatrao patili od histerije, a on je otkrio da je u tim slučajevima uzrok bila seksualna represija. Ortodoksni freudovci još uvek tvrde da veruju u seksualno poreklo svih neuroza, a pošto kod svojih pacijenata traže podsvesna seksualna sećanja i ono što čuju prevode u seksualne simbole, još uvek su u stanju da otkriju upravo ono za čim tragaju.

Međutim, činjenica je da su slučajevi histerije kakve je Freud posmatrao danas mnogo ređi. Očigledno je da je u Freudovo vreme kulturno licemerje nalagalo suzbijanje seksa. (Neki socijalni teoretičari čak smatraju da je nepostojanje drugih briga u umirućem austrijskom carstvu prouzrokovalo seksualne preokupacije Freudovih pacijenata.² Činjenica da je njegova kultura poricala seks je svakako usredsredila Freudov interes na njega. On je zatim razvio svoju teoriju tako što je sve faze razvoja opisao kao seksualne, a sve pojave svrstao u seksualne rubrike.

Njegov pokušaj da sve psihološke fenomene prevede u seksualne termine i da sve probleme odraslih ličnosti vidi kao posledicu seksualnih fiksacija iz detinjstva može se, jednim delom, pripisati njegovom medicinskom obrazovanju i pristupu problemima uzročnosti koji se podrazumevao u naučnoj misli njegovog vremena. On je prema pokušajima da se psihološki fenomeni ob-

¹ Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development*, New York, 1950, str. 131. i dalje: „Ne samo što je Freud naglašavao biološko više nego kulturno; on je razvio i svoju kulturnu teoriju, zasnovanu na biološkoj. Dve prepreke su stajale na putu njegovog shvatanja značaja kulturnih fenomena koje je posmatrao i beležio. On je bio isuviše obuzet razrađivanjem svojih bioloških teorija da bi mogao da pokloni dovoljno pažnje drugim aspektima podataka koje je prikupljao. Tako ga je pre svega interesovala primena njegove teorije instinkta na ljudsko društvo. Na primer, polazeći od pretpostavke o instinktu smrti, on je iznalazio objašnjenja kulturnih fenomena zasnovana na instinktu smrti. Pošto nije imao znanja koja se mogu steći izučavanjem komparativnih kultura, nije bio u stanju da vrednuje kulturne procese kao takve... Savremena istraživanja su pokazala da je mnogo od onoga za šta je Freud verovao da je biološko u stvari reakcija na određeni tip kulture, a ne osobina univerzalne ljudske prirode.”

² Richard La Piere, *The Freudian Ethic*, New York, 1959, str. 62.

jásne na psihološkoj ravni gajio onu istu odbojnost koja često karakteriše istraživače ljudskog ponašanja. Na njegovom putovanju u neistraženu zemlju podsvesti, sve ono što se moglo opisati fiziološkim rečnikom i vezati za neki anatomske organ izgledalo je umirujuće, čvršće, realnije i naučnije. Kako kaže njegov biograf Ernest Jones, on je „očajnički pokušavao da se drži bezbednosti koju pruža cerebralna anatomija”.³ U stvari, on je imao sposobnost da psihološke fenomene vidi i opiše tako živo da njegovi koncepti, bez obzira da li su im nazivi pozajmljeni iz fiziologije, filozofije ili literature — penis-zavist, ego, Edipov kompleks — izgledaju kao da poseduju konkretnu fizičku stvarnost. Kako kaže Jones, za njega su psihološke činjenice bile „isto onako stvarne i konkretne kao što su to metali za metalurga”.⁴ Ova sposobnost je postala izvor velikih zabuna kada su njegove koncepte počeli da prenose manji mislioci.

Čitava nadgradnja freudovske teorije počiva na strogo determinizmu koji karakteriše naučnu misao viktorijanskog doba. Danas je taj determinizam zamenjen jednim složenijim viđenjem uzroka i posledice, koje počiva kako na fizičkim, tako i na psihološkim procesima i fenomenima. U okviru ovog novog pristupa, bihevioralni naučnici ne moraju da pozajmljuju termine iz fiziologije da bi objasnili psihološke događaje ili da bi im podarili pseudo-stvarnost. Seksualni fenomeni nisu ni manje ni više stvarni nego što je to fenomen Shakespeareovog pisanja *Hamleta*, a ovaj se ne može zaista „objasniti” svođenjem na seksualne činioce. Čak ni samog Freuda nije moguće objasniti preko njegove determinističke, fiziološke sheme, iako njegov biograf pripisuje njegov genije, „njegovu božanstvenu strast za saznanjem”, nezasiťnoj seksualnoj radoznalosti, još pre treće godine života, u pogledu onoga što se odigravalo između oca i majke u spavaćoj sobi.⁵

Danas biolozi, društveni naučnici i sve veći broj psihoanalitičara vide potrebu ili impuls za ljudskim rastom kao jednu primarnu ljudsku potrebu, isto onako osnovnu kao što je to seks. „Oralna” i „analna” faza, koje je Freud opisivao kao faze seksualnog razvoja — dete nalazi seksualno zadovoljstvo prvo kroz usta, od majčinih grudi, a zatim kroz vršenje nužde — sada se smatraju za faze ljudskog rasta, na koje, pored seksa,

³ Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, tom I, str. 384.

⁴ *Isto*, tom II (1955), str. 432.

⁵ *Isto*, tom I, str. 7—14; tom II, str. 483.

utiču i kulturne okolnosti i roditeljski stavovi. Kada zubi rastu, usta mogu ne samo da sisaju nego i da ujedaju. Mišići i mozak isto tako rastu; dete razvija sposobnosti kontrole, vladanja i razumevanja. Kultura može da zadovolji, porekne, potisne, atrofira, izazove ili obeshrabri detetovu potrebu da raste i uči, bez obzira da li mu je pet, dvadesetpet ili pedeset godina, isto onako kao što sve to može da učini s njegovim seksualnim potrebama.

Današnji specijalisti za razvoj deteta potvrđuju Freudovu opservaciju da se problemi između majke i deteta prvo iskazuju kao problemi s ishranom a kasnije kao problemi s vršenjem nužde. Pa ipak, u Americi se u novije vreme javlja osetno smanjenje dečjih „problema s ishranom”. Da li se izmenio instinktivni razvoj deteta? Nemoguće, ako je, po definiciji, oralna faza instinktivna. Da li je kultura potisnula ishranu kao žižu za rane dečje probleme — zahvaljujući američkom nastojanju na popustljivosti u odgajanju deteta ili zahvaljujući prosto činjenici da je u našem društvu obilja hrana manje značajan razlog za majčinu brigu? Baš usled Freudovog uticaja na našu kulturu, obrazovani roditelji po pravilu izbegavaju da izazivaju sukobe s detetom oko vršenja nužde. Takvi sukobi se danas češće javljaju kada dete uči da govori ili čita.⁶

Tokom 1940-ih godina, američki društveni naučnici i psihoanalitičari su već bili počeli da reinterpreteraju freudovske koncepte u skladu sa svojom rastućom svesti o značaju kulture. Zanimljivo je, međutim, da im to nije smetalo da Freudovu teoriju ženstvenosti bukvalno primene na američke žene.

Činjenica je da su za Freuda, čak i više nego za današnje urednike časopisa s avenije Medison, žene predstavljale jednu čudnu, inferiornu, manje-nego-ljudsku vrstu. On ih je video kao detinjaste lutkice koje postoje samo kroz ljubav muškarca, da vole muškarca i da služe njegovim potrebama. To je isti onaj solipsizam zahvaljujući kome se ljudi vekovima mislili da je Sunce samo jedan blistavi predmet koji se okreće oko Zemlje. Freud je odrastao s ovim stavom kao delom svoje kulture — ne samo kulture viktorijanske Evrope nego i one jevrejske kulture u kojoj su muškarci izgovarali dnevnu molitvu: „Hvala Ti, Gospode, što me nisi stvorio kao

⁶ Bruno Bettelheim, *Love Is Not Enough: The Treatment of Emotionally Disturbed Children*, Glencoe, III, 1950, str. 7. i dalje.

ženu", a žene se molile u pokornosti: „Hvala Ti, Gospode, što si me stvorio prema volji Tvojoj”.

Freudova majka bila je lepuškasta poslušna nevesta muškarcu koji je od nje bio dva puta stariji; otac je gospodario porodicom na onaj autokratski način koji je bio tradicionalan u jevrejskim porodicama u vekovima progona, kada su očevi retko mogli da uspostave bilo kakav autoritet u spoljnjem svetu. Majka je obožavala malog Sigmuda, svog prvog sina, i verovala da je on na neki mističan način predodređen da postane veliki čovek; izgledalo je da postoji samo zato da bi udovoljila svakoj njegovoj želji. Freudova sećanja na seksualnu ljubomoru koju je osećao prema ocu, čije je želje majka takođe ispunjavala, predstavljaju osnovu za njegovu teoriju Edipovog kompleksa. Za njegovu ženu, isto kao i za njegovu majku i sestre, njegove potrebe, želje i zahtevi bili su sunce oko koga se čitavo domaćinstvo okretalo. Kada je buka koju su njegove sestre stvarale vežbanjem na klaviru smetala Freudu u učenju, „klavir je nestao”, seća se Anna Freud mnogo kasnije, „a s njim su nestale i sve mogućnosti da njegove sestre postanu muzičarke”.

Freud nije uviđao da bi ovakav stav mogao da predstavlja problem ili da izazove probleme kod žena. Ženska priroda je da njome vlada muškarac, a njena bolest je da muškarcu zavidi. Freudova pisma Marthi, njegovoj budućoj ženi, pisana tokom četiri godine njihovog zaručništva (1882—1886), imaju onaj snishodljivi i zaštitnički ton kojim Torvald u *Kući lutaka* grdi Noru zato što ova pokušava da bude ljudsko biće. Freud je počinjao da istražuje tajne ljudskog mozga u bečkoj laboratoriji; Martha, njegovo „slatko dete”, imala je da čeka pod majčinim nadzorom četiri godine da on dođe i odvede je. Iz ovih pisama se vidi da je on njen identitet odredio kao dete-domaćicu, iako ona više nije bila dete a još nije bila domaćica.

„Stolovi i stolice, kreveti, ogledala, sat koji srećni par podseća na protok vremena, naslonjača u kojoj se može prijatno maštati, tepisi koji pomažu domaćici da podove drži čisto, u ormanima posteljina uvezana lepim trakama, haljine po poslednjoj modi i šesiri s veštačkim cvećem, slike na zidovima, čaše za svaki dan i one za vino i svečane prilike, tanjiri i zdele... pa sto za šivenje i mala lampa, a sve se mora održavati u najboljem redu, jer će inače domaćica, koja je svoje srce rasparčala na male deliće, po jedan za svaki komad nameštaja, početi da brine. Ovaj predmet mora da svedoči o ozbilj-

nom radu koji održava domaćinstvo, onaj drugi da podseća na osećanje za lepo, na drage prijatelje kojih želimo da se setimo, na gradove koje smo posetili, na časove koje želimo da prizovemo... Treba li da vezemo srca za tako male stvari? Da, i to bez oklevanja... ”

Najzad, ja znam kako si ti slatka, kako ćeš kuću pretvoriti u raj, kako ćeš učestvovati u svemu što me zanima, kako ćeš biti vesela a ipak brižljiva. Dopustiću ti da kućom vladaš kako želiš, a ti ćeš me za to nagraditi svojom slatkom ljubavlju i time što ćeš se uzdignuti iznad onih slabosti zbog kojih žene tako često bivaju podvrgavane preziru. Kada to moje obaveze dozvole, zajedno ćemo čitati ono što želimo da naučimo, a ja ću te uputiti u stvari koje ne mogu da zanimaju devojkę sve dok ne upozna svog budućeg druga i njegovo zanimanje... ”⁷

U pismu od 5. jula 1885, on je kori zato što i dalje posećuje Elizę, prijateljicu koja izgleda nije sasvim čedna u odnosu prema muškarcima:

„Šta vredi što ti osećaš da si sada dovoljno zrela da ti taj odnos ne može naškoditi?... Ti si isuviše meka, a to je nešto što ću morati da ispravim, jer ono što jedno od nas čini upisivaće se u račun i onom drugom. Ti si moja dragocena mala žena, a takvom bi ostala čak i kada bi pogrešila... Ali ti sve ovo znaš, slatko moje dete... ”⁸

Viktorijanska mešavina viteštva i snishodljivosti koja se može naći u Freudovim naučnim teorijama o ženama jasno se vidi iz pisma od 5. novembra 1883, u kome on ismeva stavove Johna Stuarta Milla o „emancipaciji žena i ženskom pitanju uopšte”.

„Iz celog njegovog izlaganja se nikada ne vidi da su žene bića drukčija — nećemo reći niža nego, radije, suprotna — od muškaraca. On smatra da je podvlašćivanje žena analogno podvlašćivanju Crnaca. Svaka devojkę kojoj mušakrac ljubi ruku i za čiju je ljubav spreman na sve mogla bi da ga ispravi, iako nema ni pravo glasa ni pravnu sposobnost. Zaista je mrtvorodena ideja da se žene šalju u borbu za opstanak isto kao i muškarci. Kada bih, na primer, uobrazio da mi je moja nežna slatka devojkę takmac, to bi se završilo samo tako što bih joj rekao, kao što sam to učinio pre sedamnaest meseci, da mi je draga i da je molim da se iz borbe povuče u mirnu i skladnu aktivnost mog doma. Možda bi promene

⁷ Ernest L. Freud, *Letters of Sigmund Freud*, New York, 1960, Pismo 10, str. 27; Pismo 26, str. 71; Pismo 65, str. 145.

⁸ Isto, Pismo 74, str. 60; Pismo 76, str. 161. i dalje.

u vaspitanju mogle da potisnu sve ženine nežne osobine, one kojima treba zaštita a koje su ipak tako pobjedonosne, i da bi žena tada mogla da zarađuje za život isto kao muškarac. Isto tako, moguće je da u ovom slučaju ne bi trebalo žaliti zbog propadanja jedine divne stvari koju svet može da nam ponudi — našeg ideala ženstvenosti. Ja verujem da bi sve reforme prava i obrazovanja propale zbog činjenice da, mnogo pre doba u kome čovek može da stekne položaj u društvu, Priroda određuje ženinu sudbinu preko lepote, šarma i ljupkosti. Pravo i običaji imaju ženama da daju mnogo toga što im je uskraćeno, ali položaj žene će sigurno biti ono što i jeste: u mladosti, obožavana dragana, a u zrelim godinama voljena supruga".⁹

Pošto, kao što je priznato, sve Freudove teorije počivaju na njegovoj prodornoj, beskrajnoj analizi samoga sebe, i pošto je seksualnost žiža svih njegovih teorija, neki paradoksi u pogledu njegove sopstvene seksualnosti nam se čine relevantnim. Kao što su mnogi naučnici primetili, u njegovim delima se mnogo više pažnje poklanja dečjoj seksualnosti nego njenim zrelim izrazima. Njegov glavni biograf, Jones, ističe da je Freud čak i za svoje vreme bio izuzetno čedan, puritanac i moralista. U životu se relativno malo zanimao za seks. Za njega su postojale samo majka, koja ga je u detinjstvu obožavala, jedna potpuno izmaštana romansa s devojkom po imenu Gizela, i veridba s Marthom u dvadesetšestoj godini. Devet meseci tokom kojih su oboje živeli u Beču nisu bili preterano srećni, jer izgleda da je njoj bilo neprijatno i da ga se plašila; ali, kada su četiri godine bili razdvojeni ugodnim rastojanjem, planula je *grande passion* od 900 ljubavnih pisama. Posle venčanja, strast kao da je brzo iščilela, iako njegovi biografi ističu da je on bio isuviše krut moralist da bi seksualno zadovoljstvo tražio van braka. Martha, i to za vreme prvih godina veridbe, bila je jedina žena na koju je on, kao odrastao čovek, usredsredio sve one silne strasti ljubavi i mržnje za koje je bio sposoban. Kasnije je takve emocije usmeravao prema muškarcima. Kao što primećuje biograf koji ga je poštovao, Jones: „Freudovo odstupanje od proseka u ovom pogledu, kao i njegova naglašena mentalna biseksualnost, verovatno su u određenoj meri uticali na njegove teorijske poglede".¹⁰

Manje odani biografi, pa i sâm Jones, skreću pažnju na to da, kada se Freudove teorije sagledaju u svetlosti

⁹ Jones, *naved. delo*, tom I, str. 176. i dalje.

¹⁰ *Isto*, tom II, str. 422.

njegovog života, one podsećaju na puritansku usedelicu koja u svemu vidi seks.¹¹ Zanimljivo je da je njegova glavna žalba na poslušnu *Hausfrau* bila da nije dovoljno „poslušna” — a ipak, što je zanimljiva suprotnost, i da nije dovoljno „opuštena” s njim i da nije u stanju da se ponaša kao „drugar”.

„Ali, kao što je Freud imao da na svoju žalost otkrije, ona u srcu nije bila poslušna i imala je čvrstinu karaktera koja nikome nije dozvoljavala da je po svojoj volji menja. Njena ličnost je bila potpuno razvijena i dobro integrisana; ona je zasluživala najveći kompliment koji psihoanaliza može da pruži — bila je „normalna”.”¹²

Freudova „nikad neostvarena namera da je stvori prema svojoj slici” nazire se kada joj on piše da mora da „postane sasvim mlada, malo srce, staro nedelju dana, koje će odmah izgubiti svaki trag drskosti”. Ali, on onda prekoreva samog sebe:

„Voljena ne sme da bude igračka nego dobar prijatelj koji će uvek naći pametnu reč kada strogi gospodar iscrpi svoju mudrost. A ja sam pokušao da zatrem njevu iskrenost tako da nikad ne izrekne svoje mišljenje pre nego što bude sigurna u pogledu mog”.¹³

Kako ističe Jones, Freuda je bolelo kada ona nije ispunila njegov glavni zahtev — „potpunu identifikaciju s njime, njegovim mišljenjima, osećanjima i namerama. Ona nije bila stvarno njegova sve dok na njoj nije mogao da sagleda svoj „pečat”. Freud „je čak priznavao da je dosadno ako kod druge osobe nema ničeg što treba ispraviti”. On ponovo ističe da se Freudova ljubav mogla „osloboditi i iskazati samo pod vrlo povoljnim uslovima... Martha se verovatno bojala svog silnog ljubavnika i po pravilu je tražila spas u ćutanju”.¹⁴

Tako joj je on pisao: „Odričem se onoga što sam zahtevao. Nije mi potreban saborac kakvog sam želeo od tebe da stvorim. Dovoljno sam snažan da se borim sam... Za mene ostaješ dragoceni slatkiš, voljena”.¹⁵ Tako se, izgleda, završio „jedini period u njegovom životu kada

¹¹ *Isto*, tom I, str. 271: „Njegovi opisi seksualnih aktivnosti su tako činjenični da ih mnogi čitaoci smatraju suvoparnim i lišenim svake topline. Na osnovu svega što znam o njemu, rekao bih da je za ovu, često fascinantnu temu, pokazivao manje od prosečnog ličnog interesa. Seksualne teme nikada nije pominjao s uživanjem. Uvek je odavao utisak neobično čedne osobe — ne bi bilo preterano upotrebiti reč „puritanske” — a sve što znamo o njegovom ranom razvoju potvrđuje ovaj utisak.”

¹² *Isto*, tom I, str. 102.

¹³ *Isto*, tom I, str. 110. i dalje.

¹⁴ *Isto*, tom I, str. 124.

¹⁵ *Isto*, tom I, str. 127.

su se takve emocije (ljubav i mržnja) usredsređivale na ženu".¹⁶

Brak je bio konvencionalan, ali bez strasti. Kako veli Jones: „Nije moglo biti mnogo uspešnijih brakova. Martha je nesumnjivo bila izvrsna žena i majka. Bila je odlična domaćica — od onih retkih žena koje uspevaju da posluđu zadrže veoma dugo — ali nikada nije bila *Hausfrau* kojoj su stvari važnije od ljudi. Na prvom mestu su uvek bili udobnost i mir njenog muža... Od nje nije ni trebalo očekivati da prati njegove smeđe le-tove mašte uspešnije nego što je to bio u stanju veći deo čovečanstva".¹⁷

Ugađala je njegovim fizičkim potrebama kao najodnija jevrejska majka, i svaki obed je počinjao tačno na vreme, onako kako to želi *der Papa*. Ali nikada nije ni sanjala da u njegovom životu učestvuje kao ravnopravan partner. Freud nije mislio da je ona podobna da se stara o deci, a naročito o njihovom obrazovanju, u slučaju njegove smrti. On pominje jedan san u kome on zaboravlja da ode po nju u pozorište. Njegove asocijacije „podrazumevaju da zaboravnost može biti oprotiva u nevažnim stvarima".¹⁸

Nelagodnost i inhibicije kod žena i razdražljivost kod muškaraca kakve nalazimo u Freudovom braku često su, izgleda, bile posledica one bezgranične potčinjenosti žena koju je Freudova kultura uzimala zdravo za gotovo, kao i onemogućenosti žene da samostalno deluje i stekne lični identitet. Kako rezimira Jones, Freudov odnos prema ženama se „verovatno može smatrati prilično staromodnim, što je lakše pripisati društvenoj sredini i dobu u kome je odrastao nego nekim ličnim činiocima".

„Bez obzira na njegove intelektualne stavove o ovom pitanju, u njegovim delima i prepisci ima mnogo indikacija o njegovim emocionalnim stavovima. Budući da u njegovoj prirodi nema ni traga oholosti ni superiornosti, bilo bi preterano reći da je on muškarce smatrao gospodarima svih živih bića, ali odgovara istini ako se kaže da je po njegovom mišljenju osnovna funkcija žena da se anđeoski staraju o potrebama i ugodnosti muškaraca. Iz njegovih pisama i izbora partnera je jasno da je on na umu imao samo jedan seksualni objekt — ne-žan i ženstven..."

¹⁶ *Isto*, tom I, str. 138.

¹⁷ *Isto*, tom I, str. 151.

¹⁸ Helen Walker Puner, *Freud, His Life and His Mind*, New York, 1947, str. 152.

Nema sumnje da je za Freuda psihologija žena bila tajanstvenija od psihologije muškaraca. Jednom je kazao Marie Bonaparte: „Veliko pitanje na koje još niko nije dao odgovor i na koje ni ja ne mogu da odgovorim posle tridesetogodišnjih istraživanja ženske duše jeste: Šta žena hoće?"¹⁹

Jones primećuje i sledeće: „Freud se isto tako zani-mao i za jedan drugi tip žena, više intelektualan i možda muškobanjast. Takve žene su u njegovom životu više puta igrale određenu ulogu, sporednu u odnosu na nje-gove muške prijatelje iako nešto finijeg kalibra, ali ga one nisu erotski privlačile."²⁰

Među ovim ženama bile su njegova svastika, Minna Bernays, koja je bila mnogo inteligentnija i samostal-nija od Marthe, kao i kasnije žene-analitičari i sledbe-nice psihoanalitičkog pokreta: Marie Bonaparte, Joan Riviere, Lou Andreas-Salomé. Međutim, ni njegovi obo-žavaoci ni njemu neskloni biografi ne daju nikakvog osnova za sumnju da je Freud ikada potražio seksualno zadovoljstvo van braka. Prema tome, izgleda da je za njega seks bio potpuno odvojen od ljudskih strasti, koje je on, u kasnijim produktivnim godinama svog dugog života, izražavao kroz svoja razmišljanja i, u manjoj meri, kroz prijateljstva s muškarcima i onim ženama koje je smatrao ravnim sebi, pa prema tome „muškim". Jednom je rekao: „Za mene je uvek neobično kada dru-goga ne mogu da shvatim kroz poređenje sa sobom".²¹

Prema Freudovoj teoriji, pokretački motiv ženske ličnosti je njena zavist na penisu, usled čega je i u sop-

¹⁹ Jones, *naved. delo*, tom II, str. 121.

²⁰ *Isto*, tom I, str. 301. i dalje. U vreme kada je Freud polagao temelje svojoj seksualnoj teoriji, a pre nego što ga je njegova herojska samo-analiza oslobodila od strasne zavisnosti prema čitavom nizu muškaraca, njegove su se emocije usredsre-đivale na jednog vrlo upadljivog lekara za grlo i nos, nekog Fliessa. Bila je to jedna istorijska slučajnost, od sudbonosnog značaja za žene. Naime, Fliess je razradio, a Freud je celog života podržavao, jednu fantastičnu „naučnu teoriju", koja je sve fenomene života i smrti svodila na „biseksualnost", koja se izražavala matematički preko jedne periodične tabele zasnovane na broju 28, prema menstrualnom ciklusu žene. Freud je želeo da se sastane s Fliessom kao da će tako „zadovoljiti glad i žeđ". Pisao mu je: „Niko ne može da zameni opštenje s prija-teljem koje jedna, verovatno ženska, strana mene zahteva". Čak i posle svoje samo-analize, Freud je verovao da će umreti na dan koji je predviđala Fliessova periodična tabela, u kojoj se sve moglo izračunati pomoću ženskog broja 28 i muškog broja 23; ovaj poslednji dobija se računanjem od poslednjeg dana jednog do prvog dana sledećeg menstrualnog ciklusa.

²¹ *Isto*, tom I, str. 320.

stvenim očima onako malo vredna kao što je to „u očima dečaka i kasnije, možda, muškarca“; kod normalnih žena, ovo se pretvara u ženinu želju da poseduje muževljev penis, želju koja se ne može u potpunosti ispuniti sve dok ne stekne penis rađanjem sina. Ukratko, ona je prosto *homme manqué*, muškarac kome nešto nedostaje. Kako kaže eminentna psihoanalitičarka Clara Thompson: „Freud se nikada nije oslobodio viktorijanskog stava prema ženama. On je ograničenja i život viktorijanskog doba prihvatio kao neizbežan deo ženske sudbine... Koncepti kompleksa kastracije i penis-zavisti, dve osnovne ideje u njegovom delu, počivaju na pretpostavci da su žene biološki inferiorne u odnosu na muškarce“.²²

Šta je Freud podrazumevao pod konceptom penis-zavisti? Jer, čak i oni koji uviđaju da Freud nije mogao da pobegne od svoje kulture, ne sumnjaju da je on tačno opisao ono što je u njoj video.

„Kod dečaka se kastracioni kompleks formira onda kada vidi ženske genitalije i nauči da onaj polni organ koji on toliko ceni ne mora nužno da se nalazi na telu svake žene... od tog trenutka, on dolazi pod uticaj straha od kastracije, koji predstavlja najjači motiv u njegovom daljem razvoju. Kod devojčice, kastracioni kompleks takođe počinje kada ona ugleda genitalne organe drugog pola. Ona odmah primećuje razliku a, mora se priznati, i njen značaj. Ona oseća da je u veoma nepovoljnom položaju, često izjavljuje da bi i sama želela da ima nešto slično i pada žrtvom penis-zavisti, koja ostavlja neizbrisive tragove na njenom razvoju i formiranju karaktera i koja se, čak ni pod najpovoljnijim uslovima, ne može prevazići bez velikog utroška mentalne energije. To što devojčica uviđa činjenicu da nema penis ne znači i da joj to nemanje lako pada. Naprotiv, ona dugo ostaje pri želji da pribavi nešto slično i neobično dugo veruje da je to moguće; čak i kada ju je poznavanje stvarnosti odavno nagnalo da odbaci ispunjenje te želje kao nešto apsolutno nemoguće, analiza pokazuje da želja još uvek opstaje u njenoj podsvesti i da je nabijena znatnom energijom. Najzad, želja da dođe do penisa za kojim toliko čezne može da doprinese motivima koji odraslu ženu nagone da dođe na analizu, a ono što ona sasvim umesno očekuje od analize, npr. sposobnost da se oda intelektualnoj karijeri, može se

²² Thompson, *naved. delo*, str. 133.

često prepoznati kao sublimirana modifikacija ove potisnute želje“.²³

„Otkriće da je kastrirana predstavlja prekretnicu u životu devojčice“, nastavlja Freud. „Njeno samoljublje je povređeno usled neugodnog poređenja s dečakom, koji je mnogo bolje opremljen“. U njenim očima, njena majka i sve druge žene gube vrednost, onako kao što iz istog razloga gube vrednost u očima muškarca. Ovo dovodi ili do potpune seksualne inhibicije i neuroze, ili do „kompleksa muškosti“, u kome devojčica nastavlja s „faličkim“ aktivnostima (tj. „aktivnostima koje su obično karakteristične za muškarce“) ili do „normalne ženstvenosti“, u kojoj devojčica suzbija svoje impulse za delanjem i okreće se ocu u svojoj želji za penisom. „Međutim, stanje ženstvenosti nastaje tek kada želja za penisom ustupi mesto želji za detetom — dete zauzima mesto penisa“. Kada se devojčica igra s lutkama, to „nije pravi izraz njene ženstvenosti“, pošto je u pitanju aktivnost a ne pasivnost. „Najjača ženska želja“, žudnja za penisom, nalazi zadovoljenje samo „ako je beba mali dečak koji sa sobom donosi odavno željeni penis... Majka može da prenese na sina sve ambicije koje je sama morala da suzbije, i može da se nada da će on zadovoljiti sve što je u njoj ostalo od kompleksa muškosti“.²⁴

Ali, toliko je teško prevazići ovu urođenu manjkavost i penis-zavist kao njenu posledicu, da se ženin superego — njena savest i ideali nikada ne formiraju onako potpuno kao što je to slučaj kod muškarca: „Žene imaju veoma slabo osećanje pravde, što je nesumnjivo povezano s dominacijom zavisti u njihovom mentalnom životu“. Iz istog razloga, ženin interes za društvo je slabiji nego muškarčev, a „sposobnost sublimiranja instinkata je manja“. Najzad, Freud ne može da se uzdrži a da ne pomene i „jedan utisak koji se često stiče u analizi“ — zbog urođene manjkavosti žena, čak ni psihoanalitičari ne mogu za njih mnogo da učine.

„Muškarac u tridesetoj godini nam izgleda kao mlad i, na neki način, nepotpuno razvijen individuuum, od koga očekujemo da će biti u stanju da dobro iskoristi mogućnosti razvoja koje analiza otvara pred njim. Ali, žena istih godina nas često zaprepašćuje svojom psihološkom rigidnošću i nepromenljivošću... Pred njom se

²³ Sigmund Freud, „The Psychology of Women“, u: *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, prev. W. J. H. Sprott, New York, 1933, str. 170. i dalje.

²⁴ *Isto*, str. 182.

ne otvaraju nikakve staze daljeg razvoja. Kao da je ceo proces odigran i ne podleže nikakvim uticajima ubuduće: u stvari, kao da je naporni razvoj koji vodi do ženstvenosti iscrpeo sve mogućnosti jedinke... čak i kada uspemo, razrešavajući njen neurotični konflikt, da uklonimo patnju".²⁵

Šta on u stvari saopštava? Ako, u svetlu naših novih saznanja da je ono što je Freud smatrao biološkim često bila samo kulturna reakcija, protumačimo „penis-zavist” onako kao što su iznova protumačeni drugi freudovski koncepti, vidimo samo to da je viktorijanska kultura ženama davala dobre razloge da zavide muškarcima: dakle, upravo ono stanje protiv koga su se feministkinje borile. Ako žena kojoj su uskraćeni sloboda, status i uživanja koji pripadaju muškarcu potajno želi da ima sve te stvari, ona će, u stenogramu sna, možda želeći da bude muškarac i možda će videti sebe s onom jedinom stvari po kojoj se muškarac nesumnjivo razlikuje od nje — penisom. Naravno, ona će morati da nauči da prikriva svoju zavist i bes: da izigrava dete, lutku, igračku — jer, njena sudbina zavisi od toga da li će uspeti da općini muškarca. Ali, zavist i bes će u dubini i dalje ključati i ogadiće joj ljubav. Ako u potaji prezire samu sebe i zavidi muškarcu na svemu onom što ona nije, možda će mehanički obavljati ljubavne kretnje ili čak osećati rop-sko obožavanje, ali da li će biti sposobna za slobodnu i radosnu ljubav? Ženina zavist prema muškarcu ili njen samoprezir ne mogu se objasniti njenim odbijanjem da prihvati sopstvenu polnu nakaznost, osim ako ne verujete da je žena, po prirodi, inferiorno biće. Naravno, u tom slučaju njena želja da bude jednaka je neurotična.

Danas se priznaje da Freud nikada, pa ni kod muškarca, nije posvetio dovoljno pažnje razvoju ega ili sopstva: (*self*): „impulsa da se okolinom ovlada, da se ona kontroliše ili da se s njom postigne zadovoljavajuće jedinstvo”.²⁶ Analitičari koji su se oslobodili ove Freudove nedoslednosti i pridružili se drugim biheviorističkim naučnicima u istraživanju ljudske potrebe za rastom.

²⁵ Isto, str. 184.

²⁶ Thompson, *naved delo*, str. 12: „Rat od 1914—1918. je još više skrenuo pažnju na porive ega. ... U ovom periodu u analizu prodire još jedna ideja... da agresija, isto kao i seks, može da bude jedan važan potisnut impuls. ... Problematično je bilo kako uključiti agresiju u teoriju instinkata. ... Freud je ovaj problem konačno rešio u svojoj drugoj teoriji instinkata. Agresija je našla svoje mesto kao deo instinkta smrti. Zanimljivo je da Freud nikada nije posebno naglašavao normalno samopotvrđivanje, tj. impuls da se ovlada sredinom, da se ona kontroliše ili da se s njom uspostavi zadovoljavajući odnos.”

počinju da veruju da je to osnovna ljudska potreba i da bilo kakvo njeno ometanje predstavlja izvor psihičkih nedaća. Seks je samo jedna od dimenzija ljudskog potencijala. Freud je žene video samo kroz njihov seksualni odnos s muškarcima. Ali, sve one žene kod kojih je on video samo seksualne probleme morale su imati i veoma ozbiljne probleme zaustavljenog razvoja, razvoja koji ne doseže pun ljudski identitet — probleme nezrele i nepotpune ličnosti. Otvoreno uskraćujući ženama obrazovanje i nezavisnost, ondašnje društvo je onemogućavalo žene da ostvare svoj puni potencijal ili da ostvare one interese i ideale koji bi doprineli njihovom razvoju. Freud opisuje ove nedostatke, ali je u stanju da ih objasni samo kao danak koji se plaća „penis-zavisti”. On je uviđao da žene koje potajno žele da budu jednake s muškarcima ne bi uživale u tome da budu njihovi objekti; pri tome je on opisivao činjenice. Ali, kada je ženinu želju za jednakošću odbacio kao „penis-zavist”, zar time nije samo iskazao svoje mišljenje da žene nikada ne mogu biti jednake s muškarcem, upravo onako kao što ne mogu da ponesu njegov penis?

Freud nije razmišljao o društvenim promenama nego je pokušavao da muškarcima i ženama pomogne da se prilagode društvu. Tako on saopštava slučaj jedne sredovečne usedelice koju je uspeo da izleči od simptom-kompleksa koji ju je petnaest godina sprečavao da uzme bilo kakvog učešća u životu. Oslobođena simptomâ, ona se „bacila u vrtlog aktivnosti da bi razvila svoje talente, koji nikako nisu bili mali, i da bi iz života izvukla bar malo razumevanja, uživanja i uspeha pre nego što bude kasno”. Ali svi njeni pokušaji su se završili kada je uvidela da za nju nema mesta. Pošto više nije mogla da se povuče u svoje neurotične simptome, počela je da doživljava nesreće: uganula je nogu, ruku. Kada je i ovo izanalizirano, „umesto nesreća, počela je da u sličnim slučajevima navlači laka oboljenja, kao što su katar, promuklost, prehlada ili reumatične natekline; kada se najzad odlučila da se pomiri s neaktivnošću, ceo slučaj je bio završen”.²⁷

Danas, kada je jednaka inteligencija žena naučno dokazana i kada su se njene sposobnosti pokazale kao jednake muškim u svim oblastima s izuzetkom čiste snage mišića, teorija eksplicitno zasnovana na prirodnoj ženskoj inferiornosti izgledala bi koliko licemerno toliko i smešno. Ali, to ostaje osnov Freudove teorije o ženama,

²⁷ Sigmund Freud, „Anxiety and Instinctual Life”, u: *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, str. 149.

uprkos tome što njene današnje verzije navlače masku većitih seksualnih istina.

Pošto su Freudovi sledbenici bili u stanju da ženu vide samo onako kako ju je opisao Freud — kao inferiorno, detinjasto, bespomoćno biće koje može da bude srećno samo ako se prilagodi tome da bude pasivni objekt muškarčev — oni su hteli da pomognu ženama da se oslobode potisnute zavisti i neurotične želje da budu ravnopravne. Želeli su da pomognu ženama da nađu seksualno ispunjenje kao žene tako što će prihvatiti svoju prirodnu inferiornost.

Međutim, dok su Freudovi sledbenici uspeli da bukvalno prenesu u Ameriku dvadesetog veka uzroke i načine lečenja stanja koje je Freud zvao penis-zavist, društvo, koje definiše inferiornost, drastično se izmenilo. U svetlu svojih novih znanja o kulturnim procesima i ljudskom razvoju, treba pretpostaviti da će se žene, odrasle s pravima, slobodama i obrazovanjem koji su bili uskraćeni viktorijanskim ženama, razlikovati od žena koje je Freud pokušavao da leči. Treba pretpostaviti da ove žene imaju mnogo manje razloga da zavide muškarcima. Ali, Freud je američkim ženama bio protumačen na tako neobično bukvalan način da je koncept penis-zavisti poprimio neki svoj mistični samostalan život, kao da postoji nezavisno od žena kod kojih je bio ustanovljen. Stvarne nepravde koje je život pre jednog veka nanosio ženama odbacivane su kao puke racionalizacije za penis-zavist. S druge strane, stvarne mogućnosti koje život danas otvara pred ženama zabranjivane su u ime penis-zavisti.

Bukvalna primena frojdotske teorije vidi se iz sledećih pasusa iz knjige *Modern Women: The Lost Sex* koju su napisali psihoanalitičarka Marynia Farnham i sociolog Ferdinand Lundberg; knjiga je parafrazirana *ad nauseam* u popularnim časopisima i bračnim savetovaništima sve dok njene poruke nisu postale sastavni deo konvencionalnih, prihvaćenih istina našeg doba. Izjednačujući feminizam i penis-zavist, autori odlučno tvrde: „Uprkos prividnoj ubedljivosti svog političkog i većeg dela (ne čitavog) socijalnog programa, feminizam je u svome jezgri bio ozbiljna bolest... Danas vladajući pravac u ženskom odgoju i razvoju... suzbija upravo one osobine koje su neophodne za postizanje seksualnog zadovoljstva: prijemčivost i pasivnost, volja da se zavisnost prihvatiti bez straha ili mržnje, a s dubokom unutrašnjom spremnošću za konačni cilj seksualnog života — začće.

Ženski organizam nije u stanju da postigne osećanje dobrobiti putem muškaračkih dostignuća... Feministkinje su grešile kada su pokušale da ženu skrenu sa ženskog puta odgoja i postave je na u suštini muški put uspeha...

Dakle, počinje da se uobličava sledeći psihosociološki zakon: što je žena obrazovanija, to je veća verovatnoća da će patiti od seksualnog poremećaja, težeg ili lakšeg. Što je veća učestalost seksualnih poremećaja u datoj grupi žena, to će manje dece one roditi... Sudbina im je udelila sreću za kojom je čeznula leđi Magber: lišene su pola, i to ne samo u stvari porođaja, nego i u osećanju zadovoljstva."²⁸

Tako su Freudovi popularizatori još bolje zalili pseudonaučnim cementom njegovo jezgro skrivenih tradicionalnih predrasuda prema ženama. Freud je i sâm bio svestan svoje sklonosti da izvlači beskrajne dedukcije iz jedne jedine činjenice — taj metod je plodan i kreativan, ali i opasan ukoliko se značenje one jedine činjenice pogrešno shvati. Freud je pisao Jungu 1909: „Vaša pretpostavka da će, kada mene više ne bude, moje greške biti obožavane kao svete mošti, beskrajno me je zabavila, ali ne mogu da poverujem u nju. Naprotiv, mislim da će moji sledbenici pohitati da što brže unište svu moju ostavštinu koja nije zdrava i solidna”²⁹

Ali, u pitanju žena, Freudovi sledbenici su ne samo umnožili njegove greške nego su, s mukom pokušavajući da uklope svoja saznanja o stvarnim ženama u njegov teorijski okvir, zatvorili i ona pitanja koja je on sam ostavio otvorenim. Tako, na primer, Helene Deutsch, čije se defintivno dvotomno delo *The Psychology of Women* — *A Psychoanalytical Interpretation* pojavilo 1944, ne uspeva da sve ženske muke svede na penis-zavist kao takvu. Zato ona pribegava onome što je i sâm Freud smatrao pogrešnim, pa izjednačava „ženskost” s „pasivnošću” a „muškost” s „aktivnošću”, i to ne samo u oblasti seksa, nego u svim oblastima života.

„Iako sam potpuno svesna činjenice da položaj žene zavisi od spoljnih činilaca, usuđujem se da tvrdim da se osnovne jednakosti ‚žensko-pasivno’ i ‚muško-aktivno’ javljaju u svim poznatim kulturama i rasama, u različitim oblicima i različitim proporcijama.

Žena se veoma često odupire ovoj osobini koju joj je podarila priroda i, uprkos određenim prednostima

²⁸ Marynia Farnham and Ferdinand Lundberg, *Modern Woman: The Lost Sex*, New York i London, 1947, str. 142. i dalje.

²⁹ Ernest Jones, *naved. delo*, tom II, str. 446.

koje joj ona pruža, ispoljava mnoge oblike ponašanja koji pokazuju da nije u potpunosti zadovoljna sopstvenom konstitucijom... izražavanje tog nezadovoljstva, u kombinaciji s pokušajima da se ono ukloni, dovodi do ženinog „kompleksa muškosti”³⁰

„Kompleks muškosti”, kako ga naziva dr Deutsch, potiče neposredno od „ženskog kastracionog kompleksa”. Dakle, anatomija je još uvek sudbina, a žena još uvek *un homme manqué*. Naravno, dr Deutsch uzgred spominje da „što se tiče devojčice, međutim, i njena agresija i njena aktivnost trpe ograničavajuće uticaje sredine”. Dakle, penis-zavist, nepotpuna ženska anatomija i društvo „kao da deluju zajednički da bi proizveli ženstvenost”³¹

Međutim, „normalna” ženstvenost se može postići samo ako žena potpuno odbaci sve svoje aktivne ciljeve i svu svoju „originalnost” i ako se u potpunosti identifikuje s aktivnostima i ciljevima muža ili sina. Ovaj proces se može sublimisati na neseksualan način — na primer, u slučaju žene koja obavlja istraživanja za otkrića njoj pretpostavljenog muškarca. Čerka koja svoj život posveti ocu takođe postiže zadovoljavajuću žensku „sublimaciju”. Ova briljantna Freudova sledbenica izrekom tvrdi da su sve žene koje su do 1944. u Americi postigle slavu sopstvenim delovanjem u bilo kom području to učinile samo po cenu zadovoljenja svoje ženstvenosti. Ona ne pominje ničije ime, ali sve takve žene pate od „kompleksa muškosti”.

Kako onda može devojka ili žena koja nije psihoanalitičar da odbaci ovako značajna upozorenja koja su, četrdesetih godina, počela da izlaze iz svih svetilišta rafinirane misli?

Bilo bi smešno tvrditi da je neka psihoanalitičarska zavera kriva što su se Freudove teorije koristile da se njima inspiraju mozgovu dveju generacija obrazovanih Amerikanki. To je bilo delo dobronamernih popularizatora i površnih novinara, pravovernih sledbenika i onih koji su se prikačili zbog mode, onih koji su patili i onih koji su lečili i onih koji su iz tuđe patnje izvlačili profit; ali, pre svega, to je bila posledica specifičnog sticaja snaga i potreba karakterističnih za američki narod u tom trenutku. U stvari, bukvalno prihvatanje Freudove teorije ženstvenosti u američkoj kulturi predstavlja tra-

³⁰ Helene Deutsch, *The Psychology of Women — A Psychoanalytical Interpretation*, New York, 1944, tom I, str. 224. i dalje.

³¹ *Isto*, tom I, str. 251. i dalje.

gikomičnu suprotnost ličnim teškoćama mnogih američkih psihoanalitičara koji su pokušavali da ono što su videli u svojim pacijentkinjama pomire s Freudovom teorijom.

Njujorški analitičar, jedan od poslednjih koji je prošao kroz Freudov Institut za psihoanalizu u Beču, rekao mi je: „Tokom dvadeset godina, koliko analiziram američke žene, stalno sam dolazio u položaj da na psihički život svojih pacijentkinja primenjujem Freudovu teoriju ženstvenosti onako kako to nisam želeo da činim. Došao sam do zaključka da penis-zavist prosto ne postoji. Viđao sam žene koje su potpuno ekspresivne, i seksualno i vaginalno, ali ipak nisu zrele, integrisane, zadovoljne. Jedna pacijentkinja mi je ležala na kauču pune dve godine dok nisam shvatio njen pravi problem — nije joj bilo dovoljno da bude samo domaćica i majka. Jednom je sanjala da drži predavanje. Nisam bio u stanju da ovu snažnu želju u domaćinom snu svedem na penis-zavist. Rekao sam joj: „Ne mogu da analiziram ovaj san. Morate sami nešto da učinite”.

Taj isti čovek drži predavanja postdiplomcima-analitičarima na jednom vodećem univerzitetu na istočnoj obali Amerike i govori im: „Ako pacijent ne liči na ono što o njemu piše u knjizi, bacite knjigu i slušajte pacijenta”.

Ali, mnogi analitičari su knjigu bacili na pacijenta, i tako su Freudove teorije postale opšteprihvaćena činjenica čak i među ženama koje nikada nisu ležale na analitičarevom kauču, nego su o njima samo slušale ili čitale. U popularnu kulturu do dana današnjeg nije prodrta misao da sveopšta i rastuća frustracija američkih žena možda i nema veze s ženskom seksualnošću. Krajem četrdesetih godina Freud je bio prihvaćen tako brzo i tako temeljno da se za čitavu deceniju niko nije upitao da li su američke žene u pravu kada mu se tako potpuno priklanjaju. Kada se očigledno pokazalo da tu nešto ipak nije u redu i kada su počela da se javljaju pitanja, ona su se mogla postavljati samo u frejldovskim okvirima, pa je tako bio moguć samo jedan odgovor: obrazovanje, slobode i prava su štetni za žene.

Freudova doktrina je u Americi prihvaćena tako nekritički, jednim delom, i zbog toga što je pružala izlaz iz postavljanja neugodnih pitanja o objektivnoj stvarnosti. Posle ekonomske krize i posle rata, frejldovska psihologija je postala nešto više od nauke o ljudskom ponašanju i terapije za one koji pate. Ona je postala sveobuhvatna američka ideologija, nova religija. Ona je

pružila spas od atomske bombe i makartizma, od svih neznanih problema koji bi bili u stanju da umanje uživanja u bifteku, automobilu, kolor televizoru i bazenu. Niko nije mogao da očekuje da će ova nova psihološka religija — koja je seks pretvarala u vrlinu, privatne poroke činila bezgrešnim a bacala sumnju na visoke aspiracije uma i duha — imati tragičnije lične posledice na žene nego na muškarce.

Ali, ženska mistika se ne može prvenstveno pripisati praksi psihoanalize kao terapije. Nju su stvorili pisci i urednici popularnih listova; istraživači biroa za ekonomsku propagandu i, iza njih, popularizatori i prevodioci Freudove misli na koledžima i univerzitetima. Frojdske i pseudofrojdske teorije, prodirale su svuda, kao fini vulkanski pepeo. Frojdovska misao je prožela i izmenila sociologiju, antropologiju, pedagogiju, pa čak i istoriju i književnost. Najvatreniji propovednici ženske mistike bili su funkcionalisti koji su se na brzinu ključali Freudom u obradi i otvarali nove katedre za „Bračno i porodično vaspitanje”. Na funkcionalističkim kursovima o braku američke studentkinje su učile kako da „igraju ulogu” žene — stara uloga je postala nova nauka. Slični pokreti van univerziteta — obrazovanje roditelja, grupe za učenje o deci, grupe za trudnice, grupe za mentalno zdravlje — širili su novi psihološki superego po celoj zemlji, tako da je on zamenio bridž i kanastu kao omiljena zabava obrazovanih mladih domaćica. Na sve veći broj mladih i naivnih Amerikanki ovaj frojdovski superego je delovao upravo onako kako je Freud govorio da superego deluje: oživljavao je prošlost.

„Čovečanstvo nikada ne živi potpuno u sadašnjosti; ideologije superega oživljavaju prošlost, tradicije rase i naroda koje tek postupno ustupaju pred uticajima sadašnjosti i pred novim zbivanjima i koje, sve dok deluju preko superega, igraju važnu ulogu u ljudskom životu, potpuno nezavisno od ekonomskih uslova”.³²

Ženska mistika, koju je frojdovska teorija uzdigla u status naučne religije, imala je za žene samo jednu poruku — poruku koja ih je nepotrebno štitila, ograničavala im život i odričala budućnost. Najnapredniji mislioci našeg vremena poručivali su devojčicama koje su odrasle igrajući bezbol, čuvajući decu i savlađujući geometriju — devojčicama skoro dovoljno samostalnim, skoro dovoljno sposobnim da se suoče s problemima atomskog doba — da se vrate i da žive životom Nore, koju

³² Sigmund Freud, „The Anatomy of the Mental Personality”, u: *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, str. 96.

su viktorijanske predrasude zatvorile u lutkinu kucu. Devojčice su imale isuviše duboko poštovanje za autoritet nauke — a danas i sociologija, antropologija i psihologija uživaju taj autoritet — da bi se usudile da dovedu u sumnju žensku mistiku.

(Betty Friedan, „The Sexual Solipsism of Sigmund Freud”, *The Feminine Mystique*, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 1979, str. 91—111)

Preveo Ivan Janković

TEORIJA POLITIKE POLOVA

Tri primera opisa odnosa među polovima koje smo do sada ispitali značajni su zbog velikog udela koji u njima imaju pojmovi prevlasti i moći. Polni čin se ne odigrava u vakuumu. Mada, sam po sebi, predstavlja biološku ili fizičku delatnost, on tako duboko uranja u širi kontekst ljudskih delatnosti da služi kao mikrokosmos nabijen najrazličitijim stavovima i vrednostima koje propisuje određena kultura. Tako, između ostalog, on može da posluži kao model politike odnosa među polovima na individualnom ili ličnom planu.

Ali, razume se, prelazak sa prizora iz intimnog života na širi kontekst politike odnosa među polovima predstavlja zaista veliki korak. Uvodeći termin „politika odnosa među polovima“, moramo, pre svega, odgovoriti na pitanje koje nam se neizbežno nameće: „Da li se odnosi među polovima uopšte mogu sagledati u političkom svetlu?“ Odgovor zavisi od naše definicije politike.¹ U ovom eseju se pod „političkim“ neće podrazumevati relativno uzak i ekskluzivan svet političkih sastanaka, predsedavanja i partijskih delatnosti. Terminom

¹ Četvrta definicija politike koju daje *The American Heritage Dictionary* je prilično tačna: „Sredstva ili taktike koje koristimo pri upravljanju državom ili vladavinom“ (*American Heritage Dictionary*, American Heritage and Houghton Mifflin, New York, 1969). Ovu definiciju možemo tako da proširimo da ona obuhvata određen skup strategija koje se koriste za održanje određenog sistema. Ako pod patrijarhatom podrazumevamo ustanovu koja se obnavlja upotrebom takvih tehnika kontrole, onda dobijamo radnu definiciju politike kako je ja shvatam u ovom eseju.

„politika“ označićemo one odnose čija se struktura zasniva na moći, i takva uređenja u kojima je jedna grupa osoba kontrolisana od strane druge grupe. Mogli bismo dodati da, mada bi idealna politika mogla biti shvaćena jednostavno kao takvo uređenje ljudskog života koje se zasniva na prihvatljivim i racionalnim principima, koji u potpunosti isključuju pojam vlasti *nad* drugima, politika, onakva kakvu je mi znamo, nije izgrađena na takvim principima, a mi se upravo na nju moramo pozivati.

U opisu koji ćemo dati, a koji bi mogao biti shvaćen kao „skica za jednu teoriju patrijarhata“, pokušaćemo da dokažemo da pol predstavlja statusnu kategoriju sa političkim implikacijama. Naš pokušaj biće u neku ruku pionirski, i zato će svakako biti eksperimentalan i nesavršen. Pošto želimo da ovaj opis bude potpun, naša tvrđenja će biti uopštena, izuzeci zanemareni, a poglavlja će se preklapati i, u izvesnoj meri, biti proizvoljno razgraničena.

Ovde ćemo, govoreći o polovima, upotrebljavati reč „politika“ pre svega zato što je ona izuzetno korisna u isticanju stvarne prirode njihovog uzajamnog odnosa određenog statusa, kako u istorijskom pogledu tako i u svetlu današnjeg trenutka. Oportuno je, a danas možda čak i neophodno, razvijati relevantniju psihologiju i filozofiju odnosa moći izvan jednostavnog pojmovnog okvira koji nam pruža naša tradicionalna formalna politika. Možda nam se, zaista, neodložno nameće potreba da posvetimo pažnju određivanju takve teorije politike u kojoj bi razmatranje odnosa moći bilo zasnovano na principima koji nisu toliko konvencionalni kao oni na koje smo navikli.² Osnove takve politike se, po mom mišljenju, s pravom mogu tražiti u odnosima između ličnosti i međusobnim odnosima članova dobro određenih i koherentnih grupa: rasa, kasta, klasa i polova. Upravo zato što određene grupe nemaju svoje predstavnike u mnogim poznatim političkim strukturama, njihov položaj je toliko stabilan, a njihova potlačenost stalno traje.

Događaji koji su se nedavno odigrali u Americi primoravaju nas, u najmanju ruku, da shvatimo da odno-

² Ovo shvatanje dugujem inteligentnim istraživanjima Ronald V. Samsona o vezi između formalnih struktura moći i porodice, i njegovoj analizi načina na koji moć korumpira ljudske odnose. *The Psychology of Power*, Random House, New York, 1968.

si između rasa zaista imaju politički karakter i da uključuju opštu kontrolu od strane jedne zajednice, određene rođenjem, nad drugom zajednicom, takođe određenom rođenjem. Grupe koje vladaju na osnovu prava stečenog rođenjem brzo iščezavaju, ali je preživela jedna stara i univerzalna shema dominacije jedne grupe određene rođenjem nad drugom takvom grupom, a to je shema koja prevladuje u oblasti polova. Proučavanje rasizma nas je uverilo u to da istinsko političko stanje stvari deluje među rasama (kako bi trajno održalo situaciju potlačivanja. Podređena grupa nije na odgovarajući način zastupljena u postojećim političkim institucijama, i zato je odvrćena od organizovanja konvencionalne političke borbe i opozicije.

Na sličan način, nepristrasno ispitivanje našeg sistema odnosa među polovima mora pokazati da oni danas, kao i kroz celu istoriju, predstavljaju poseban slučaj pojave koju je Max Weber definisao kao *herrschaft*, tj. kao odnos dominacije i podređenosti.³ Ono što je uglavnom neispitano, a često čak i nepriznato pa ipak institucionalizovano u našem društvenom poretku je postojanje prava prvenstva stečenog rođenjem, prema kojem muškarci vladaju ženama. Pomoću takvog sistema dostignut je izuzetno dobro smišljen oblik „unutražnje kolonizacije”. On teži da bude mnogo nepopustljiviji od bilo kog oblika rasne podvojenosti i strožiji od klasne slojevitosti, jedinstveniji, i bez sumnje mnogo istrajniji. Ma koliko da je izmenjen njen sadašnji oblik, polna vlast, ipak, zastupa ideologiju koja je, možda, najšire prisutna u našoj kulturi, i pribavlja joj najfundamentalniji pojam moći.

Razlog za sve ovo treba tražiti u tome što je naše društvo, poput svih drugih istorijskih civilizacija, patri-

³ „Odnos nadređenosti može da poprimi najraznovrsnije oblike moći u najopštijem smislu te reči, tj. u smislu mogućnosti nametanja sopstvene volje ponašanjima drugih ljudi.” Na ovom ključnom mestu u knjizi *Wirtschaft und Gesellschaft* Weber se posebno bavi dvama takvim oblicima: vlašću posredstvom društvenog autoriteta („patrijarhalna, gospodska ili vladareva”) i vlašću posredstvom ekonomske sile. U patrijarhatu, kao i u drugim oblicima nadređenosti, „ta vlast nad privrednim dobrima, tj. ekonomska moć, je istovremeno česta, skoro uvek svesna posledica nadređenosti, kao i njeno najvažnije sredstvo”. Navedeno prema Max Rheinsteinskom i Edward Shilsovom prevodu delova iz *Wirtschaft und Gesellschaft*, pod naslovom *Marx Weber on Law in Economy and Society*, Simon and Schuster, New York, 1967, str. 323—324.

jarhalno.⁴ Da bi ova činjenica postala očigledna, dovoljno je da se prisetimo da se vojska, industrija, tehnologija, univerziteti, nauka, politika i finansije — ukratko, svi centri moći u društvu, uključujući i policijske snage prisile — u potpunosti nalaze u rukama muškaraca. A pošto moć predstavlja suštinu politike, ovo nije moglo ostati bez uticaja. Sve što preostaje od natprirodnog autoriteta Božanstva, „Njegova” služba, njegova etika i vrednosti, filozofija i umetnost naše kulture — njegova civilizacija u pravom smislu te reči — kao što je jednom prilikom primetio T. S. Eliot, „muške je proizvodnje”.

Ukoliko vladavinu patrijarhata shvatimo kao instituciju koja omogućava da polovina stanovništva koju sačinjavaju žene bude kontrolisana od strane druge polovine koju sačinjavaju muškarci, vidimo da patrijarhat ima dva principa: muškarci vladaju ženama, a stariji muškarci vladaju mlađima. Međutim, i u ovoj, kao i u svim čovekovim institucijama, ono što je realno često je udaljeno od idealnog; u ovom sistemu takođe postoje protivrečnosti i izuzeci. Dok vladavina muškaraca predstavlja instituciju koja je u društvu stalno prisutna, i koja tako duboko zadire u sve ostale političke, društvene i ekonomske sfere, bilo da je reč o kastama ili klasama, feudalizmu ili birokratiji, kao i u sve glavne religije, ona se takođe istorijski i prostorno javlja u mnoštvu različitih oblika. U demokratskim društvima⁵, na primer, žene često nemaju nikakvu državnu službu, ili je (kao danas) ima tako mali broj žena da to nije vredno ni pomena. Aristokratska društva, s druge strane, ističući magična i dinastička svojstva krvi, s vremena na vreme mogu da dozvole ženama da vladaju. Princip vladavine starijih muškaraca još je češće bio izigran. Imajući na umu da patrijarhat ima razne oblike i različite stepene — što, na primer, možemo videti kada uporedimo Saudijsku Arabiju i Švedsku ili Indoneziju i Kinu — primećujemo da je onaj oblik patrijarhata koji postoji kod nas, u SAD i Evropi, veoma izmenjen i oslabljen reformama koje ćemo opisati u sledećem odeljku.

⁴ Nije poznato da danas postoje društva koja su u patrijarhatu. Određivanje srodstva po ženskoj liniji, za koje neki antropolozi smatraju da predstavlja ostatak prelaznog perioda patrijarhata, nije izuzetak u odnosu na patrijarhalno pravilo određivanja srodstva, već ono jednostavno sprovodi moć koju drže muškarci preko ženskih naslednika, na primer avunkulat.

⁵ Radikalna demokratija bi, naravno, ukinula patrijarhat. U modernim „demokratijama” žene su toliko retko bile moćne, da ta činjenica dokazuje da se mi zadovoljavamo sistemom u kojem postoji demokratija koja je daleko od savršene.

I Ideološki aspekt

Hannah Arendt⁶ je primetila da se vlast može očuvati ili putem saglasnosti ili putem sile. Prvo znači kondicioniranje prema nekoj ideologiji. U politici odnosa među polovima saglasnost se postiže na osnovu „socijalizacije” oba pola u skladu sa osnovnim patrijarhalnim načelima, s obzirom na njihov temperament, ulogu i status. Kada je reč o statusu, snažne predrasude u pogledu superiornosti muškaraca garantuju da će oni imati nadređen, a žene podređen status. Temperament, međutim, podrazumeva formiranje ljudske ličnosti kroz stereotipne oblike kategorija koje se odnose na polove („muški” i „ženski”), a koje se zasnivaju na potrebama i vrednostima dominantne grupe i nametnute su onim što članovi te grupe žele za sebe, s jedne strane, i onim što smatraju da je poželjno da poseduje podređena grupa. Te kategorije su: agresivnost, inteligencija, snaga i uspešnost kod muškaraca, i pasivnost, neznanje, disciplinovanost, „vrline” i neuspešnost kod žena. Temperament je dopunjen drugim činiocem, polnom ulogom, koja vodi saglasnosti i u velikoj meri određuje način ponašanja, pokrete i stavove svakog pola. S obzirom na delatnosti, polna uloga žena sastoji se u tome da budu domaćice i vode brigu o deci, dok muškarcima, na osnovu njihove polne uloge, pripadaju sva ostala čovekova dostignuća, interesovanja i ambicije. Ograničena uloga koja je dodeljena ženi teži da je zadrži na nivou biološkog iskustva. Prema tome, gotovo sve ono što bismo, za razliku od delatnosti životinja (koje takođe rađaju mlade i brinu o njima), mogli opisati kao specifično ljudsku delatnost, u velikoj meri rezervisano za muškarce. Razume se, to za sobom povlači i određeni status. Ukoliko bismo morali da analiziramo pomenute tri kategorije, status bi se mogao označiti kao politička komponenta, polna uloga kao sociološka, a temperament kao psihološka, mada su sve ove komponente bez sumnje međusobno povezane u vidu lanca. Ljudi sa višim statusom teže da prisvoje uloge gospodara, uglavnom zbog toga što su podsticani da u sebi razviju temperament nadmoćnih. Sve ovo, očigledno, može biti rečeno i za kaste i klase.

⁶ Hannah Arendt, „Speculations on Violence”, *The New York Review of Books*, t. XII, br. 4, 27. februar 1969, str. 24.

II Biološki aspekt

Patrijarhalna religija, popularno mišljenje, a u izvesnoj meri čak i nauka⁷ prihvataju da se ova psiho-socijalna obeležja polova zasnivaju na biološkim razlikama koje između njih postoje, a tamo gde se priznaje da kultura oblikuje ponašanje veruje se da ona ne čini ništa više nego što je saradnja sa prirodom. Ipak, za razlike u temperamentu koje je patrijarhat izmislio („muška” i „ženska” obeležja ličnosti), a pogotovo za razlike među ulogama i statusima, ne bi se reklo da potiču iz ljudske prirode.

Snažnija muskulatura muškarca, koja predstavlja sekundarno polno obeležje čije prisustvo možemo uočiti i kod drugih sisara, u osnovi je biološki uslovljena, ali je njen razvoj takođe potpomognut određenom kulturom vaspitavanja, ishrane i vežbi. Ali ona teško može predstavljati odgovarajuću kategoriju na kojoj bismo zasnovali političke odnose *unutar civilizacije*.⁸ Uverenje o nadmoći muškaraca, kao i ostala politička uverenja, u krajnjoj liniji se ne zasnivaju na fizičkoj snazi već na prihvatanju određenog sistema vrednosti koji nije biološke prirode. Veća fizička snaga nije činilac u političkim odnosima, na primer, u odnosima među rasama i klasama. Civilizacija je uvek bila sposobna da fizičku snagu zameni drugim sredstvima (koja se zasnivaju na tehnici, oružju ili znanju), tako da savremenoj civilizaciji ona više nije potrebna. Danas, kao i u prošlosti, fizičko naprezanje, opšte uzev, predstavlja klasni čini-

⁷ Ovde mislim na društvene, a ne na prirodne nauke. Medicinska nauka je tradicionalno prihvatila ovakva shvatanja. Danas to više nije slučaj, jer najbolja medicinska istraživanja vode zaključku da polni stereotipi nemaju nikakvu osnovu u biologiji.

⁸ „Istoričari Rimskog prava, pošto su sasvim ispravno istakli da ni rađanje dece ni ljubav nisu bili u osnovi rimske porodice, zaključili su da ona mora da se zasniva na moći oca ili muža. Od ove moći oni stvaraju neku vrstu izvorne ustanove, ali ne objašnjavaju kako je ta moć nastala, osim ako ne smatraju da je ona posledica fizičke nadmoći muža nad ženom i oca nad decom. Na žalost, mi grešimo ako silu smatramo izvorom prava. Kasnije ćemo videti da autoritet oca ili muža ne samo da nije predstavljao prvi uzrok, već je, u stvari, bio posledica; on je nastao na osnovu religije, religija ga je stvorila. Fizička nadmoć, dakle, nije bila načelo na osnovu kojeg je nastala porodica.” Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (1864). Engleski prevod od Willarda Smolla (1873), Doubledau Anchor Reprint, str. 41–42. Na žalost, Fustel de Coulanges ne objašnjava kako je došlo do toga da religija podržava patrijarhalni autoritet, jer je i patrijarhalna religija posledica, a ne izvorni uzrok.

lac: oni koji se nalaze na dnu društvene lestvice rade najteže fizičke poslove, bez obzira na to da li imaju ili nemaju snage za njih.

Često se smatra da je patrijarhat nerazdvojni deo ljudskog društvenog života objašnjiv ili čak neizbežan na osnovu ljudske psihologije. Ovakva teorija obezbeđuje patrijarhatu ne samo istorijsko, već i logičko poreklo. Ipak, ukoliko je tačno da, kao što neki antropolozi veruju, patrijarhat nije oduvek postojao, već da su mu prethodili neki drugi društveni oblici, koje ćemo nazvati prepatrijarhalnim, teško je verovati da će argument o fizičkoj snazi, na kojem počiva teorija o *poreklu* patrijarhata, pružiti zadovoljavajuće objašnjenje, sem ako nadmoć u snazi muškog pola nije oslobođena nekim pomenama u orijentaciji kroz nove vrednosti ili novo znanje. Nedostatak pouzdanih dokaza uvek stoji na putu nagađanjima o poreklu. Spekulacije o preistoriji (o kojoj je nužno reč) ne predstavljaju ništa drugo do spekulacije. Ako bismo se u njih upustili, mogli bismo da dokazujemo da je verovatno postojao hipotetički period koji je prethodio patrijarhatu.⁹ Da bi takva pretpostavka bila prihvatljiva bilo bi neophodno da se dođe do određenog stanja svesti u kojem bi prvobitni princip bio viđen kao proces plodnosti i vitalizma. U primitivnim okolnostima, pre nastanka bilo kakve civilizacije i pre razvoja tehnike sem one najgrublje, ljudi su možda mogli da u vidljivom rađanju dece nađu dokaza o čudotvornoj stvaralačkoj snazi analognoj rastu zemaljske vegetacije.

Moguće je da je otkriće očinstva bila ona okolnost koja je iz osnova izmenila takva shvatanja. Ima nekih podataka da su kultovi plodnosti u jednom trenutku u starim društvima skrenuli prema patrijarhatu, tako da je uloga žena u razmnožavanju bila potisnuta i umanjena da bi moć stvaranja života bila pripisana samo falusu. Ovaj položaj muškaraca podržavala je i patrijarhalna religija koja se zasnivala na muškom bogu ili bogovima razvlašćujući, obesnažujući i uklanjajući boginje i stvarajući teologiju sa osnovnim načelima o muškoj

⁹ Mogli bismo, takođe, da upozorimo na to da takav poredak ne bi morao da vodi nadređenosti jednog od polova, mada izraz „matrijarhat“, zbog toga što je analogan izrazu patrijarhat, može da zavara. Ako se uzme u obzir činjenica da je život u to vreme bio mnogo jednostavniji, i da je nasuprot religiji koja je slavila žensku plodnost stajala muškarčeva fizička nadmoćnost, mogli bismo zaključiti da je ovo društvo koje je prethodilo patrijarhatu bilo prilično egalitarno.

nadmoćnosti, a osnovna uloga te teologije je bila da održava i opravdava patrijarhalnu strukturu.¹⁰

Toliko o prolaznim radostima koje se nalaze u igrama porekla. Pitanje istorijskih izvora patrijarhata — spor o tome da li je do nastanka patrijarhata došlo zbog toga što su muškarci bili fizički jači od žena, ili na osnovu kasnije mobilizacije te fizičke sile u odgovarajućim okolnostima — ostaje, izgleda, u ovom momentu bez odgovora. Ono je takođe verovatno bez značaja za savremeni patrijarhat, gde se nalazimo u stvarnosti politike polova koja je još uvek utemeljena, uveravaju nas, u prirodi. Na žalost, kako psiho-socijalne razlike među polovima koje bi trebalo da opravdaju njihove savremene političke odnose nisu tako jasne, specifične, merljive i neutralne kao fizičke, već su sasvim drukčije prirode — neodređene, amorfne, veoma često imajući kvazi-religiozni smisao — mora se priznati da su mnoge opšte poznate razlike među polovima, u oblastima kao što su prirodne dužnosti ili temperamenti, o društvenom položaju da i ne govorimo, zasnovane na kulturnim a ne na biološkim uzrocima. Pokušaji da se dokaže da je nadmoć koja se zasniva na temperamentu urođena muškarcima (što bi, za njihove advokate bilo isto što i logičko i istorijsko vrednovanje patrijarhalne situacije s obzirom na ulogu i status) bili su izrazito bezuspešni. Ti pokušaji ne daju istovetno objašnjenje prirode razlika među polovima, ali najrazumniji među njima odustaju u očaju od ambicije da konačno izjednače temperament i biološku prirodu. Izgleda da nećemo tako skoro biti prosvetljeni postojanjem neke značajne unutrašnje razlike između muškog i ženskog roda koja bi prevazilazila već poznatu biološko-genitalnu razliku o kojoj već ionako znamo. Endokrinologija i genetika ne pružaju nam nikakve određene dokaze o postojanju mentalno-emocionalnih razlika.¹¹

¹⁰ Izgleda da je do ovakve promene došlo onda kada je kultura neolitskih poljoprivrednih sela zamenjena kulturom i civilizacijom patrijarhata, koja je nastala zajedno sa gradovima. V. Lewis Mumford, *The City in History*, Harcourt, Brace, New York, 1961, gl. I. Ovo otkriće paternalizma, koje je samo po sebi veliki napredak u razvoju „naučnog“ saznanja, moglo je, hipotetički, da dovede do povećanja stanovništva, viška rada i jasnih klasnih razlika. Takođe, ima dosta razloga za mišljenje da je napuštanje lova radi učestvovanja u ratovima uticalo na ovu promenu.

¹¹ Nema uverljivih dokaza za to u dosadašnjim istraživanjima. Na osnovu eksperimenata kojima se ispituje veza između hormona i životinjskog ponašanja, dolazi se samo do veoma

Ne samo da ne postoje dovoljno ubedljivi dokazi za tezu da su postojeće društvene razlike u patrijarhatu (koje se odnose na status, ulogu i temperament) fizičkog porekla, već je do procene tih razlika i veoma teško doći, zbog onih razlika za koje znamo da su danas kulturno uslovljene, a koje preovlađuju. Ma kakve da su „stvarne“ razlike između polova, mi ih ne možemo spoznati sve dok polovi ne budu tretirani drukčije, tj. jednako. A danas smo veoma daleko od toga. Značajna nova istraživanja ne samo da upućuju na to da su mogućnosti urođenih razlika u temperamentu beznačajnije nego ikada, već čak postavljaju pitanje važenja i postojanosti fizičko-polnog identiteta. Ona pružaju prilično konkretne pozitivne dokaze o tome da je najznačajniji *kulturalni* karakter roda, tj. strukture ličnosti izražene kao polne kategorije.

Za ono što Stoller i drugi stručnjaci definišu kao „jezgro rodnog identiteta“ danas se smatra da se kod dece ukorenjuje u osamnaestom mesecu starosti. Stoller pravi sledeću razliku između pola i roda: „U rečnicima se ističe da je osnovni sadržaj *pola* biološki, kao, na primer, u izrazu *polni odnosi* ili *muški pol*. U skladu s tim, reč *pol* će se u ovom radu odnositi na muški ili ženski pol i na sastavne biološke delove koji određuju da li je neko muškarac ili žena; reč *polni* imaće anatomske ili fiziološke konotacije. Ovim se očigledno ostavljaju po strani ogromne oblasti ponašanja, osećanja, mišljenja i mašte, koje se odnose na polove a ipak nemaju primarno biološke konotacije. Za neke od tih psiholoških pojava upotrebiće se termin *rod*: možemo govoriti o muškom polu ili ženskom polu, ali isto tako o muškosti i ženskosti, ne podrazumevajući pod tim nužno bilo šta što se odnosi na anatomiju ili fiziologiju. I tako, dok bismo, zdravorazumni rasuđujući, za *rod* i *pol* rekli da su nerazdvojno povezani, jedan od ciljeva ovog rada biće da potkrepi činjenicu da ove dve oblasti (pol i rod) nisu povezane znakom jednakosti, već da mogu postojati sasvim nezavisno jedna od druge”.¹²

U slučajevima genitalnih malformacija, zbog kojih se detetu još prilikom rođenja pogrešno odredi rod, lakše je, kao što su pokazala proučavanja Kalifornijskog centra za određivanje rodnih karakteristika, ope-

dvosmislenih rezultata, a i veoma je rizično zaključivati o ljudskom ponašanju po analogiji sa životinjskim ponašanjem. Za prikaz ovih shvatanja vid. David C. Glass (ed.), *Biology and Behavior*, Rockefeller University, New York, 1968.

¹² Robert J. Stoller, *Sex and Gender*, Science House, New York, 1968, iz predgovora, str. viii — iv.

rativnim zahvatom promeniti pol mladog muškarca čije su bitne biološke karakteristike u suprotnosti sa rodom koji mu je dodeljen, nego uticati na dugogodišnje posledice njegovog obrazovanja, koje se ogledaju u njegovim ženstvenim pokretima i razvijanju ženske ličnosti i interesovanja. Proučavanja koja su pod Stollerovim nadzorom vođena u Kaliforniji pružaju dokaz da svako ljudsko biće za primarnu specifičnost uzima specifičnost roda kojem pripada (ja sam devojčica, ja sam dečak) i to shvata kao svoje najtrajnije i najdalekosežnije obeležje. Stoller je docnije naglasio razliku između pola i roda: pol je biološka, a rod psihološka, pa prema tome i kulturalna kategorija. „*Rod* je termin koji ima psihološku i kulturalnu pre nego biološku konotaciju. Ukoliko su ispravni termini kojima obeležavamo pol ‚muško‘ i ‚žensko‘, odgovarajući termini za rod su ‚muški rod‘ i ‚ženski rod‘ (ili ‚muškost‘ i ‚ženskost‘, ‚masculine‘ and ‚feminine‘); ova poslednja dva termina mogu biti sasvim nezavisna od (biološkog) pola”.¹³ I zaista, rod je u tolikoj meri proizvoljan, da njegovo određenje može čak biti u suprotnosti sa fiziološkim: „... premda spoljne genitalije pridonose osećanju muškosti (na primer penis, testisi i kesa), nijedna od njih, pa čak ni sve zajedno, nisu za to bitni. U nedostatku potpunih dokaza zasnovanih na činjenicama, uglavnom se slažem sa Moneyem i Hampsonovima koji su na primeru velike grupe međupolnih pacijenata pokazali da je rod određen tek posle rođenja, i to bez obzira na anatomiju i fiziologiju spoljnih genitalija”.¹⁴

Danas se veruje¹⁵ da je ljudski fetus prvobitno u fiziološkom pogledu ženski, sve dok, na određenom stepenu razvoja, dejstvom androgena ne natera one koji imaju y hromozom da se razviju u muškarce. U psihoseksualnom pogledu, (tj. kada je reč o muškom i ženskom rodu, nasuprot muškom i ženskom polu), prilikom samog rođenja ne postoji razlika među polovima. Prema tome, psihoseksualna obeležja su nešto što se stiče i uči posle rođenja. „... prilikom samog rođenja, kao i nekoliko meseci posle rođenja, nema nikakvih psihoseksualnih razlika. Baš kao u embrionu, morfološka polna

¹³ Isto, str. 9.

¹⁴ Isto, str. 48.

¹⁵ Vid. Mary Jane Sherfey, „The Evolution and Nature of Female Sexuality in Relation to Psychoanalytic Theory”, *Journal of the American Psychoanalytic Society*, t. 14, januar 1966, br. 1, International Universities Press Inc., New York; i John Money, „Psychosexual Differentiation”, u *Sex Research, New Developments*, Holt, New York, 1965.

razlika iz neodređenog stanja prelazi u trajno polno stanje, i psihoseksualna razlika među ljudima postaje trajna i nepromenljiva; štaviše, ove razlike su toliko nepromenljive da je ljudski rod od davnina smatrao da tako snažan i trajan osećaj kao što je osećaj polnog identiteta mora da je urođenog i instinktivnog porekla i da ne zavisi od iskustva posle rođenja i obrazovanja. Ovo tradicionalno shvatanje je pogrešno, jer potcenjuje snagu i trajnost navika stečenih obrazovanjem. Na osnovu saznanja, stečenih eksperimentalnim izučavanjem u oblasti životinjske etologije, o značaju sticanja navika, ispravili smo ova pogrešna shvatanja¹⁶.

John Money, koga smo već citirali, veruje da je „sticanje urođenog (*native*) jezika za ljudski rod ono što je sticanje navika (*imprinting*) za životinje”, i da razlika u rodu nastaje „sa uspostavljanjem urođenog jezika”.¹⁷ Na osnovu toga možemo da zaključimo da razlike u rodu nastaju u osamnaestom mesecu života. Jerome Kagin¹⁸ je proučavao kako roditelji dodiruju, golicaju i obraćaju se svojoj deci u pre-govornom razdoblju u vezi sa njihovim polnim identitetom („Da li je to dečak ili devojčica?”, „Zdravo, mali dečake”, „Zar nije zgodna” itd.) i smatra da je najvažnije čisto taktilno učenje, kojim još pre sticanja sposobnosti govora dete stiče saznanja o sopstvenoj ličnosti.

Zbog društvenih uslova u kojima živimo, životna iskustva muškaraca i žena su potpuno različita i, što je najvažnije, oni pripadaju dvema razdvojenim kulturama. Na razvoj identiteta rodova u detinjstvu implicitno utiče ukupni zbir shvatanja roditelja, vršnjaka i čitave kulture o tome koji je temperament, karakter, interes, status, značaj, gest i izraz prikladan kom rodu. Na osnovu svakog pojedinog trenutka u životu deteta možemo da vidimo kako se on ili ona trude da misle i ponašaju se u skladu sa zahtevima roda kojem pripadaju. Ovaj nemilosrdan zadatak prilagođavanja svome rodu u mladosti prerasta u krizu, da bi se u zrelosti ona ohladila i smirila.

Budući da je biološka osnova patrijarhata tako nesigurna, imamo razloga da se divimo snazi ove „socijalizacije” koja se održava tako reći „samo na veri” ili posredstvom stečenog sistema vrednosti. Izgleda da je

¹⁶ Money, *naved. delo*, str. 12.

¹⁷ *Isto*, str. 13.

¹⁸ Jerome Kagin, „The Acquisition and Significance of Sex-Typing”, *Review of Child Development Research*, ed. M. Hoffman, Russell Sage Foundation, New York, 1964.

odlučujuće ono što uslovljava razvoj u ranom detinjstvu, i da ti uslovi održavaju polne razlike u temperamentu. Ovo uslovljavanje kreće se krugovima perpetuacije i samoispunjenja proročanstva. Prikažimo to jednostavnim primerom: mladi muškarac razvija svoje agresivne impulse zato što njegova kultura to od njega očekuje i ohrabruje takvo njegovo ispoljavanje pripadnosti rodu, a od žene zahteva da umanjuje sopstvenu agresivnost i okreće je ka sopstvenoj unutrašnjosti. Posledica toga je da muškarac biva podstican da se agresivno ponaša, čime se stvaraju značajne mogućnosti za ponašanja koja su uperena protiv društva. Zato testis, penis i kesa sami po sebi postaju kulturne oznake koje karakterišu agresivnost, pa se oni na vulgaran način ističu kao u izreci „Taj momak ima muda”. Na isti način možemo da vidimo kako se pasivnost podstiče kao osnovna vrлина „ženstvenosti”.

Osnovna podela svojstava različitih temperamenata, u savremenoj terminologiji, svodi se na shvatanje da je „agresivnost muška osobina” i „pasivnost ženska osobina”. Sva ostala obeležja temperamenata nekako se često sa zavidnom umešnošću, svode na njih. Ako je agresivnost obeležje klase gospodara, poslušnost mora biti odgovarajuće obeležje potčinjene grupe. Oni koji tako zaključuju još uvek se nadaju da će nekom neverovatnom igrom slučaja moći da se oslone na uticaj „prirode”, da bi opravdali patrijarhalni sistem. U vezi sa tim ne treba zaboraviti da je u patrijarhatu funkcija uzora prećutno poverena muškarcu; kada ne bi bilo tako, mi bismo o „ženskom” ponašanju mogli da govorimo kao o aktivnom ponašanju, a „muško” ponašanje bismo mogli da zovemo hiper-aktivnim ili hiper-agresivnim.

Ovome, u vidu prirepka, možemo da dodamo da su se, na primer, kod Lionela Tigera¹⁹ nedavno ponovo redali podaci iz prirodnih nauka u prilog socioloških dokaza. Tako Lionel Tiger pronalazi „instinkt zajedništva” kod muškaraca, čime želi da genetički opravda patrijarhat i osigura političku i društvenu kontrolu od strane muškaraca. Nije teško sagledati posledice ovakve teorije ako njene premise primenimo na bilo koju vladajuću grupu. Izgleda da je Tigerova teza samo pogrešna interpretacija radova Lorenza i drugih istraživača koji se bave ponašanjem životinja. Pošto on patrijarhalnom istorijom i organizacijom dokazuje urođene crte ljudi,

¹⁹ Lionel Tiger, *Men in Groups*, Random House, New York, 1968.

njegove su pretenzije na fizičku očiglednost i prividne i cirkularne. Kada raspoložemo samo genetičkim dokazima (a ne istorijskim), onda samo njih i možemo navoditi. Staviše, pošto mnogi stručnjaci smatraju da je nemoguće da ljudi uopšte imaju instinkte (složene urođene tipove ponašanja), i jedino prihvataju postojanje refleksa i porivâ (koji predstavljaju mnogo jednostavnije nervne reakcije),²⁰ možemo biti sigurni da je perspektiva „instinkta zajedništva” posebno bezizgledna.

Čak i kada bismo smatrali da je pol za ljude jedan poriv, opet bismo morali da istaknemo da je ogromna oblast našeg života, koju nazivamo „polnim ponašanjem”, kako tokom rane „socijalizacije” tako i u iskustvima odraslih, skoro u potpunosti proizvod obrazovanja. Ta oblast je toliko široka, da je i sam čin koitusa proizvod velikog broja naučenih reakcija, tj. reakcija na modele i stavove, koje ljudi zatiču u svojoj društvenoj okolini, čak i u vezi sa predmetom svoje seksualne želje.

Patrijarhalna određenja temperamenta i uloge ljudi imaju nad nama veliku moć, bez obzira na to što su proizvoljno određena. Takođe, mi se ne bunimo mnogo protiv ovih isključivih, protivrečnih i suprotnih svojstava koja su nam nametnuta podelom na „muške” i „ženske” kategorije. Ljudska ličnost, zatvorena u te kategorije, razvija jedva polovinu, a često i manje od polovine svojih ljudskih mogućnosti. Politički, ovo ograničenje i uzajamno dopunjavanje delanja svake od ovih dveju grupa nije toliko važno koliko je važna činjenica da ova podela na muške i ženske ličnosti odgovara razlikama u statusu i moći. Patrijarhat, kao vladajuća ideologija, nema premca u razvijanju komformističkog ponašanja; vrlo je verovatno da nijedan drugi sistem nije nikada ostvario tako celovitu vlast nad svojim podanicima.

III Sociološki aspekt

Porodica je glavna institucija patrijarhata. Ona predstavlja kako ogledalo šireg društva, tako i vezu sa njim: patrijarhalnu jedinicu unutar patrijarhalne celine. Posredujući između pojedinca i društvene struktu-

²⁰ Na osnovu instinkta ne-ljudske vrste mogu da preduzmu izgradnju složenog gnezda ili košnice; na osnovu refleksa ili poriva ljudska bića mogla bi samo da sklapaju oči, osećaju glad itd.

re, porodica uspeva da kontroliše pojedinca i njegovo uklapanje u društvo i onda kada politički i drugi autoriteti to nisu u stanju.²¹ Pošto predstavlja osnovni instrument i osnovnu jedinicu patrijarhalnog društva, porodica i njene uloge su prototipske. Pošto služi kao agens društva u širem smislu te reči, porodica ne samo da podstiče sopstvene članove da se prilagođavaju društvu, već deluje i kao član vlade patrijarhalne države, koja svojim građanima vlada uz pomoć glava porodice. Čak i u onim patrijarhalnim društvima u kojima su stekle legalno pravo građanstva, žene u veoma neznatnoj ili nikakvoj meri imaju neki formalni odnos sa državom, i njima se upravlja isključivo putem porodice.²²

Pošto bi se bez uzajamne saglasnosti porodica i šire društvo raspali, sudbina triju patrijarhalnih ustanova — porodice, društva i države — je povezana. Najveći broj patrijarhalnih društava najčešće ima podršku religije, što se, na primer, ogleda u katoličkom shvatanju da je „otac glava porodice” ili u judejskom prenošenju kvazi-svešteničkog autoriteta na muškog roditelja. I savremene svetovne države, na primer kod oporezivanja, potvrđuju ova shvatanja, jer muškarce određuju za nosioce domaćinstava, poreskih obaveza, pasoša itd. Smatra se da je nepoželjno da žene budu nosioci domaćinstava; do toga dolazi samo u siromašnim ili nesrećnim porodicama. Iz Konfučijevog uputstva da odnos između vladara i podanika treba da bude paralelan odnosu između oca i njegove dece može se sagledati feudalni karakter patrijarhalne porodice (i obratno, porodični karakter feudalizma) čak i u modernim demokratskim državama.²³

U tradicionalnim patrijarhalnim društvima otac je skoro u potpunosti posedovao jednu ili više svojih žena i svoju decu, pa je čak smeo i da ih fizički zlostavlja, a često i da ih ubija i prodaje. U tim društvima je tipično da otac kao glava porodice istovremeno stvara i

²¹ Neka od svojih zapažanja zasnivam na Goodeovoj kratkoj i preciznoj analizi. Vid. William J. Goode, *The Family*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964.

²² Porodica, društvo i država su tri zasebne ali međusobno povezane pojave: važnost žena opada kada od prve idemo prema trećoj kategoriji. Međutim, pošto sve tri kategorije postoje unutar opšte ustanove patrijarhata, ili su bar pod uticajem te ustanove, ja ću više analizirati njihovu sličnost nego njihove razlike.

²³ J. K. Folsom na uverljiv način dokazuje da patrijarhalna porodica nije u skladu sa demokratskim društvom. Vid. Joseph K. Folsom, *The Family and Democratic Society*, John Wiley, New York, 1934, 1943.

posедуje svoje potomke, jer je u tom sistemu srodništvo svojina.²⁴ Štaviše, u čistom patrijarhatu rodbinske veze postoje samo preko muške linije. Srodstvo po muškoj liniji isključuje potomke po ženskoj liniji iz nasleđstva, a često čak i iz priznavanja.²⁵ Ser Henry Maine, devetnaestovekovni istoričar drevnih zakona, prvi je opisao patrijarhalnu porodicu. Po njemu, patrijarhalno srodstvo se zasniva više na dominaciji nego na krvnoj vezi; žene se asimiliraju, mada su iz tuđih porodica, dok se setrići isključuju iz krvnog srodstva. Polazeći od rimske izreke *Patria potestas*, Maine je na sledeći način definisao porodicu: „Najstariji muški roditelj je apsolutni gospodar u svom domaćinstvu. Njegova vlast se proteže i na život i smrt njegove dece i njihovih domaćinstava u istoj meri kao i na njegove robove.”²⁶ Drevna patrijarhalna porodica sastavljena je od „žive i nežive svojine, žene, dece, robova, zemlje i ostalih dobara, koji su svi potčinjeni i ujedinjeni despotskim autoritetom najstarijeg muškarca.”²⁷

U svojoj kritici Mainea, McLennon je dokazivao²⁸ da je rimski oblik *patria potestas* bio samo ekstremni oblik patrijarhata, koji, nasuprot Maineovom shvatanju, nije univerzalno prisutan. Dokazi o postojanju društava sa srodstvom po ženskoj liniji (na primer, nekih afričkih društava u fazi pre otkrivanja pisma, i na drugim mestima), pobijaju Maineovo shvatanje o univerzalnom značaju muškog srodstva. Nema sumnje da je Maineovo ključno shvatanje patrijarhata kao prvobitnog ili prirodnog stanja društva samo naivna²⁹ racionalizacija te ustanove, koju je Maine veoma cenio. Mnoge činjenice protivreče shvatanju o tome da je patrijarhat prvobitni oblik društva, pa možemo da zaključimo da je potpuna patrijarhalna vlast, a posebno ona tipa *patria potestas*, nastala tek kasnije, a da je totalna erozija ženskog statusa pre mogla da bude postepena kao što je postepeno i njegovo popravljanje.

U savremenim patrijarhalnim društvima *de jure* prednost muškaraca je poslednjih godina umanjena uvođenjem prava žena na razvod,³⁰ zaštitu, državljanstvo i vlasništvo. Ropski status žena i dalje se ogleda u gubitku prezimena, u njihovoj obavezi da usvoje mesto stanovanja muža, kao i u opštoj pravnoj pretpostavci da se pomoću braka postiže razmena između ženskog rada u domaćinstvu i (seksualne) zajednice za novčano izdržavanje.³¹

Osnovna uloga patrijarhalne porodice sastoji se u socijalizaciji mladih za prihvatanja onakvog shvatanja uloge, temperamenta i statusa koje im propisuje patrijarhalna ideologija (što roditelji uglavnom postižu pružanjem ličnog primera i saveta). Premda ovaj proces socijalizacije donekle zavisi od sposobnosti roditelja da shvate kulturne vrednosti svoga društva, ipak se postiže željena jedinstvenost u prenošenju patrijarhalnih vrednosti, a kasnije se to održava kroz škole, sredstva informacija i druge obrazovne ustanove, kao i kroz formalna i neformalna okupljanja vršnjaka. Mada može da se dvoumimo kada se pitamo da li je vlast pojedinih ličnosti iz različitih domaćinstava veća ili manja, nikada ne smemo gubiti iz vida da kultura u celini podržava vlast muškaraca u svim oblastima života, a da žene izuzev u sopstvenom domaćinstvu, nemaju nikakvu vlast.

Patrijarhalna porodica zahteva da se poštuje njena legitimnost, da bi bila sigurna da će se ključne funkcije

ljalavala da se razvedu. Žene su stekle masovno pravo na razvod tek u ovom veku. Goode iznosi podatak da je u Japanu stopa razvoda u 1880. godinama bila ista kakva je danas u SAD (Goode, *naved. delo*, str. 3).

²⁴ Bračni ili rodbinski odnosi sa glavom porodice bili su dovoljan uslov da neko postane njegova svojina.

²⁵ Određivanje potomstva po čisto patrijarhalnoj liniji priznaje samo muške naslednike, a ne i sestriće itd. Kroz nekoliko generacija potomci ženskih grana u porodicama nisu više međusobno povezani. Samo oni koji „čuvaju ime”, samo oni koji su potomci muških grana u porodici, mogu biti priznati za srodnike ili naslednike.

²⁶ Sir Henry Maine, *Ancient Law*, Murray, London, 1861. str. 122.

²⁷ Sir Henry Maine, *The Early History of Institutions*, London, str. 310—311.

²⁸ John McLennon, *The Patriarchal Theory*, Macmillan, London, 1885.

²⁹ Maine je posmatrao patrijarhalnu porodicu kao ćeliju iz koje se razvilo društvo u vidu rodova, bratštava, plemena i nacija, slično pojednostavljenom načinu objašnjavanja nastanka dvanaest izraelskih plemena kao Jakovlievih potomaka. S obzirom na to da je Maine vremenski odredio nastanak patrijarhata s otkrićem očinstva, a to svakako nije neki prvobitni uzrok, može se reći da i to govori protiv većitog karaktera patrijarhalnog društva.

³⁰ Mnoga patrijarhalna društva su samo muškarcima dozvoljavala da se razvedu. Žene su stekle masovno pravo na razvod tek u ovom veku. Goode iznosi podatak da je u Japanu stopa razvoda u 1880. godinama bila ista kakva je danas u SAD (Goode, *naved. delo*, str. 3).

³¹ Muškarac ima pravo na razvod ukoliko dokaže da njegova žena nije dobro vodila domaćinstvo i nije živela sa svojim mužem; razvod se mužu ne priznaje na osnovu činjenice da ga žena nije novčano pomagala. Ženi se razvod priznaje ako dokaže da je muž nije izdržavao, ali ne i ako muž ne ispunjava svoje dužnosti u domaćinstvu i braku. Međutim, vid. Karczewski versus Baltimore and Ohio Railroad, Illinois, 1967, kada je sud odlučio da žena može da tuži muža u slučaju neispunjavanja bračnih dužnosti, i time načinio presedan i izmenio običajni zakon.

obavljanja i socijalizacije mladih obavljati samo unutar nje. Bronislaw Malinowski smatra da ovo „načelo legitimnosti“ zahteva da „nijedno dete ne dođe na svet, a da neki muškarac, i samo jedan muškarac, ne preuzme ulogu sociološkog oca“³². Patrijarhalna porodica ovim nazgled doslednim i sveobuhvatnim načelom obezbeđuje (ne kažnjavajući na isti način pripadnike različitih klasa, tj. što nije neočekivano, primenjujući na njih različit moral) da statusi deteta i majke prvenstveno ili u potpunosti zavise od muškarca. A kako članovi porodice zavise ne samo od socijalnog statusa muškog člana porodice već i od njegove ekonomske moći, njegov položaj unutar porodice, kao i izvan nje, materijalno i ideološki je veoma jak.

Iako nema nikakvih bioloških razloga da ove dve središnje funkcije (socijalizacija i biološko obnavljanje) ne budu razdvojene ili da se čak obavljaju izvan porodice, utopijski ili revolucionarni naponi da se ove funkcije porodici oduzmu su propali, naišavši na toliko teškoća, da je najveći broj eksperimenata doveo do postepenog vraćanja tradicionalnoj porodici. Ovo samo dokazuje da je patrijarhat u osnovi svih društava i da ima ogroman uticaj na sve članove patrijarhalnih porodica, a, možda, predstavlja i priznanje da je ovu ustanovu nemoguće promeniti bez potpunog razumevanja njene društveno-političke suštine. Međutim, radikalna promena društva mora da zahvati i patrijarhalnu porodicu. Patrijarhalna porodica mora da se promeni ne samo zato što obezbeđuje politički oblik potčinjavanja ogromnog dela stanovništva (žene i omladina), već i zato što služi kao tvrđava za odbranu svojinskih odnosa i tradicionalnih interesa. Brakovi su finansijski savezi, a svako domaćinstvo predstavlja ekonomsku jedinicu veoma sličnu korporaciji. Kao što je istakao jedan sociolog koji je proučavao porodicu: „Porodica je kamen temeljac sistema društvene stratifikacije i istovremeno društveni mehanizam za njeno održavanje“.³³

(Kate Millett, „The of Sexual Politics“, *Sexual Politics*, Balantine Books, New York, 1969, str. 31—49)

Prevela D. Lj.

³² Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, Harcourt, New York, 1962, str. 63. U svojoj prethodnoj knjizi on iznosi još opštiji stav: „U svim ljudskim društvima moralna tradicija i zakon nalažu da grupu koju sačinjavaju žena i njeni potomci ne smatramo celovitom sociološkom jedinicom“. *Sex and Repression in Savage Society*, Humanities, London, 1927, str. 213.

³³ Goode, *naved. delo*, str. 80.

Haydee Birgin

ŽENA I RAVNOTEŽA MOĆI

Godine 1869, došlo je do rascepa u ženskom pokretu i osnivanja nove grupe, koju je predvodila Suzan B. Anthony, koja se nije zalagala samo za pravo glasa već i za položaj žena u privredi. Anthony je tvrdila da svaka stranica istorije koja se odnosi na egzistenciju klase lišene građanskih prava govori zapravo o degradaciji radnika. Na taj način borba da se postigne jednaka naknada za jednak rad vođena je istovremeno sa raspravom o razvodu i prostituciji.

Istorijski je paradoks to što svi znamo ko su bili čikaški mučenici, u čiju čast ceo svet slavi 1. maj kao praznik rada. Ništa slično se ne radi u spomen žena koje su poubijane nekoliko godina kasnije u Njujorku. Godine 1908. tekstilne radnice koje su štrajkovale boreći se za poboljšanje uslova rada poslodavac je zatvorio u fabriku, a onda je zapalio. Žene su izgorele. Međutim, ovaj datum nije neizbrisivo utisnut u sećanje radnika sveta, mada je, mnogo kasnije, izabran da bude slavljen kao Međunarodni dan žena.

Ima dva načina na koji se može tumačiti istorija žena. Jedan je da se govori o stalnoj diskriminaciji, nepostojanju ljudskih prava, društvenom ugnjetavanju i industrijskoj eksploataciji. Drugi je da se govori o njihovoj borbi i aktivnoj ulozi u svakom društvenom ili revolucionarnom pokretu. Žene su uzele oružje u dva svetska rata i bile su deo oslobodilačkih armija. Ovo se može videti ako se podsetimo na njihovo učešće u borbi za oslobođenje Alžira i Vijetnama; Nacionalne armije

žena i njene značajne uloge u kineskom Velikom maršu; hiljade žena koje su ubijene ili mučene pod režimima kakvi postoje u Argentini, Čileu i Urugvaju, žena koje se još bore u tim zemljama u ime onih koji su po zatvorima ili svojih pohapšenih rođaka; žena koje se svake nedelje okupljaju na glavnom trgu Buenos Ajresa i koje režim etiketira kao „lude žene sa trga Majo”; ili onih koje štrajkuju glađu u katedrali u Santjagu.

Gde se, onda, nalazi inferiornost na kojoj muškarci zasnivaju svoju dominaciju? Jasno, objašnjenje istorijskog ugnjetavanja žena mora biti izvan okvira bioloških razlika i konkretnih oblika ekonomske eksploatacije čoveka po čoveku.

Diskusiju o položaju žena treba najtešnje povezati sa diskusijom o odnosu snaga. Redukcionističke teorije koje pretenduju da vlast nad ženama izjednače sa klasnom podelom društva ne objašnjavaju prirodu problema. Odnosi u kojima muškarci dominiraju ženama ne mogu se svesti na odnose klasa. Za početno stanovište mora se uzeti stav da nije svaki odnos snaga klasni odnos. Postojanje odnosa u kojima muškarci dominiraju ženama u društvima koja razdiru klasne borbe — iako u njima postoji klasna borba — suštinska je razlika. Drugim rečima, ova se dominacija zasniva na drukčijim temeljima.

Analiza svakog konkretnog oblika u kome se dominacija javlja omogućuje identifikaciju karakteristika koje u odgovarajućem istorijskom kontekstu proističu iz nje. Ta analiza je značajna kao put za formulisanje novog koncepta moći. Analitička studija teorije države ne iscrpljuje široko područje na kome se moć ispoljava i deštuje, što se izražava čitavim nizom relacija. Moć se ne može proučavati samo sa stanovišta ustavnih tela pojedinih država već mora biti sagledana i u smislu konkretne prirode dominacije u svakom od oblika u kojima se pojavljuje, to jest u funkcionisanju mehanizama kontrole i institucija, porodice ili škole.

Mehanizmi moći nisu dovoljno proučeni. O moći se govorilo u smislu ličnosti koje njome raspolazu, istorijskog toka procesa razvoja ili privredne infrastrukture, ali ne i polazeći od strategije, mehanizama i metoda kontrole. Ovakva bi analiza možda otkrila odnose dominacije koji su u osnovi raznih vidova uloge žena u društvu, i pokazala bi kako je prirodna diferencijacija između polova poslužila kao osnova za društvenu diferencijaciju.

I DVA ANALITIČKA PRILAZA

Iz istorijskog procesa može se videti da se borba žena manifestovala na dva osnovna nivoa: borba za ravnopravni pravni položaj i borba za ravnopravni radni status. Tako dolazimo do dva različita stanovišta koja nam mogu poslužiti kao polazna osnova za našu raspravu:

(a) *Formalno-pravno stanovište*

Ako analiziramo probleme žena sa formalno-pravnog stanovišta, sve indikacije govore da su svi feministički ideali iz XVIII veka ostvareni. Pravo na jednakost je zapisano zakonima doslovno svake države. Pravo glasa je ženama dato prvi put 1906. godine u Finskoj, a u SAD 1920. godine. Godine 1929. Ekvador je bio prva latinsko-američka država koja je ženama dala pravo glasa, a Paragvaj je to učinio 1961. godine, kao poslednja.

Rezolucije i studije koje je sačinila Organizacija američkih država — prvog regionalnog tela koje se bavilo političkom ravnopravnošću žena — prethodile su sličnim dokumentima koje su donosile druge organizacije, kao OUN, ekonomski i društveni savet i Savet UNCTAD-a. Juna 1971. godine MOR je prihvatio da realizuje plan akcije kako bi se radnim ženama osigurao jednak tretman i dale iste mogućnosti kao muškarcima.

Uz to, zakoni o radu nekoliko zemalja počeli su da sadržavaju i konkretne propise o jednakosti žena, posebno kad su u pitanju nadnice. Druge odredbe su se odnosile na zaštitu materinstva i pravo domaćica na penziju.

Međutim, treba još da se pređe dug put. Feministički principi su doveli ne samo do formalnog priznavanja jednakosti već i do toga da se o toj jednakosti otvoreno razgovara u parlamentima mnogih industrijski razvijenih zemalja, iako je ona prihvaćena u tek nekoliko slučajeva. Stvari tako stoje, između ostalog, i zbog brige o deci, zajedničke roditeljske obaveze, prava na raspolaganje imovinom bez ograničenja, i prava na abortus. Ipak je učinjen značajan prodor u smisluavnog priznanja ravnopravnosti između žena i muškaraca.

Ova borba za ravnopravnost, za priznavanje žena za ljudska bića, samo je korak na dugom putu ka oslobađanju žena. U ovom trenutku suočeni sa još jednim problemom i to takvim koji se ne može analizirati niti rešavati na formalno-pravnoj osnovi. Diferencijacija iz-

među muškaraca i žena je prevaziđena pravnim rešenjima kojima muška dominacija nestaje samo prividno. Tako sa priznavanjem formalne ravnopravnosti postaje veoma teško tačno odrediti na koji se način ispoljavaju konkretne razlike između muškarca i žene kao posledica dominacije u praksi. Cilj borbe koju žene danas vode nije postizanje formalne ravnopravnosti, već je njegov smisao u različitosti, tj. da se odredi njihov vlastiti identitet kao žena u društvu. Jedinstvo u razlikama se može postići tek onda kad se izgradi identitet. Funkcionalne razlike ne objašnjavaju odnose dominacija—potčinjavanje koji se, istorijski gledano, ispoljavaju u odnosu snaga.

(b) *Ekonomsko stanovište — žena na radnom mestu*

Svedoci smo snažne tendencije da se porodica analizira na nivou proizvodnje, a žena kao osovina tog procesa. Međutim, uloga žene u privrednoj aktivnosti ne može se izdvojiti iz procesa čiji deo ona čini. U trećem svetu razvoj, koncentrisan na određene oblasti i područja, koristio je samo određenim grupama stanovništva, a u tom smislu uloga žena dobija različite vidove zavisno od toga da li su date oblasti više ili manje razvijene urbane ili seoske sredine. Očigledno ne postoji „žena Azije” ili „Latinoamerikanka” kao opšte i apstraktno biće, već razne situacije u kojima se nađu žene određenih proizvodnih struktura ili određenih društvenih klasa.

Pošto smo ovo razjasnili, možemo preći na određivanje genetskih karakteristika koje se manifestuju u raznim proizvodnim strukturama.

Već izvesno vreme se čine naponi da se poveća uloga žena u privrednim aktivnostima i da se otkloni diskriminacija polova. Zašto se to čini — objašnjeno je mnogim razlozima, ali u suštini svi oni proizlaze iz koncepta ekonomskog razvoja koji podrazumeva upotrebu žena kao ljudskog resursa.

Konferencije o ženama i razvoju održane tokom 1975. godine baš to su imale za cilj. Drugim rečima, na žene se gleda kao na privredni resurs, a njihovo uključivanje u proizvodni proces je preduslov da se osigura potpuno korišćenje svih resursa koji se mogu staviti u službu razvoja. Alternativa ovom stanovištu, zasnovana na kriterijumu populacije, jeste u tome da je povećano učešće žena u proizvodnim aktivnostima efikasno sredstvo za smanjenje stope priraštaja. Tako uključivanje žena u industriju, menjajući njihovo reproduktivno po-

našanje, može osigurati pozitivan uticaj na širu politiku kontrole rađanja.

Prema ovom konceptu razvoja, učešće žena ne implicira obavezno promenu njihovog pōdređenog položaja. Naprotiv, eksploatacija ženske radne snage mogla bi i porasti. Tako, kad se ukaže potreba da žene odigraju ulogu u procesu razvoja, treba ih informisati o konkretnim detaljima određene akcije i o obliku njihovog učešća u njoj.

Novi tim kolektivne samopomoći zahteva strukturalne promene u društvenim odnosima, u privrednoj oblasti i u strukturi moći. Pravi razvoj mora uključiti i participaciju u odlučivanju.

Kad konstatujemo značaj uloge žena u proizvodnom procesu, razmišljamo o smislu novog koncepta razvoja kroz participativnu demokratiju. Tek kad žene budu na taj način uključene u proces, moći će se postići ravnopravan status sa radnicima muškog pola. Ako ne budu uključene na taj način, jaz neravnopravnosti će se proširiti. Stanovište sa koga se na žene gleda samo kao na „ljudski resurs” neće izmeniti odnos dominacije na kome je zasnovano njihovo učestvovanje.

II OBLICI DOMINACIJE NAD ŽENAMA KOJE RADE

(a) *Domaći poslovi*

Započecemo sa domaćim poslovima, tj. poslovima koje žene obavljaju kod kuće, jer je to vrsta rada koju obavlja većina žena, i — što nije manje značajno — zato što se obavljaju u sferi porodice u kojoj se odnos dominacije najbrutalnije ispoljava, a i zbog gotovo mističnog verovanja da je takav posao prirodan ženinoj prirodi.

U ranim fazama razvoja porodičnog života — kad je začeta domaća privreda — neki članovi porodice počeli su da proizvode dobra za trgovinu ili su prodavali svoj rad, i to je uticalo na život u kući tako što se povećao obim poslova koje je obavljala žena. Izvesni poslovi koje su prvobitno obavljali muškarci, kao što je nošenje vode i skupljanje drva za vatru, postali su ženski zadaci. Tako je žena produžila da obezbeđuje sredstva za život porodici da bi drugi njeni članovi mogli prodavati svoj rad po ceni nižoj od njihove vlastite reprodukcije, koja je bila garantovana u porodičnom krugu.

Rad koji je obavljan u kući radi osiguravanja egzistencije nije smatran za put za sticanje dohotka, već se na njega gledalo u tom smislu da što više roba i usluga žena proizvede direktno, porodici će biti potreban manji dohodak da održi svoj životni standard.

Ova je tema aktuelizirana interesantnom teorijskom debatom o vrednosti domaćeg rada u proizvodnom procesu i o ulozi porodice kao glavnog uzročnika ugnjetavanja žena.

U jednom od prvih eseja Juliet Mitchell ističe značaj proučavanja porodice ne kao monolitnog bića, već sačinjenog od sastavnih delova proizvodnje, reprodukcije, seksualnosti i socijalizacije dece. Sa strukturalističkog stanovišta, ona se trudi da ne posmatra problem isključivo u ekonomskim okvirima i da u kombinaciji konkretnih struktura traži uzroke ugnjetavanja žena. Margaret Benston otvara debatu u ekonomskim okvirima. Specijalisti za probleme trećeg sveta (Samir Amin, André Gunder Frank, Claude Meillassoux) smatraju da su domaći poslovi najvažniji doprinos primarnom procesu akumulacije kapitala, jer ih sačinjavaju i proizvodnja i reprodukcija bez kompenzacije kapitalom, a obezbeđeni su porodičnim radom.

Neplaćen posao koji obavljaju žene — mehanizam preko koga se domaći rad transferiše u kapitalistički sektor — omogućava plaćanje nadnica ispod cene ljudske radne snage. Doprinos žena je tako od bitnog značaja za tekući proizvodni proces, i kao dodatni neplaćeni rad i kao rezerva radne snage.

Teorijska diskusija među feministkinjama ne može se smatrati završenom. Snaga debate je u samoj činjenici da se ona odvija u vreme kad ideja koju politički ekonomisti pokušavaju da zataškaju postaje predmet političke debate. To je u suštini priznanje rada koji žene obavljaju kao domaćice, i relacije između tog rada i proizvodnje.

Bez mnogo udubljivanja u ovu temu, treba istaći da u okviru teorijskog područja na koje se primenjuje — marksizma — kategorije ovog proučavanja se dovode u pitanje. Konfuzija izgleda da proizlazi iz činjenice što se upotrebna vrednost ne smatra za kategoriju.

Domaći poslovi prikrivaju eksploataciju žena, posebno zaposlenih, koje posle punog radnog dana u fabrici ili prodavnici moraju da odrade još jedan radni dan kod kuće. Degradirati rad žena, umanjiti njegov značaj u oblasti političke ekonomije, zato što proizvodi upotreb-

ne vrednosti i nije regulisan cenama i tržištem — znači prikriti njegovu pravu prirodu.

(b) *Plaćeni rad u gradovima*

Učešće žena na gradskom tržištu rada direktno je povezano sa ekonomskim strukturama i procesom industrijalizacije, dok je ono naročito uočljivo kod većine zemalja trećeg sveta.

Industrijalizacija je istakla nejednak i poremećen rast naših privreda sa izrazitim razvojem u nekim oblastima i sektorima za koje je monopolski kapital zainteresovan. Niske nadnice i sve veća inflacija povećali su koncentraciju dohotka u rukama nekolicine, koji su, opet, investirali samo njegov mali procenat. Industrija je uvela tehnologiju sa smanjenom potrebom za radnom snagom i tako onemogućila apsorbovanje sve veće armije radnika. Došlo je do relativnog viška stanovništva koje se zapošljava u onim granama koje ne mogu brzo dići produktivnost rada i koje izvode radove za koje je potrebno malo ili nimalo kvalifikacije, i koje daju niske nadnice. Drugi deo ovog viška radne snage je zaposlen u delatnostima od malog značaja za proizvodnju, ali za njega se plaćaju nadnice.

Posledice ovoga procesa posebno su uočljive u gradovima Afrike, gde privredna aktivnost odražava proizvodnu strukturu regiona: banke, poslovni servisi i delatnosti čiji proizvodi zamenjuju uvoznu robu. Ove delatnosti ne uspevaju da apsorbuju radnu snagu, koje ima sve više zahvaljujući migracijama iz sela u gradove. Ovakve privrede su zasnovane na rudarstvu i poljoprivrednoj proizvodnji, čiji su proizvodi namenjeni izvozu. Industrija je slabo razvijena i, uglavnom, učešće žena na ovom planu je ograničeno. Ono malo industrije što postoji daje malo novih radnih mesta, a prioritet se daje muškarcima.

Slika ekonomskog razvoja u zemljama trećeg sveta", karakteristična po sve većem osiromašavanju većine radnika, otkriva jednu važnu odliku radne snage: sve značajnija njena uloga poslednjih godina posledica je pogoršanja životnih uslova najvećeg dela stanovništva. U slučaju žena, koje su primorane da rade a nisu obučene ni na kakav način i obrazovanje im je skromnije nego u muškarca, može se izvući značajan zaključak da bilo šta žene proizvodile, one su kao radna snaga u podređenom položaju u odnosu na muškarce.

Na taj način se na tržištu radne snage može uočiti diskriminacija po osnovi pola. Priliv ženske radne snage zavisi od drukčijih faktora nego priliv muške. Mogućnost zaposlenja koji proizvodni sistem daje muškarcima i ženama znatno se razlikuje, što se vidi i iz statističkih podataka iskazanih po polu radnika zaposlenih u raznim granama industrije.

U Latinskoj Americi, na primer, muškarci rade na farmama, u prerađivačkoj industriji i, nešto manje, u biznisu i na području usluga. S druge strane, gotovo sve žene radnice zaposlene su u sektoru usluga, gde postoji nešto veći broj žena nego muškaraca, kao i u prerađivačkoj industriji, gde ih je manji broj.¹

Razne ankete o radnoj snazi u Latinskoj Americi ukazale su na iste pojave kad je u pitanju tržište radne snage i diferencijacija u smislu pola. Smatra se da muškarac u radnom dobu treba da ima posao. Ako nije zaposlen u proizvodnji, traži mesto u uslužnoj grani, koja mu takođe daje sredstva za život. Odluka da izađe na tržište radne snage zasnovana je na faktorima vezanim za čovekovu privrednu aktivnost: struktura godišta stanovništva, potražnja za radnom snagom, obrazovanje u selu ili gradu i propisi. Ima i drugih faktora koji utiču: na primer, standard obrazovanja, građanski status, veličina i sastav porodice, dohodak ostalih članova porodice i običaji društvene grupe.

Distribucija ženske radne snage po godinama starosti izgleda drukčije. U slučaju Latinske Amerike najveće je učešće žena starosne grupe između 20 i 25 godina. Ovo je dalje vezano za bračni status, jer učešće žena pokazuje tendenciju da raste u godištu kad su žene neudate. Kao što je Kirsh ukazao, u celoj Latinskoj Americi učešće neudatih žena je nekoliko puta veće nego udatih, u odnosu 5 : 1 u grupi godišta 20 do 25. S druge strane, u industrijski razvijenim zemljama, kao što su Francuska, Britanija, Danska i Savezna Republika Nemačka, udate žene čine 2/3 ženske radne snage.

Što se tiče žena u grupi sa niskim dohocima, njihov se položaj razlikuje od onih sa srednjim. U prvoj, odluka da se traži posao vezana je sa borbom za opstanak. Potrebne su im nadnice da izdržavaju sebe i decu i dopune muževljevu zaradu. Ovo je položaj koji najviše liči na položaj muškaraca kad su u pitanju faktori koji ih upućuju da traže posao.

¹ Ova karakteristika, koja govori o ženskom zaposlenom delu stanovništva, ne odnosi se samo na Latinsku Ameriku već i na gradove Afrike uprkos različitim proizvodnim strukturama.

Kod žena iz kategorije sa srednjim i većim dohotkom bitnu ulogu imaju strateški kriterijumi broja i godišta dece, obrazovanje i razlika između ukupnih primanja i procenjenih rashoda. Na odluku da se traži zaposlenje značajno utiče obrazovanje. Žene sa višim obrazovanjem najčešće traže posao. Ako imamo u vidu da žene imaju niže obrazovanje od muškaraca, da bi u konkurenciji sa muškarcima dobile posao, one moraju prvo steći više obrazovanje od muškaraca. Međutim, većina žena ne konkuriše muškarcima za zaposlenje na istom, već na paralelnom tržištu na kome se dolazi do poslova koji su jedva nešto više od produžetka poslova koje žene obavljaju u kući kao domaćice.

U Africi faktor obrazovanja ima odlučujuću ulogu. Žene koje su stekle obrazovanje imaju šanse da dođu do zaposlenja. Prema istraživanju sprovedenom u 39 afričkih zemalja, u osnovnim školama u 1969. godini bilo je 35% ženske dece, a u srednjim u 1970—71. godini 28%, dok je iste godine stopa žena u višem obrazovanju bila 13%. Stručno obrazovanje žena zavisi od potražnje radne snage za radnim mestima, koja opravdavaju takvo obrazovanje. U afričkim zemljama južno od Sahare prioritet imaju žene koje su stekle obrazovanje zapadnjačkog tipa i dobijaju posao u administraciji, kao medicinske sestre i babice, dok ih manji broj ulazi u medicinske, prosvetne i ostale profesije.

Potražnja za ženskom radnom snagom u zemljama trećeg sveta bitno se razlikuje od potražnje za muškom radnom snagom. Zapošljavanje muškaraca direktno zavisi od proizvodne strukture, od stepena razvoja zemlje i od nivoa tehnologije. Na potražnju ženske radne snage utiču socijalni, kulturni i ekonomski faktori. U osnovi, ženska radna snaga je ograničena na aktivnosti koje „odgovaraju” ženama, tj. na one koje su produžetak domaćih poslova (izrada odeće, spremanje hrane itd.). Mali broj žena radi u industriji, a većina ih je zaposlena na području usluga i u prerađivačkom sektoru. Međutim, u nekim industrijskim delatnostima posebno se traže žene za radna mesta na kojima je potrebna koncentracija ili strpljenje. Žene učestvuju u proizvodnji i obično u finalnom procesu prerade (finalizacija, pakovanje i lepljenje etiketa) gde je nivo odgovornosti nizak. Ovo na prvi pogled izgleda da nudi objašnjenje za razlike u nadnicama po kriterijumu polova. Međutim, razlike u kvalifikacijama su upravo rezultat procesa koji reprodukuje nepovoljan položaj za žene na tržištu radne snage. Štaviše, kad su kvalifikacije jednake, žene opet primaju manje

dohotke i teže menjaju radno mesto. Diskriminacija žena na tržištu radne snage je posledica raznih uzroka. Jedno od objašnjenja može biti da zapošljavanje žena više košta. Propisi o zaštiti žena zaposlenih u industriji, po kojima one imaju pravo na poseban tretman za vreme trudnoće i u prvim mesecima života deteta, otežavaju njihov ulazak na tržište radne snage. Žene nekad ostave posao zbog udaje, trudnoće ili obaveza koje im društvo nameće u okviru porodice. Tako sa stanovišta investicija obučavanje žena nosi veći rizik nego obučavanje muškaraca.

U Africi žene se u industriji zapošljavaju samo privremeno i ne dobijaju nikakve porodiljske beneficije, koje inače zakon predviđa. Uslovi zapošljavanja su slični sistemu „makali“, koji se široko primenjuje u Latinskoj Americi, a preko koga se sklapaju tajni ugovori sa radnicima, pojedinačno ili grupno, i daje im se posao u proizvodnji za mizernu novčanu naknadu. Ovaj metod zapošljavanja, kao i u slučaju radnika koji se zapošljavaju od danas do sutra u afričkim gradovima, put je za izbegavanje radnog zakonodavstva. Radnici su potpuno nezaštićeni i ne uživaju nikakve beneficije koje po zakonu pripadaju svima koji se nalaze u radnom odnosu. Ovaj sistem uglavnom koriste veće kompanije, jer na taj način smanjuju troškove i štede prostor i mašine.

Iako su karakteristike ženskog učešće na tržištu radne snage slične u celom trećem svetu, afričke žene su izložene posebnoj nepogodnosti što, pored toga što nemaju kvalifikacije, uslovi pod kojima se zapošljavaju omogućavaju poslodavcu da im plati koliko hoće. Njihove nadnice često služe kao dodatno sredstvo za popunu budžeta, jer je većina žena sa sela i održava vezu sa njim. To što nisu članovi sindikata još je jedan razlog što su lišene svake zakonske zaštite.

Odluke gradskog tržišta radne snage ne mogu se posmatrati odvojeno od situacije na selu. Fenomen migracije, kao posledica nametnutog modela razvoja koji vodi opadanju životnog standarda seljaka, prisiljava žene da traže posao u gradovima.

Što se tiče rada žena u trgovini, sve indicije govore da se taj posao obavlja tako da ne ometa redovne domaće obaveze. U afričkim gradovima trgovina je jedno od glavnih ženskih zanimanja. Iako su one često nakupci, u nekim slučajevima prodaju i vlastite proizvode. Žene su organizovane u asocijacije koje imaju značajnu pregovaračku snagu. U Gani 80% svih nakupaca su žene, a u Nigeriji polovina svih žena plemena Joruba bavi se

trgovinom. Slična je situacija u nekim prevashodno poljoprivrednim oblastima Latinske Amerike. Poslovne žene u Africi vlasnice su prodavnica, drogerija i sitnih industrijskih pogona. Ove se žene koriste socijalnim statusom i kontaktima svojih muževa, posebno kad im je potrebna finansijska pomoć.

Sve u svemu, učešće žena na tržištu radne snage je povezano sa zavisnim karakterom proizvodne strukture. Svaki korak u razvoju koji ne osigura korišćenje raspoložive radne snage ili ne uvaži kvalitet radnih mesta koja se njime obezbeđuju, pogodovaće povećanju nezaposlenosti i stalnom snižavanju nadnica. Od toga će koristiti imati samo poslodavci, dok će životni standard radnika — i žena i muškaraca — opadati.

Položaj zaposlenih žena bez sumnje nema iste karakteristike kao razvoj zemlje. Zato njihovo sve veće učešće na tržištu radne snage i oblici tog učešća određuju sprovođenje nove, drukčije strategije razvoja.

(c) *Žene na poljoprivrednim dobrima*

Posao koji žene obavljaju na selu presudno utiče na proizvodni proces. One imaju fundamentalnu ulogu u politici čiji je cilj da se obezbedi brza poljoprivredna ekspanzija i zadovolji sve veća potražnja za hranom u svetu.

Zemlje u razvoju su, s jedne strane, suočene sa potrebom da se poveća proizvodnja kako bi se zadovoljila sve veća potražnja za hranom u svetu, a, s druge, sa potrebom da se poveća dohodak u poljoprivredi kako bi se zadovoljile najosnovnije potrebe seljaka koji čine većinu stanovništva. Poljoprivredni razvoj u siromašnijim zemljama pokazuje u poslednjim godinama da se ovi ciljevi međusobno ne dopunjavaju.

Sudeći po Rodolfu Stavenhagenu, kapitalistički razvoj je u poljoprivredi povećao socijalne i privredne nejednakosti među radnicima. On je koncentrisao bogatstvo, moć i dohodak u rukama zemljoradnika i nakupaca i tako isključio seljake sa njihovih imanja i pretvorio ih u bezzemljaše marginalnog značaja. Tako je koncept obezbeđivanja uslova da većina stanovništva preživi pretvoren u koncept dobiti i profita za manjinu.

Stanje u zemljama u razvoju karakteriše polarizacija između male elite, u čijim je rukama zemlja, i sve većeg broja proletarizovanih seljaka. Ovakav proces uništava tradicionalnu agrarnu privredu, koja se zasnivala na angažovanju čitavih porodica u maloj proizvodnji

dovoljnoj za domaće potrebe. Tradicionalna privreda, koja sve više nestaje zbog nedostatka sredstava, primitivne tehnologije i posledica prodora kapitalizma na selo, postaje nesposobna da zadovolji osnovne potrebe jedne porodice.

Po mišljenju Stavenhagena, tradicionalna poljoprivreda ima dvostruku ulogu: služi vezivanju seljaka za zemlju i smanjuje pritisak na ostali deo privrede u trenucima kad dolazi do viška radne snage. Ona je u stanju da po mnogo nižoj ceni reprodukuje radnu snagu za celu privredu. Moderni ili kapitalistički sektor je zainteresovan za održavanje i reprodukovanje seljačke privrede pod uslovom da mu ona ostane podređena. Ona takođe služi kao ventil za milione nedovoljno zaposlenih radnika, koji bi inače vršili pritisak na socijalni i politički sistem.

Analizom stanja u poljoprivrednom sektoru razjasniće se zašto žene traže posao u gradovima i zbog čega migracija postaje presudan činilac.

Na stepen migracije utiče trend rasta stanovništva. Žena se traži naročito zbog toga što nema zaposlenja na selu i zbog marginalne uloge koju im dodeljuje razvoj zemlje. Njihovo uključivanje u gradsko tržište radne snage vodi ih prvenstveno u pravcu neproizvodnih zanimanja, tj. domaćih usluga i prostitucije.

Iz ovakvog stanja u Africi proizilazi zaključak da je pojava migracije direktno vezana za proizvodnu strukturu i kapitalističku ekspanziju. Prelaz radne snage iz sela u grad počeo je još u kolonijalno vreme i nije posledica samo privrednih uzroka. U njemu su učestvovali samo muškarci, dok su porodice ostajale u plemenima i radnik-migrant se kući vraćao u redovnim intervalima. Kad smo govorili o vidovima ženske zaposlenosti u afričkim gradovima, istakli smo da su veze sa selom dopuštale poslodavcima da im plaćaju veoma niske nadnice i da je njihovo zaposlenje postajalo dodatna aktivnost porodice.

Značajna karakteristika afričke migracije je u tome što se ona javlja u talasima. Da bi povećale broj radnika, vlade su preduzele korake da radnici ne mogu da obezbede neophodna sredstva za život od poljoprivrede. Zabranjeno je plaćanje rada u naturi, a povećani su i porezi u poljoprivrednim regionima.

Ovo je nateralo odrasle muškarce da pređu u gradove. Međutim, da bi izbegli političke opasnosti koje nosi sobom prenaseljenost gradova, ovim migrantima nije bilo dopušteno da se tu i nastane.

Meillassoux govori o prinudi kojom se teraju seljaci iz sela. Metodi kojima se to postizalo bili su, između ostalog, prinudni rad, mobilizacija i zaduživanje. Tradicionalni zanati, kao zidarstvo, lov i obrada zemlje, ustupili su mesto unosnijim aktivnostima. Tako je domaća privreda postala sastavni deo kolonijalnog sektora i snabdevala ga neophodnom robom.

1. Žene u privredi

U svetlu svega što je već rečeno, rad žena sa sela treba posmatrati sa aspekta restrikcija i alternativa koje im dopušta porodica. Promene u organizaciji i tehnologiji proizvodnje uticale su na učešće žena u proizvodnim delatnostima.

Tehnološka unapređenja nisu dovela do bitnih promena u radnim uslovima u kojima su radile žene na selu. Naprotiv, one se još služe tradicionalnim alatima i najčešće rade samo sopstvenim rukama. Podela rada je ponovo definisana u krilu porodice i u domaćoj zajednici.

U seljačkoj ekonomiji osnovna jedinica nije farma, već domaćinstvo. Proizvodni rad na farmi samo je jedan aspekt većeg broja aktivnosti domaćinstva da bi se obezbedila sredstva za život. Kad čovek radi izvan te zajednice, njegov je rad doprinos ukupnoj aktivnosti porodice. Žene obezbeđuju hranu i brinu se o porodici i tako pozitivno doprinose održavanju i reprodukovanju radne snage. One obavljaju i razne poslove, koji, iako se ne smatraju posebno produktivnim (pravljenje odeće i branje voća), pomažu zajednicu u celini. Druge poslove obavljaju za kompanije (rad „makila“ koji se obavlja kod kuće), a plaćene su po komadu. Žene kombinuju ovaj rad za koji su plaćene sa domaćim poslovima. Kad je reč o ženama sa sela, teško je napraviti razliku između poljoprivrednih poslova i onih koji se smatraju samo domaćim. Potrebe porodice određuju rad žena. Kod poslova za koje se daje mala novčana naknada žene su prisiljene da rade još teže. Njihov rad za domaćinstvo povećava se da bi vezale kraj s krajem i osigurale egzistenciju sa manje sredstava. Ovo je sektor na kome dolazi do proletarizovanja. Muškarac prvi kreće u potragu za plaćenim poslom, i tako rad na zemlji, uz domaće poslove, ostavlja ženi. Žena učestvuje kao sezonski radnik i u žetvi.

Tako ekonomska nužda nagoni da se posao traži na tržištu rada. Rad izvan porodice smatra se nepodobnim

za nju samu i društveno neprihvatljivim. U porastu je ideološka tendencija da se žene obeshrabre u prihvatanju posla van kuće. Jedino onda kad domaćinstvo nije u stanju da zadovolji potrebe porodice, donosi se odluka da žena traži posao na tržištu rada. Međutim, izbor je veoma mali i u modernom industrijskom sektoru i u gradovima, gde one dobijaju obično marginalne poslove u domaćinstvima ili se bave prostitucijom.

2. Žene u modernom poljoprivrednom sektoru

Plaćeni rad u modernom poljoprivrednom sektoru je uglavnom rezervisan za muškarce, iako žene imaju glavnu ulogu u proizvodnji kafe, povrća i voća. Ženska radna snaga se većinom regrutuje za vreme žetve i za selekciju i pakovanje voća. Žene rade drugorazredne poslove vezane za finalizaciju procesa proizvodnje. Njihov status je nizak i gotovo bez izuzetka rade na sezonskim poslovima.

U proizvodnom procesu poslovi su jasno podeljeni na muške i ženske.

Zapošljavanje žena je uglavnom ograničeno na fizičke poslove. Kako se poslovi postepeno mehanizuju i zahtevaju više kvalifikacije, broj žena koje učestvuju u proizvodnom procesu opada. Na poslovima koji su u velikom stepenu manuelni učešće žena se povećava.

Korišćenje traktora i druge poljoprivredne opreme ne traži veliki fizički napor, što bi omogućilo zapošljavanje žena. Ipak, njima je tu ograničen pristup. Razlog što je tako nije u tome što one nisu u stanju da nauče kako se upravlja mašinama, već u ranije formiranom shvatanju muškaraca, a i samih žena.

Istraživanje položaja ženske radne snage u industriji duvana je u ovom smislu dalo značajne rezultate. I radnici i uprava imaju interesa da održe postojeću strukturu radne snage. Žene ne proširuju svoje područje, što znači da im porodični tabu svodi njihov rad samo na žetvu i slične aktivnosti. Istraživanja pokazuju da možda muškarci ne prihvataju učešće žena na tim poslovima koji su za žene neuobičajeni. Zabrana koju muškarci na taj način stavljaju ženama ima korene u socijalnim i kulturnim predrasudama. Žene koje rade u poljima izložene su mnogim opasnostima, gube ugled i osuđene su u svojoj sredini.

Na tržištu radne snage u modernom poljoprivrednom sektoru postoji značajna diskriminacija polova.

Najveća koncentracija ženske radne snage je u prerađivačkoj industriji, trgovini i sektoru usluga.

Kompanije radije uzimaju žensku radnu snagu zbog onoga što se naziva „posebnim ženskim osobinama”, tj. zbog izvesnih sposobnosti da uspešnije obavljaju poslove kao što su branje, slaganje ili sečenje lišća. Iza ovog opravdanja, međutim, stoji osnovni razlog zbog koga se zapošljavaju žene — njihova slabost u traženju boljih uslova, zbog čega predstavljaju radnu snagu koja se lako eksploatiše.

Još jedan metod u praksi je štetan za žene, a to je razlika u nadnicama. Ova praksa je posledica činjenice što žene rade na manje značajnim mestima u proizvodnom procesu, a to se, opet, objašnjava niskim stepenom njihovih kvalifikacija. I tako diskriminacija radnih mesta vodi diskriminaciji nadnica.

Uprkos napred navedenim razlikama, žene u oba sektora izvor su jeftine rezerve radne snage. One se angažuju radi održanja niskog nivoa nadnice, jer posao kod kuće i proizvodi i usluge koje tamo stvaraju omogućavaju porodici da održi svoj nivo potrošnje čak i sa niskim dohotkom. U takvim prilikama povećava se posao koji žena obavlja. Moguće zapošljavanje žena na modernom tržištu rada obojeno je izrazitom diskriminacijom polova.

3. Posledice kolonijalnog perioda

U slučaju Afrike jasno je da su politiku diskriminacije obuke za korišćenje uvezene tehnologije vodili doseljenici iz Evrope, što je stvorilo jaz u nivou produktivnosti između muških i ženskih poljoprivrednih radnika. Prelaz sa tradicionalne poljoprivrede na moderne agrarne metode doveo je do sve većeg prestiža muškaraca, a sve manjeg žena, koje su svedene na niži društveni status.

Senegal je tipičan primer za posledice marginalizacije žena u produktivnosti poljoprivrede. Učinjeni su značajni naponi da se tehničkim poboljšanjima poveća proizvodnja. Muškarci su podučavani novim metodama, dok su žene sve do tada radile baš u poljoprivredi. Tako je diskriminacija žena direktno vezana za kolonijalnu dominaciju i uvođenje savremene tehnologije.

Na sastanku u Dakaru istaknute su neke posledice politike kolonijalnog razvoja:

— prisiljavanje seljaka da proizvode one useve koje su trgovci zainteresovani da otkupe;

— zamena proizvoda domaće radinosti uvezenim industrijskim proizvodima;

— prisilan rad, obavezna prodaja dela useva i pre-seljavanje velikog dela stanovništva bliže rudnicima ili plantažama;

— politička podrška onim društvenim slojevima koji su ovlašćeni da preuzmu rukovođenje zemljom;

— savezi sa klerom, koji je, zahvaljujući prilozima seljaka, stekao kapital.

Afričkom poljoprivredom u većini dominiraju žene, sem u oblasti seče drveća. Žene su preuzele poslove oko uklanjanja i spaljivanja posečenog drveća, sejanja i sadnje, žetve i smeštaja proizvoda. Ovaj rad demantuje mit o „slabijem polu“, na kome je i zasnovana diskriminacija prema ženama.

Pogoršanje životnih uslova afričkih žena direktno je vezano za primenu kolonijalnog modela i oblika eksploatacije koje mu je nametnuto. Žene su platile cenu održavanja i reprodukovanja radne snage potrebne da se osiguraju poljoprivredni proizvodi za izvoz.

Kolonijalni metodi su doprineli postepenoj marginalizaciji žena; one ne učestvuju u odlučivanju i u procesu „modernizacije“ kao i u korišćenju moderne tehnologije.

Potreba da se radna snaga koncentriše na proizvodnju izvozne robe dovela je do podele rada među polovima, uz zahteve za kapitalističkom proizvodnjom. Žene su radile u poljoprivredi na proizvodnji povrća, a muškarci su odlazili sa sela. Kolonijalna politika je organizovala proizvodnju povezujući potencijale odgovarajućih regiona sa sopstvenim potrebama.

Žene u selima čine između 70% i 90% ženskog stanovništva u Africi. One obavljaju 60% poljoprivrednih poslova, a 44% ih je odgovorno za ishranu porodice (Ekonomska komisija za Afriku, 1976).

U područjima iz kojih je migracija bila znatna zbog potražnje muške radne snage u rudarstvu i lokalnim industrijama žene su morale da preuzmu tradicionalnu ulogu muškaraca i osiguraju opstanak porodice, čime su svojim predašnjim dužnostima dodale nove, one koje su ranije bile muške. Odlika poslova koji su davani ženama u raznim oblastima bio je visok stepen eksploatacije. One su bile prisiljene da i dalje rade na stari,

tradicionalan način kako ne bi konkurisale uvoznim prerađivačkim proizvodima. Žene su ostale izvan novih propisa o vlasništvu nad zemljom. Zemlja nije više zajednička, a žene nemaju pravo nasleđa, jer se smatra da imaju dovoljno sredstava da kupe imanje.

Analiza učešće žena u proizvodnji, posmatrana iz ekonomskog ugla, pokazuje stepen eksploatacije kojoj su one izložene.

„Nevidljivi“ rad, tj. domaći poslovi koji se obavljaju u kući uzimaju određeni broj sati rada, koji se ženama ne nadoknađuje i koji nije prikazan u nacionalnim statistikama. Uprkos tome što nije društveno priznat, to je koristan i potreban rad za sistem u celini. Reprodukcijska je samo deo proizvodnje. Održavanje i reprodukcija radne snage su, zbog toga, istinski deo proizvodnje zahvaljujući kojoj se može održati nizak nivo nadnica, jer kroz rad žena koje obezbeđuju sredstva za život raste dohodak cele porodice. Tržište radne snage je, prema gore navedenom, izdiferencirano po polu i karakteriše ga duboke nejednakosti. Analiza ove činjenice daje jasniji uvid u odnose dominacije u određenom istorijskom trenutku i u konkretnoj oblasti. Uprkos širenju zakonodavstva, kojim se izjednačavaju šanse za rad muškaraca i žena (kao i zaštita žena), razlike u nadnicama — prikrivene iza fasade diskriminacije poslova — i teškoće da se dođe do posla, pored toga što je on produžetak domaćeg posla, izraz su odnosa dominacije koji stoji i u osnovi samog zakonodavstva.

Položaj žena i njihovo učešće u zaposlenosti u uslovima jednakosti može doneti samo nova vrsta razvoja. Žene treba da budu pokretači tog procesa participativnog i egalitarnog razvoja na demokratskoj osnovi, koji će osigurati njihovo efikasno uključivanje u društveni proces, ali kao pojedinaca po njihovom vlastitom pravu, a ne samo kao ljudskog resursa.

III ODNOS MUŠKARCI—ŽENE KAO ODNOS SNAGA

Prirodan odnos između dvaju ljudskih bića koje odlikuju biološke razlike služi kao osnova za socijalnu diferencijaciju, za odnos dominacija — podređenost. Ova istorijska diferencijacija čini dominaciju načinom na koji se pojedinci organizuju.

Dominacija je rezultat razlika. Odnos muškarci—žene ispoljava se kao odnos snaga, kao demonstriranje sile, što se neprestano ispoljava u raznim formama u

kojima se već moć javlja u određenom društvu. Tako je odnos dominacija — podređenost u biti odnosa muškarci — žene.

Da bi se analizirao status žena sa stanovišta odnosa snaga, potrebno je razmotriti kategoriju moći u mnogo širem kontekstu nego što je državni aparat.

Moć je prisutna u svakom odnosu i izražava se na mnoge načine. Gde postoji moć, tamo se i manifestuje. Prilaz ovom pitanju traži novo definisanje moći i njeno sagledavanje na dvostruki način na koji se moć manifestuje: s jedne strane, korišćenjem prinude i kazne i, s druge, zadovoljstvom i uživanjem kao sredstvima preko kojih se vlada. U ovoj dvostrukoj prirodi je njena snaga. Snaga koja i tlači i zadovoljava može da upravlja. Relacije moći su višestruke. One teku kroz svaki nivo društva, ispoljavaju se kroz sve institucije: porodicu, školu, čak i fizički kroz pojedince. Kao što Foucault tačno kaže, telo je predmet snage i cilj mehanizma koji ga cepa, ponovo gradi, oblikuje i čini ga elastičnijim, krotkijim, poslušnijim.

U odnosu muškarci—žene podređivanje žena se ne vrši samo prinudom već i sam sistem organizuje zadovoljstvo, proizvodi želje i dopušta obnavljanje modela dominacije kao izbora zadovoljstva. Isključiva veza koju uspostavljaju žene sa svojom decom — odnos koji se generalno ne priznaje muškarcima — i njihova nezamenljiva uloga kao oslonca u porodici kroz koju one generiraju zavisnost ostalih članova, daju im varljivi privid dominacije.

Značaj prevazilaženja ekonomskog koncepta moći koji pretpostavlja monopol jedne klase da izražava moć nad drugom, osnova je za svaku dublju analizu. Moć se mora proučiti sa stanovišta njenih mehanizama, ispoljavanja i tehnike. Ove tehnike su gotovo uvek odgovorale društvenim zahtevima konkretne prirode: da se zadovolje potrebe industrije ili prevaziđe kriza. Primer za ovo je kontradikcija uočljiva u tekucem nacionalističkom pokretu u Iranu, koji je potisnuo mnoge oblike demokratskog izražavanja. Hiljade žena koje su manifestovale ulicama Teherana braneći svoja prava i kao protest protiv obaveznog nošenja feredže — na silu su onemogućavane i napadane.

To ne znači da je sila nezavisna i da se može proučavati a da se ne uzmu u obzir ekonomski procesi i odnosi u proizvodnji. Odnosi snaga nisu eksternog karaktera, već su inherentni drugom obliku društveno-ekonomskih veza ili procesa. Odnosi snaga nisu u svojoj

represivnoj funkciji locirani samo u sferi nadgradnje već igraju produktivnu ulogu na nivou sa koga deluju. Njihovi se rezultati manifestuju na mnoge načine: prisutni su u odnosima koje prožimaju, karakterišu i sačinjavaju ukupan sistem organizovanja pojedinaca. Subjekti su sami nosioci moći.

Redukcioni koncepti, kad se usredsređuju na samo jedan vid ispoljavanja moći, vode pretpostavci da će zamenjivanje jedne klase drugom na dominirajućoj poziciji u državnom aparatu izmeniti odnos dominacije. Izgledalo bi da je promena društvenih odnosa u proizvodnji, iako potrebna, sama po sebi nedovoljna; bitno je i transformisati ideološku nadgradnju koja neprestano produžava dominaciju jednog pola nad drugim.

Još jedna važna stvar koju treba razmotriti jeste odnos znanja i moći u vezi sa dominacijom muškarci—žene. Ovo bi moglo pomoći da se razume stvaranje sfera moći kroz biologiju, psihologiju i istoriju, što se i nalaze iza zakonodavstva koje diskriminiše žene i ograničava njihovu slobodu.

Da bi se proučio odnos muškarci—žene kao odnos moći, potrebno ga je sagledati kroz složenost njegovog mehanizma, njegov poseban karakter, oblik u kome se otelotvoruje u svakom društvenom odnosu. Takvi odnosi nisu samo odraz države. Muškarac nije predstavnik države kod žene, niti je otac u okviru porodice jednostavno predstavnik suverena. Porodica ne reprodukuje društvo niti ono imitira porodicu. Treba ustanoviti koji mehanizam moći tera porodicu da funkcioniše kao podrška politici društvene kontrole; koji odnos dominacije i koja tehnika prinude dejstvuju u srcu porodice i koriste se kao sredstvo za izbor određene politike. Ukratko, bitno je naći način na koji sistem preuzima mehanizam moći tako da suština dominacije postaje podrška raznim oblicima manifestovanja takve dominacije.

Suština odnosa muškarac—žena—dominacija—podređivanje ima vlastitu tehniku i mehanizme: podređivanje, hijerarhiju, poslušnost. Sistem preuzima ove mehanizme do stepena na kome je korisno i potrebno održati odnos dominacije, u fabrici, školi, društvu u celini.

Status žene u odnosu u kome postoji dominacija može se transformisati samo preko novog tipa razvoja u kome i ona postaje činilac procesa — razvoja koji modifikuje ne samo ekonomske strukture već i samu strukturu moći. Potreban je nov način razvoja, koji će osigurati promene u odnosima dominacije i eksploatacije me-

đu ljudskim bićima i koji će ponuditi alternativu postojećem poretku. Tada će sloboda postati osnova odnosa muškarac—žena.

(Haydee Birgin, „Women and the balance of Power”, *Socialist International Women Bulletin*, br. 4, 1979, str. 34—44)

Prevela *Branimira Jojić*

Ida Magli

KULTURNE FUNKCIJE ŽENE

1. *Polemika o matrijarhatu: punctum dolens vlasti žene*

Jedna od najvatrenijih i najnekorisnijih diskusija u isotriji društvenih nauka, prema M. Harrisu¹, jeste rasprava o problemu matrijarhata, koja se razvila među antropolozima i istoričarima krajem XIX veka. Međutim, graja i interesovanje koje je ta polemika pokrenula u stvari je značajan dokument. Jer, bez obzira na rezultate, ona svedoči o psihološkoj reaktivnosti s kojom su oko 1860. godine primani argumenti koji su na neki način mogli uticati na raspravu o položaju žene. Za usredsređivanje interesovanja na taj problem stekli su se motivi naučnog i psihološkog karaktera i dobro je da se to ne zanemari. Pre svega, onaj ko prilazi nekoj prvobitnoj kulturi sklon je da sistem srodstva proučava kao determinatorni činilac društvene strukture. S druge strane, u istom periodu pritisak feminističkog pokreta na javno mišljenje navodi naučnike da se, i mimo svoje volje, interesuju za položaj žene u strukturi društvenog sistema. Najzad, kao činilac bitan za proučavanja toga perioda moramo imati u vidu i evolucionistički i komparativistički pokret u antropologiji, koji je težio za tim da objasni evoluciju društva primenjujući modele prisutne u prvobitnim kulturama na praistoriju i antičku istoriju. Pretpostavke evolucionističko-komparativnog metoda bile su već postavljene u arheologiji, biologiji, geolo-

¹ M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, str. 252.

giji, lingvistici tokom prethodnih godina, ali od 1860. do 1890. niko više ne sumnja da „postojeće rase, u svojim odgovarajućim razvojnim fazama, mogu biti posmatrane kao istinski predstavnici rasa antičkog doba... One nam pružaju žive dokumente društvenih običaja, oblika vladavine, zakona i ratnih običaja koji pripadaju drevnim rasama od kojih potiču, i čija se oruđa, sasvim malo različita od oruđa postojećih rasa, nalaze zakopana duboko u zemlji”...²

Da bi se primenio komparativni metod, različiti tipovi savremenih institucija raspoređuju se u rastući sled po starini, putem prevashodno logičke, deduktivne operacije: pritom se podrazumeva da su najstariji oblici oni najjednostavniji, prema shemi koju je u paleontologiji već prihvatio Lyell, a koju John Lubbock usvaja da bi rekonstruisao život praiistorijskog doba: „Želimo li jasno da shvatimo evropske starine, moramo ih uporediti sa grubim oruđem i oružjem koje danas upotrebljavaju, ili su to doskora činili, divlji narodi u drugim delovima sveta.”³

Odatle pa do hipoteze o univerzalnoj istoriji, koju je komparativni metod mogao dozvoliti, nedostajao je samo jedan korak, a to je upravo pokušao Morgan sa *Ancient Society*. Morgan se tako našao upleten u *vetatissima quaestio* „matrijarhata” i njegovog prioriteta u odnosu na partijarhat. Prema Morganu, *klan* je na početku verovatno bio matrilinearan, jer porodica još nije dostigla oblik koji karakterišu veze po parovima (*syndyasmian* u Morganovoj terminologiji, sada van upotrebe). Naime, prema Morganu, promiskuitetna horda je isprva dopuštala brak između braće i sestara, a zatim se prešlo na neku vrstu grupnog braka, u kojem je braći bilo zabranjeno da se žene sestrama. I, najzad, došlo je do stvaranja parova, odakle oblik *sindiasmian*-ske patrijarhalne i monogamne porodice.

U Morganovom modelu, porodična organizacija prvih faza razvitka pratila je liniju maternjeg porekla, pošto je očinstvo bilo neizvesno. Otuda famozna žučna prepirka o prvenstvu *matriklana* nad *patriklanom*. U raspravu su se bacili gotovo svi tadašnji antropolozi i istoričari, a pre svih J. J. Bachofen, Henry Summer Maine, John McLennan, J. Lippert, L. Dargun, Carl Stärke, Edward

² A. Lane Fox Pitt-Rivers, *The Evolution of Culture and Other Essays*, Oksford, 1906, str. 53, cit. kod M. Harrisa, *naved. delo*, str. 204.

³ J. Lubbock, *Pre-Historic Times, as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages*, London, 1865, str. 416.

Westermarck itd. Jedni su podržavali tezu o prvenstvu „matrijarhata”, a drugi tezu o prvenstvu „partijarhata”, pri čemu su njihove psihološke, emotivne implikacije i reakcije bile na mahove zbujujuće. U jednom pismu Morganu, Henry Maine, na primer, izričito priznaje svoju „teškoću” u poimanju ženskih *gentes* kao zaokruženih ili borbenih zajednica.⁴ Nije, naime, uspevao da zamisli *matriklanove* kao vitalni oblik društvene organizacije. U stvari, u Maineovoj „teškoći” prećutno je sadržano odbijanje muškarca da shvati žensku organizaciju kao organizaciju koja ima „vlast” (*Potere*).

Odista, problem odnosa između porodične organizacije i materinskog prava i „vlasti” izazvao je najveće otpore i, u suštini, najveći skandal u muškom javnom mišljenju, tim pre što se za to nisu uspeali dati konkretni dokazi. S druge strane, međutim, baš zato što su bili uslovljeni „patrijarhalnim” modelom u kojem niko nije mogao dovesti u sumnju da je patrilinearno poreklo pratilo despotski autoritet oca, naučnici toga vremena nisu uspevali da zamisle matrilinearni model lišen materinske vlasti. Upravo ta posledica matrilinearnosti bila im je neprihvatljiva. Tek najnovija proučavanja oktrila su *ad abundantiam* da postojanje matrilinearnog porekla ne utiče značajnije na položaj žene što se tiče *leadershipa* grupe i da je, prema tome, bila bez osnove „bojazan” da će se u bilo kom momentu morati priznati „ženska vlast”. U svakom slučaju, strast koja je potresla nepokolebljivi duh antropologa s kraja XIX veka u polemici o matrijarhatu bez sumnje je jedno od najzabavnijih i najkarakterističnijih svedočanstava o mukotrpnosti istoriji istraživanja o ženi.

2. Bachofenova ginekokratija

Istovremeno sa Morganom, za matrijarhat se zainteresovala jedna od najoriginalnijih ličnosti toga perioda, J. J. Bachofen, koji je u raspravu uveo element nepoznat Morganu, a to je povezanost između porodičnog sistema i religije. Bachofen je, kao i svi, primoran da nagađa o prvom obliku društvenog života i on zamišlja jedan period seksualnog promiskuiteta koji naziva „eterizam”. U tom razdoblju, smatra, čovečanstvom je upravljao arbitrarni materijalistički princip: može se utvrditi samo materinstvo, i žene su izložene muškoj pohoti i

⁴ B. J. Stern, *Lewis Henry Morgan*, Čikago, 1931, str. 141—142.

polnom nasilju. Ali žene će u određenom trenutku započeti borbu da se oslobode tog nasilja; svojom religioznošću slabiji pol će uspeti da potčini jači. Prema Bachofenu, „religija je najdelotvornija poluga u čitavoj istoriji civilizacije. Poreklo svakog uzleta i pada ljudskog života jeste u pokretu koji polazi od tog vrhovnog područja.”⁵

Imamo, dakle, period prevlasti materinskog prava ili ginekokratiju, a sledstveno tome ženska božanstva su najznačajnija, levo je privilegovano u odnosu na desno, zemlja u odnosu na nebo, mesec u odnosu na sunce, mladi u odnosu na stare. Žene su te koje zasnivaju porodice i primoravaju muškarce da se žene, a one postepeno stižu osobine „amazonki”. Ali vladavina žena zasniva se na nižem verskom principu: vezi između majke i sina koju simboliše božanstvo Majke Zemlje. Muškarci sad nastoje da se afirmišu naprosto *pretvarajući se da su majke*: otuda treba da vodi poreklo fenomena *couvade*⁶. Uskoro, međutim, oni se uzdižu do novog i višeg religioznog principa koji uvodi treću epohu, epohu duha. To najviše načelo života zasnovano je na očinstvu koje se suprotstavlja materinstvu.

Afirmisanje očinstva oslobodilo je duh prirodnih privida i kada je to uspešno postignuto ljudska egzistencija je uzdignuta iznad zakona materijalnog života. Načelo materinstva svojstveno je svim vrstama animalnog života, ali čovek nadilazi tu vezu dajući preimućstvo moći prokreacije i tako postaje svestan svoje više vokacije... Očinskim i duhovnim načelom, čovek raskida okove ovozemaljskog i upire pogled uvis ka najvišim predelima kosmosa.⁷

U toj tački Bachofen je najbliži razlikovanju između „prirode” i „kulture” i u osnovi ginekokratije vidi „prirodnu” organizaciju u kojoj čovek ne uspeva da se od „prirodnih” saznanja uzdigne do „racionalnih”. Uprkos fame koja ga je pratila kao pobornika postojanja „vlasti” žena, Bachofen dakle uspeva da prevlada psihološku „teškoću” koju je iskazao Maine, samo da bi ponovo snažno učvrstio „superiornost” patrijarhata nad „animalnim” fazama hipotetičnog prvobitnog matrijarhata.

⁵ J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Bazel, 1861.

⁶ Reč je o običaju otkrivenom kod mnogih plemena Južne Amerike i nekih Bantu grupa u Africi, naime, da se otac, u iščekivanju porođaja, u toku porođaja i nakon toga ponaša kao da on donosi dete na svet. O psihološkim značenjima *couvade* upor. G. Roheim, *Magic and Schizophrenia*, International University Press, 1955; T. Reik, *Probleme der Religionspsychologie*, Beč, 1919.

⁷ J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, naved. delo, XXVII.

U Bachofenovoj maštovitoj i originalnoj rekonstrukciji prvobitnog društva prisutan je, uostalom, materijal otkrića i hipoteza koji se gomilao u naučnom bujanju toga trenutka i koji se, naposljetku, stekao u antropologiji kao prirodnom sedištu jedne totalne nauke o čoveku. Nisu, odista, slučajni Bachofenovi nagoveštaji o *couvadeu*, o lunarnoj kosmologiji itd. Godina 1860. označava kraj formativnog perioda u proučavanju praistorije, a zatim u paleolitskim pećinama dolazi do otkrića ženskih statuica kojima arheolozi odmah pridaju magijski i religiozni značaj kulta plodnosti i kulta Boginja Majki. Francuska sociološka škola uvodi proučavanje upotrebe desnice i levice,⁸ etnološki izveštaji u više mahova referišu o običaju *couvade* kojem će psihoanalitičari pripisati veoma određena psihološka značenja. Bachofen se, dakle, služi svim tim materijalima da bi ih evolucionističkim metodom povezao u hipotetičku sliku prvobitne istorije.

Iste godine kada je objavljen Bachofenov *Das Mutterrecht* izišao je i *Ancient Law* Henryja Sumnera Mainea, delo u kojem je, kao što smo videli, izložena suprotna hipoteza, naime, da je porodica u svom prvobitnom obliku bila patrilinearna i patrijarhalna. „Rezultat dokaza koji se izvlači iz uporednog proučavanja prava jeste potvrđivanje vizije prvobitnog položaja ljudskog roda, poznate kao patrijarhalne teorije.”⁹

John McLennan je smesta napao Mainea otpuživši ga da je „nesposoban da shvati da bi se ljudska bića mogla grupisati po načelu prvobitnijem od patrijarhalnog sistema”.¹⁰

Sa svoje strane, John McLennan je rekonstruisao prvobitne faze porodičnog života u delu *Primitive Marriage* utiskujući mu, međutim, jedan od elemenata koji će postati predmet beskonačnih polemika u antropologiji, „toteizam”, i uvodeći termine „egzogamija” i „endogamija”. Po McLennanu, prvobitno stanovništvo živelo je u veoma teškim prilikama i vodilo borbu za opstanak bilo u krugu sopstvene grupe, bilo među različitim grupama. Najočiglednije dejstvo te borbe za hranu i sigurnost bila je prevaga čedomorstva ženske dece (a i taj element dobio je potvrdu u poređenjima između ljudi u davnoj prošlosti i u današnjim primitivnim zajednicama.

⁸ Upor. R. Hertz, „La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse”, u *Sociologie religieuse et folklore*, Pariz, 1970.

⁹ H. S. Maine, *Ancient Law*, London, 1861, str. 118.

¹⁰ J. F. McLennan, *Primitive Marriage*, Edimburg, 1865, str. 115.

Oskudica u ženama u grupi dovela je, prema McLennanu, prvo do poliandrije, pa do običaja otmice žena; pošto je žena bila zajednička, očinstvo se nije moglo sa sigurnošću utvrditi i tako se počelo voditi računa o poreklu po ženskoj liniji.

Zamislimo li, dakle, da je reč „supruga” postala sinonim za podjarmljenu ženu koju je držao u ropstvu njen otmičar ili njeni otmičari, i da se izraz brak primenjivao na odnos između te žene i čoveka koji ju je posedovao, postaje jasno poreklo egzogamije. Pošto se u uslovima tog vremena supruga robinja mogla dobiti jedino otmičom, brak je bio moguć samo na taj način... Brak sa ženom istog porekla bio bi zločin... bio bi incest.¹¹

I u McLennanovom modelu slivaju se etnološki podaci (kao što je brak pomoću otmice) koji služe da razjasne folklorne tradicionalne ostatke: međutim, prvenstveno je još kod McLennana, kao i drugih pobornika matrilinarnosti nad patrilinarnom, jasan pokušaj da se problem usredsredi na postojanja ili nepostojanja „vlasti” žene vezane za matrilinarnost, pošto su one inače robinje i potčinjene, kako to izričito proizlazi iz McLennanove hipoteze.

Prvi koji je preciznim izrazima iskazao nužnost da se razgovor o „vlasti” odvoji od razgovora o srodstvu jeste L. Dargun u *Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben* iz 1883, dok su C. Stärke i E. Westermarck smatrali da je muška prevlast u porodici, pored one u političkom životu, spajiva s matrilinarnim poreklom. Što se tiče evolucionista XIX veka, rasprava se, međutim, zaustavila upravo na toj neuralgičnoj tački. Može se reći da je pečat toj izrazito psihološkoj i ideološkoj, a manje naučnoj prepirci dao G. E. Howard. Rezimirajući istoriju teorija o braku i primitivnoj porodici on 1904. ovako piše: „Ako je kod tolikih naroda koji se nalaze na nekom stadiju progresa istraživanje jasno pokazalo postojanje materinskog prava, pokazalo je ne manje jasno da je ideja ginekokratije — to jest perioda ženske prevlasti — lišena istorijske osnove.”¹²

Dakle, sigurno je pogrešno reći, kao što to čini M. Harris, da je polemika o prioritetu matrijarhata bila sasvim nekorisna. Iz sažetog okvira koji smo pokušali

¹¹ J. F. McLennan, *Studies in Ancient History*, London, 1876, str. 65.

¹² G. E. Howard, *A History of Matrimonial Institutions Chiefly in England and the United States, with an Introductory Analysis of the Literature and the Theories of Primitive Marriage and the Family*, Čikago, 1904, str. 46.

ocrtati primećujemo da su institucije evolucionista XIX veka, ma bile i pogrešne, dale podsticaj veoma bogatom nizu istraživanja, pružajući hipoteze koje je valjalo osnažiti ili opovrgnuti upravo na polju koje se najviše tiče žene. Dovoljno je pomisliti na temu „potomstvo” o kojoj se nagomilao ogroman etnografski materijal i koja je ostala polje specijalističkog iskušavanja najvećih antropologa. Dovoljno je setiti se tema egzogamije, totemizma, incesta, o kojima, nakon više od jednog veka distance, nije izrečena poslednja reč. Naposletku, valja pomisliti na *punctum dolens* „vlasti” žene, predmet koji, ma kako uslovljen svim psihološkim otporima naučnika muškaraca, ovaj ipak pošteno stavljaju na tapet, primoravajući antropologe na terenu na minuciozno i pedantno istraživanje, u kojem moderni strukturalisti verovatno još nisu iscrpili znakove pitanja.

Ali ono što je prvenstveno ostalo od evolucionističko-komparativnog pokreta XIX stoleća jeste jedan stav, prećutno ubeđenje, iako danas prividno uklonjeno ili prezirno odbačeno, naime, da se iz etnografskih nalaza može hipotetički postaviti sve ono što istorijski nismo kadri da saznamo. Komparativni metod u antropologiji duboko je diskreditovan u angloameričkom svetu zbog škole Boas i teorija o difuzionizmu. Malo je danas naučnika koji bi se usudili sa sigurnošću odgovoriti na pitanje mogu li kulture „primitivnih” savremenih grupa pružiti hipotezu za tumačenje prethodnih kulturnih organizacija, ili, postoje li danas kulture preživjele iz kamenog doba. Ipak, nesumnjivo je da se tamo gde je pala evolucionistička teorija zadržalo, na psihološkom nivou, aktivno neposredno i nepromišljeno uverenje da se kod „primitivaca” može otkriti način života kroz koji su, makar i u najopštijim linijama, morali proći svi ljudi; ili, bar krajnje proširen okvir iskustva ljudskog života, u čijem sklopu izgledaju mogući mnogi odgovori na ono što ne poznajemo.

Reč je, u suštini, o „drugom licu” relativizma; mnogi modeli života su mogući, ali sve ono što se pronalazi čak i kod primitivaca dobija neizbežno značenje univerzalne „konstante”, zakona prirode, ukorenjenog u čoveku i večitog.

Posebno kada je reč o temama koje se tiču žene, nakon što se stižala polemika o matrijarhatu, nadvladao je ovaj drugi stav. Ako žena nikad nije imala „vlast”, čak ni među „primitivcima” ili u praistoriji, to, izgleda, dobija „indikativno značenje” o prirodi i sudbini žene. Pretpostavljena sličnost običaja i ponašanja između pri-

mitivnog čoveka i čoveka iz praistorije postala je tako veoma značajan element debate o položaju žene, na koji su uticale sve u njemu sadržane psihološke implikacije koje nikako nisu uspele sasvim da obore naknadna, veoma opsežna antropološka istraživanja. To objašnjava kako to da su se veoma ozbiljni antropolozi, izuzetne erudicije, kao što su R. Lowie i E. E. Evans-Pritchard, osetili pobuđeni da napišu svoje mudro poglavlje o ženi u prvobitnom društvu, (vid. str. 122) uz najočiglednije „muške“ otpore koji svedoče kako je teško i na naučnom nivou, kada je reč o ženi, ne skliznuti u razmatranja moralnog karaktera koja navode naučnika da ne uoči svoje psihološke „otpore“.

3. „Kulturni“ značaj struktura srodstva

Kao što rekosmo, svi su se najznačajniji antropolozi našli u situaciji da se, na etnološkom polju, pretežno bave strukturom braka, bračnih pravila, najstrožijih sistema srodstva, koji su stavili na tešku probu njihovo strpljenje i analitičku sposobnost. S druge strane, funkcija srodstva zahvata u etnološkim kulturama tako prostrana područja vrednosti da se antropologu činilo da je poimanje njene strukture neizbežan i presudan posao. Bilo bi nemoguće, makar i sumarno, navesti ovde sva istraživanja o bračnim pravilima i „potomstvima“ i svim, često nesaglasnim, ponekad strahovito polemičkim teorijama koje su antropolozi razradili u pokušaju da objasne veoma zapletenu potku rodbinskih veza.¹³ Ograničemo se na to da izložimo kakvi su do danas rezultati istraživanja o sistemima srodstva i kakve su njihove implikacije za proučavanje položaja žena.

Jedan od prvih zaključaka jeste da jedno društvo može da ne vodi računa o činjenici biološkog srodstva ili da je minimizira i, nasuprot tome, može „stvoriti“ srodstvo raznim socijalnim tehnikama koje se kreću od fiktivnog braka pa do krvnog ugovora. Antropolozi su otkrili činjenicu da se shvatanja o srodstvu ispoljavaju, pre svega, kroz govor, odnosno terminologiju u vezi s raznim članovima rodbine. Proučavanje „klasifikatornog“ srodstva, u kojem jedan isti izraz pokriva čitavu

¹³ Citiramo ovde samo fundamentalna istraživanja C. Lévi-Straussa, *Les structures élémentaires de la parenté*, Pariz, 1974 (ital. prevod: *Le strutture elementari della parentela*, Milano, 1969; G. Murdock, *Social Structure*, Njujork, 1949; C. D. Forde — A. R. Radcliffe-Brown, *African Systems of Kinship and Marriage*, London, 1950.

kategoriju ili grupu rođaka s kojima imamo odnos istog tipa, omogućilo je da se shvati da je u funkcionisanju sistema razlikovanje među generacijama imalo veću težinu nego ono među stepenima srodstva. Osnovno načelo tog sistema, neophodnog za funkcionisanje bračnih sistema razmene jeste ekvivalencija među braćom i sestrama. Klasifikatorno srodstvo često je vezano za jednolinijsko potomstvo, a otuda i famozna tema diskusija o tome šta je prethodilo — matrijarhat ili patrijarhat. Sistem jednolinijskog potomstva odgovara, izgleda, dvema suštinskim funkcijama: s jedne strane, pojednostavljuje genealošku „memoriju“ i, sledstveno tome, problem utvrđivanja rodbinskih veza između dve jedinice. S druge strane, omogućuje jednostavniju i precizniju definiciju socijalnih grupa zasnovanih na srodstvu i, prema tome, funkcionisanje bračnih pravila koja se mogu definisati na logičan način.

Ne postoji bliska podudarnost između činjenice da se potomstvo računa duž samo jedne linije, očeve ili majčine, i ukupnosti društvenog ponašanja u vezi sa srodstvom. U stvari, teško će se naći društvo u kome nepovlašćena linija ne definiše značajne društvene odnose. Na primer, Hopi Indijanci, matrilinearni, kažu da je „čovek član grupe svoje majke, ali je sin grupe svoga oca“. Isto to izbilo je na svetlost dana istraživanjima R. Fortunea u Dobu, u Melaneziji, i Malinowskog kod Trobriandesa.¹⁴ Tu se smatra da dete nema nikakav značajan socijalni, a ni biološki odnos sa ocem. On je drug u igri, dobronameran vaspitač i kao posledica toga dete će mu ličiti: prenošenje fizičkih crta nije, dakle, biološko, već se smatra da ono dolazi vaspitanjem. Malinowski kaže da je kod Trobriandesa kompliment reći nekome da liči na svoga oca, a odsustvo poštovanja reći mu da liči na svoju majku.¹⁵

Iz istraživanja Radcliffe-Browna u Australiji doznajemo o značajnim pojavama u pogledu simetričnih veza koje postoje u patrilinearnom sistemu između deteta i njegove majke i pobočnih srodnika po majci.¹⁶ Zna se da u mnogim patrilinearnim društvima pridaju velik značaj odnosu između nećaka i ujaka. Ujak je često po-

¹⁴ R. F. Fortune, *The Sorcerers of Dobu*, London, 1934; B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, London, 1929. i *The Father in Primitive Psychology*, London, 1927.

¹⁵ Radi diskusije i kritike ovog istraživanja Malinowskog, upor. E. Leach, *Rethinking Anthropology*, London, 1961.

¹⁶ Upor. A. R. Radcliffe-Brown, „The Mother's Brother in South Africa“, u *South Africa Science Journal*, XX, 1924, str. 542—555.

tencijalni tast, jer su njegove kćeri, često, moguće ne samo kao žene, već naprosto imaju preimućstvo kada se želi iz generacije u generaciju ojačati ili reafirmisati savez dveju grupa jednog određenog roda. Suštinske grupe koje se zasnivaju na jednolinijskom poreklu jesu klanovi i rodovi. Prema M. Fortesu, grupa koja se zasniva na rodu organska je grupa koja se sama po sebi održava, definisana „genealoškom kartom” i ima višestruke funkcije. Ta grupa vrši bračne, ekonomske, verske, političke funkcije.¹⁷ Definicija klana je teža. U svom najjednostavnijem obliku, klan se definiše kao ukupnost jedinki sa zajedničkim pretkom po očevoj liniji, ili po liniji majke, pretkom na kojeg se ne nadovezuje neprekidnom genealoškom linijom; takva jedinica je egzogamna. Ali, antropolozi su malo-pomalo razradili složenije definicije. R. Firth¹⁸, na primer, koristi se terminom klan da bi označio jedinice koje sačinjavaju društvo Tikopija, koje nisu egzogamne, ali vrše druge vidove funkcije klana; tako se i izraz klan primenjuje na čitavu grupu rodbine na jednolinijskoj osnovi. Klan uopšte ima neko ime, specifične sopstvene mitove ili rituale vezane za svoje poreklo i svoju istoriju, simbolične predmete, zabrane u hrani ili druge vrste. Taj put naveo je antropologe da povežu klan sa totemizmom i, kroz totemizam, sa zabranom incesta, što je, u veoma zapletenoj potki bračnih sistema, postalo osnovni fenomen za shvaćanje uloge koju je tu imala žena. A ta uloga sasvim je drukčija od one koju su pretpostavljali evolucionistički antropolozi (ili strahovali od nje).

Prilično je simptomatično što moramo početi da razgovaramo o kulturnoj istoriji žena pozivajući se smesta na njihovu polnu funkciju, no čini se da takva istorija počinje upravo otuda. Tražeći kakav je bio prvi prelaz od „prirode” do „kulture”, Lévi-Strauss ga je doista otkrio u zabrani incesta. Naime, prvo pravilo koje su ljudi sebi nametnuli bilo je razmenjivanje sopstvenih žena, čime se uspostavljala mogućnost „saveza”, društvenog života. „Priroda”, a prema tome i biološka egzistencija, usklađena je sveopštini i nužnim zakonima, dok je „kultura”, znači i društvena egzistencija, određena relativnim i posebnim pravilima i obavezama. Međutim, u zabrani incesta, izgleda, uporedo postoje dva vida univerzalnosti i pravila, jer se zabranjuje da se u potpunosti podudari prirodna rodbinska veza sa simboličnom

¹⁷ M. Fortes, „The Structure of Unilineal Descent Group”, u *American Anthropologist*, LX (1953) str. 17—41.

¹⁸ R. Firth, *We, the Tikopia*, London, 1936.

vezom oročivanja koja dolazi brakom. Zabranjuje se, dakle, podudarnost između dveju osovina: prirode i kulture.¹⁹ To pravilo, kaže Lévi-Strauss, socijalno po svojoj prirodi pravila, istovremeno je predsocijalno u dvostrukom svojstvu: pre svega svojom univerzalnošću, a zatim tipom odnosa koji nameće svojstvenu normu: „Propisivanje odnosa među polovima prodor je kulture na teren prirode; s druge strane, polni život je začetak društvenog života u okviru prirode; odista od svih nagona polni nagon jedini mora dobiti podsticaj drugoga da bi se odredio... a ta poslednja tačka izvesno ne čini nepojmljivim prelaz, takođe prirodan, između prirode i kulture, već ukazuje na jedan od razloga što se prelaz između dva poretka može i mora nužno, i to pre no i jedan drugi, ostvariti na području polnog života.”²⁰

Kao što smo videli govoreći o antropolozima evolucionistima, prethodno su bile iznete razne teorije da bi se dalo neko objašnjenje sveopšte zabrane incesta, i Lévi-Strauss vrši smotru najznačajnijih teorija kako bi dokazao da se one ne mogu uzeti u obzir. Takva je, na primer, teorija koju zastupa i Morgan²¹ koji zabranu incesta razmatra kao meru neposredne zaštite da bi se vrsta sačuvala od kobnih posledica braka između krvnih srodnika. Pored toga što je u suprotnosti s rezultatima genetike, takav tip teorije ne služi objašnjenju zabrane braka u etnološkom okviru gde, kao što znamo, egzogamno pravilo veoma malo nadilazi odnose među krvnim srođnicima. Treba odbaciti i teoriju koja zabranu incesta vraća nagonskom gađenju, odnosno tendencijama i osećanjima koje diktira priroda čoveka. Osećanje gađenja u stvari je posledica, a ne uzrok jedne kulturne norme.²²

Hipotezu o nagonu zastupao je Westermarck u *The History of Human Marriage* i Havelock Ellis u *Sexual Selection in Man*. No, ovaj tip objašnjenja, pored toga

¹⁹ Upor. E. Ortigues, „Nature et culture dans l'oeuvre de C. Lévi-Strauss”, u *Critique*, februar 1963.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, naved. delo, str. 51.

²¹ L. H. Morgan, *Ancient Society*, Njujork, 1877 (ital. prevod *La società*, Milano, 1970, str. 32).

²² Što se tiče nagonskog gađenja, vid. polemiku o kineskoj averziji prema mleku, o čemu govori R. Lowie u *General Anthropology* (pripremio F. Boass), Njujork, 1938, i pobijanje tih tvrdnji u ekonomskim terminima koje izlaže M. Harris u *L'evoluzione del pensiero antropologico*, naved. delo, 495. Valja ipak imati u vidu hipotezu A. Wolfa o psihološkoj nesposobnosti, usled procesa socijalizacije, onih osoba koje su zajedno odgojene da uživaju u polnom kontaktu (upor. A. Wolf, „Childhood Association, Sexual Attraction, and the Incest Taboo: a Chinese Case”, u *American Anthropologist*, LXVIII, 1966, str. 883—898).

što je *lectio faciliior* i tautološko objašnjenje kulturnog ponašanja, pa ga stoga treba odbacivati u naučnom istraživanju, u suprotnosti je s neopozivom činjenicom da incest postoji ma koliko ga branili zakoni i običaji. Uostalom, sam Freud je, kao što je poznato, naglavce postavio nagonsku tezu o zabrani incesta, tvrdeći, uz rezonovanje tipično za „antropološki” mentalitet (iako su antropolozi, uopšte uzev, tvrdoglavi kada Freudu treba priznati takvu obdarenost) da ako postoji norma koja zabranjuje incest, onda je to upravo stoga što postoji tendencija da se on vrši. Svako kulturno pravilo je, dakle, utoliko kulturno ukoliko ispravlja, manipuliše i savladava prirodu. Prema Lévi-Straussu, treba odbaciti i objašnjenja isključivo socijalnog porekla kakva iznose McLennan i Spencer, koji u egzogamiji²³ otkrivaju fiksiranje običaja ratničkih plemena koja su pribegavala otmiци kao prirodnom sredstvu da dođu do žene. Jer, smatra Lévi-Strauss, pravila egzogamije svojstvena su nekim društvima, dok je zabrana incesta sveopšta pojava.²⁴

4. Kolanje žena i problem predmeta razmene

Problem s kojim se valja suočiti nije u tome da se s vremena na vreme istražuje koje istorijske konfiguracije, različite u zavisnosti od raznih grupa, objašnjavaju modalitete, institucije u ovom ili onom pojedinačnom društvu, već je nužno upitati se koji duboki i svuda prisutni razlozi deluju na to da u svim društvima i svim epohama postoji propisivanje odnosa među polovima.

Kakva je, dakle, funkcija incesta? Obezbediti kolanje žena kako bi se održavao opstanak grupe.

U trenutku kada uskraćujem samom sebi da koristim jednu ženu kojom, prema tome, može raspolagati neki drugi muškarac, negde postoji neki muškarac koji se odriče neke žene koja stoga postaje za mene raspoloživa. Sadržina zabrane ne iscrpljuje se u činjenici zabrane: ona se može utvrditi samo da bi se garantovao

²³ J. F. McLennan, *Studies in Ancient History*, London, 1876; H. Spencer, *Principles of Sociology*, Njujork, 1896 (orig. 1876), (ital. prevod *Principi di sociologia*, Torino, 1966).

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela, naved. delo*, 61. Tu tvrdnju nije demantovalo postojanje, u izvesnim društvima, propisanog incesta, na primer, kod Havajaca ili starih Egipćana. Te incestuozne veze ne mogu se uopštavati, propis se tiče samo određenih ličnosti, na primer, kralja, i u vezi je sa njegovim položajem „odvojenog” i njegovom moći.

i zasnovao, direktno ili indirektno, neposredno ili posredno, proces razmene.²⁵

Nužno je, dakle, da žene budu razmenjivane da bi društveni život grupe postojao ili upravo da bi bio moguć. Ali reći to, znači postaviti na početku kulturnog života, prema tome i ljudskog — jer se čovek definiše kao čovek ukoliko je kulturno biće, objektivizaciju žene, nje no stavljanje u ulogu objekta vrednosti i razmene, sa svim psihološkim i društvenim implikacijama koje „razmena” donosi.

U tome je, dakle, problem. Svaki razgovor o ženi koji teži da dospe do prvih korena njenog položaja zavisnosti, vraćajući se na njenu psihološku i fiziološku „prirodu”, isključuje ono što je, međutim, nesumnjiva činjenica, činjenica koja se određuje na samom početku kulture. Naime, socijalna organizacija grupe obavlja se putem kolanja žena i na toj prvoj organizacionoj nužnosti uspostavljaju se vrednosti i ponašanja, prema tome i psihološke „forme”. Prva struktura grupe data je kolanjem žene. Lévi-Strauss u izvesnoj tački priznaje da bi se „savez” mogao formirati i putem kolanja muškaraca.

Čitateljke ovog eseja, koje će možda biti zbunjene što se ženski rod tretira kao roba podložna transakciji među muškarcima, mogu se utešiti time da bi pravila igre ostala neizmenjena kada bismo se odlučili da muškarce posmatramo kao objekte razmene za grupe žena.²⁶

Stvari su, međutim, ipak tekle drukčije: žene su bile te koje su „kolale”. U stvari, sam Lévi-Strauss daje tome objašnjenje koje je u neku ruku „prirodno” (i prema tome protivureći alternativnoj pretpostavci koju iznosi na utehu ženama): „najznačajnija od razmena tiče se žena, s jedne strane, stoga što žene predstavljaju pravo pravcato dobro; prvenstveno, međutim, stoga što su žene ne samo poglavito obeležje društvene vrednosti, već *prirodni stimulan*s²⁷ jedinog nagona čije zadovoljenje može biti odloženo; prema tome, jedini kod koga se, u činu razmene, zahvaljujući percepciji reciprociteta, može ostvariti taj preobražaj od stimulanisa do znaka

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela, naved. delo*, str. 99.

²⁶ C. Lévi-Strauss, „The Family”, u H. L. Shapiro (priredivač), *Man, Culture, and Society*, London, 1956; ital. prevod u *Razza e storia*, Torino, 1967, str. 175.

²⁷ Kurziv je naš.

koji se, definišući na taj način prelaz od prirode do kulture, može razviti kao institucija.²⁸

Ovde izgleda jasno vraćanje na nagon kao „muški” polni podsticaj; u krajnjoj liniji izgleda da se, uprkos svemu, u prvom korenu položaja žene razaznaje premoć polnog podsticanja muškaraca. Iako je ta pretpostavka neprijatna feminističkim pokretima, problem je, dakle, sveden na barem „prirodnu” razliku polnog stimulansa žene koja je, prvobitno, izgleda, više prijemčiva za seks nego li što je aktivna.

U tom su pravcu, izgleda, i usmerene razne psihoanalitičke škole koje priznaju težak put sazrevanja do seksualnosti žene. Najveći deo psiholoških studija slaže se, u stvari, u tome što priznaje da se žena sukobljava s mnogim zaprekama na putu ka edipovskoj i genitalnoj zrelosti, tako da je Freud u pogledu teme ženskosti bio naveden da ponovo postavi pitanje o univerzalnosti Edipovog kompleksa kao „jezgra neuroze”. Učestalost ženske frigidnosti trebalo bi da to potvrdi. Međutim, bez obzira na tu činjenicu, svi veći naučnici psihoanalitičari, od M. Bonaparte do Hélène Deutsch, od E. Jonesa do K. Horney itd. podvlače, premda iz različitih razloga, ponekad upravo uz pretpostavke suprotne Freudovim, da devojčica u svom psihoseksualnom razvoju ima veće teškoće od dečaka, i izričito povezuju pasivnost sa ženskom seksualnošću.²⁹

Uostalom, i „periodičnost” seksualne potrebe kod žene, koja se, izgleda, i nadalje održava, uprkos korenite kulturne manipulacije kojoj je ta potreba podvrgnuta, može navesti na pretpostavku da je u prvoj fazi razvoja polni nagon muškarca bio prevlađujući. To je problem o kojem su biolozi, fiziolozi, psiholozi nadugo raspravljali ne uspevši da dođu do prihvatljivih zaključaka i stoga što je vraćanje na nagoni ili psihološki *primum*, u istoriji čoveka neodvojivo od neposredne i propratne kulturne stvarnosti. Pa ipak, kako zapaža M. Mead³⁰, iako nije bilo moguće dokazati da je akt nasilja muškarca nad ženom ikada bio društveno pozitivno vrednovan čin, čini se, međutim, očiglednim da je muškarac preuzeo inicijativu u regulisanju odnosa među polovima. Ograničenje garantovano zabranom incesta i egzogam-

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, naved. delo, str. 113—114.

²⁹ Upor. J. Chasseguet-Smirgel, *La sessualità femminile. Nuove ricerche psicoanalitiche*, Bari, 1971.

³⁰ M. Mead, *Male and Female*, Njujork, 1949; ital. prevod *Maschio e femmina*, Milano, 1962, str. 183.

nim prilivom delovalo je naime, u krajnjoj liniji, prvenstveno u pogledu muškog polnog stimulansa.

Sve to, naravno, ni na koji način ne vodi „opravdanju” raznih istorijskih i kulturnih konteksta u kojima se žena našla i u kojima se još nalazi u položaju zavisnosti. To ne može biti ni valjan motiv za „apsolutna” psihološka objašnjenja o „prirodi” žene. Pretpostavke o početnim trenucima kulture, ako su i neophodne da bi se pokušao shvatiti prvobitni prelaz na kulturne forme, ne oduzimaju, međutim, ništa istorijskoj stvarnosti koja upravo svedoči o neprekidnim manipulacijama i preobražajima kojima je čovek u stanju da podredi svoju prirodu posredstvom kulturne norme.

Kao što smo već videli, važno je naglasiti da je kultura započela posredstvom jedinog nagona koji, da bi se izrazio, kako veli Lévi-Strauss, ima potrebu za drugim, tj. polnog nagona. Žena se našla stavljena u položaj drugačijosti (alteriteta) ali je ta „drugačijost”, kao što priznaje i sam Lévi-Strauss, posledica izvesnog položaja u jednoj strukturi i nema urođen karakter.³¹ Taj položaj određuje onaj koji drži u rukama pravila igre; stvar je upravo u sledećem: kulturno pravilo, „novi porredak” nepobitno je uspostavio muškarac. Žena postaje povlašćeni objekat, a istovremeno značajni simbol kulturnog pravila, pošto je kultura još pre no što je postala organizacija društva, otkriće i pripisivanje značenja. Ali, upravo stoga što je povezana s prvim, najosetljivijim trenutkom prelaza od prirode ka kulturi, žena ostaje „simbol” borbe muškarca s prirodom, opasna i dvosmišlena slika „snage” čoveka koji je, nametanjem kulture savladao datost prirode. Žena je, dakle, pol objektiviziran kao kulturno „obeležje”. Pol je nabijen značenjima i oruđe kulturnog otkrića pošto je prva i jedina „datost” koja se čoveku neposredno nameće i kao „potencijalnost”, kao nešto što je u prirodi, ali što čovek na izvestan način mora obaviti i objasniti. Pa, možda i stoga, u trenucima najveće pometnje, kad mu stvarnost izgleda veoma zbrkana i mračna, čovek se vraća polnosti u pokušaju da sebe ponovo nađe, ponovo shvati, bilo svoju prirodu, bilo samo značenje kulture koju stvara i koja mu, ipak, neprekidno izmiče.

Zabrana incesta uspostavlja, dakle, proces razmene čiji je predmet žena. Ipak, treba još razjasniti šta se podrazumeva pod razmenom pošto, izgleda, neki antropolozi žele da umanje značenje položaja žene kao „ob-

³¹ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, naved. delo, str. 177.

jekta", ističući da „razmena” nije trgovina u primitivnim kulturama i da „miraz” ili takozvana „cena neveste” u stvari nije plaćanje. Uzimajući kao polazište *Essai sur le don* Marcela Maussa³², Lévi Strauss dokazuje da je razmena, prema tome i brak, „totalni društveni čin”. On je, u stvari, ona ukupnost uzajamnih usluga koje poprimaju razne karaktere: seksualni, ekonomski, pravni, socijalni. Prema Maussu, obaveza „poklona” predstavlja pravu pravcatu konstantnu strukturu koja obavlja jednu primarnu i gotovo kategorijalnu funkciju u okviru društvenog života. U odnosu podvrgnutom zakonu poklon—primanje—uzvratanje postoji, što je Mauss uzgred naznačio, i razmena žena. Davati poklone, biti primoran na uzvratanje dobijenih darova, prisiljava na to da „izidemo iz sebe samih”. Dakle, dobra predstavljaju ne samo ekonomsku blagodet već i puteve i oruđa određenih realnosti koje pripadaju jednom različitom poretku: snaga, moć, simpatija, položaj, naklonost. Mudra igra razmene sastoji se u veoma složenoj ukupnosti svesnih i nesvesnih manevara da se postigne uveravanje i predupređe opasnosti na terenu saveza, a isto tako i na polju suparništva.

Uključivanje žena u red uzajamnih usluga između grupe i grupe i plemena i plemena gotovo je opšti običaj među primitivnim ljudima. Ipak, brak se svuda smatra kao glavna prilika za otvaranje ciklusa razmena. Ali, a to podvlači i sam Lévi-Strauss, ma kakav se opšti značaj želi dati razmeni, bilo bi pogrešno reći da se razmenjuju ili daju pokloni onda kada se razmenjuju ili ustupaju žene. U stvari, sama žena je samo jedan od poklona, vrhovni poklon među svima onima koji se mogu dobiti u vidu uzajamnih darova. Ne treba se, dakle, čuditi što su žene uključene u red uzajamnih usluga: njih tu, bez daljeg, smeštaju u prvi plan, ali zajedno s drugim materijalnim i duhovnim dobrima. Zaboraviti to značilo bi *ne priznavati da su muškarci ti koji razmenjuju žene, a ne obrnuto*. „Društveni odnos razmene koju predstavlja brak ne uspostavlja se, u stvari, između muškarca i žene koji duguju ili primaju svako ponešto; uspostavlja se između dve grupe ljudi i žene koja tu figurira kao jedan od predmeta razmene, a ne kao jedan od elementa para.”³³

³² M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Pariz, 1950; ital. prevod *Teoria della magia e altri saggi*, Torino, 1965.

³³ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, naved. delo, str. 178.

Žene, dakle, ne sačinjavaju odvojenu, po sebi postavljenu grupu u odnosu na mušku zajednicu; nemaju izravan i nezavisan odnos sa muškarcima. Onaj drugi slični, sa kojim se uspostavlja uzajamni odnos, za muškarca je uvek muškarac. Dvojnost koja u tom ili drugom vidu dolazi do izražaja u zajednicama suprotstavlja jednu grupu muškaraca drugoj: žene su sastavni deo dobara koja oni poseduju i koja su među njima oruđa razmene.

Dakle, upravo tu je odgovor na pitanje o „vlasti” žene. Žena je samo posrednica, a ne nosilac prava. Sve rasprave o problemu porekla po majčinoj ili očevoj liniji pokazale su se, doista, sasvim beskorisne za različito uobličavanje vršenja vlasti u grupi. Na konkretan položaj žene ne utiče tip porekla: bio režim patrilinarni ili matrilinarni malo se šta time menja barem u principu u pogledu njene vlasti. Ona uvek pada pod starateljstvo muškarca. Jedini problem, kako veli Lévi-Strauss, sastoji se u tome da se utvrdi da li će nakon braka ostati pod starateljstvom oca ili starijeg brata, ili će preći pod muževljevo starateljstvo.

Kao što su otkrila najnovija proučavanja, norme porekla odražavaju tip prebivališta, a tipovi prebivališta zavise prvenstveno od tehničko-ekonomskih lokalnih uslova. Grupe sa sličnom stopom tehnološke efikasnosti i sličnim ukupnim obimom proizvodnje lako mogu imati veoma različite norme porekla. Gotovo uvek žena odlazi da stanuje u muževljevoj kući i to bi trebalo da je dovoljno da se ispolji muško prvenstvo.

Iza oscilacija u pogledu filijacije vidi se da zadržavanje patrilokalnih boravišta potvrđuje odnos asimetrije među polovima koji karakteriše ljudsko društvo.

Ali, u svakom slučaju: „žena je samo simbol roda. Poreklo po majčinoj strani ruka je oca ili brata, koja dopire do deverovog sela.”³⁴

Režim filijacije služi, dakle, da se definiše ne odnos između dva pola, već odnos između dve grupe muškaraca. Društvo je muško, stvaralački akt kulture je muški, politička moć koja iz toga proizlazi jeste muška. „Javna ili naprosto društvena vlast uvek pripada muškarcima.”³⁵ Od kakvog je onda značaja treba li miraz smatrati kao cenu nabavke žene ili ne? Antropolozi su se pretrgli da dokažu da miraz kod primitivnih ljudi nema materijalnu

³⁴ Isto, str. 179.

³⁵ C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Pariz, 1948; ital. prevod *La vita familiare e Sociale degli Indiani Nambikwara*, Torino, 1971, str. 111.

vrednost, pošto je u suštini simboličan. Međutim, ko ne vidi da je tu reč o tipično zapadnoj predrasudi, naime da su „predmeti“ to što jesu samo stoga što mogu biti kupljeni? U stvari, kao što je dobro uočio M. Mauss, problem je problem globalnog značaja razmene u kulturu gde pojmovna definicija „objekta“ (predmeta) nije prisutna, gde se onome što mi smatramo predmetima pripisuju značenja koja nadilaze njihovu upotrebnu korisnost, bilo da je reč o oružjima, maskama, pirogama, hrani ili ženama.

U sistemu *kula* objekti koji su u opticaju nikada ne postaju svojina onoga ko ih nabavlja i imaju vrednost samo kao predmeti razmene; ono što je pri tom značajno jeste davati ih, pustiti ih u opticaj, pošto u primitivnom svetu davanje znači pokazivati moć i staviti moć u pokret. Davati znači imati udela u drugoj ličnosti, posredstvom delića sopstvenog ja, poklona. Ali, koji je poklon više deo sopstvenog ja nego li sopstvena kći, komuniciranje sebe, „zajedništvo“? Time se objašnjava i čest običaj gostoprimitstva davanjem sopstvene žene a, možda, i defloracije od strane oca ili neke druge značajne ličnosti iz grupe u trenutku braka, pre no što devojka bude predata mužu. Jer, na „mestu“—ženi, razmenjuju se „esencije“ i „supstancije“ dve grupe. Onaj koji daje unosi nešto svoje u život drugoga, a drugi stoga nije više slobodan (kao što to dobro zna zaljubljenik koji nastoji da poklonima veže voljenu). Poklon je izraz moći i nosilac moći.

Možemo, dakle, reći, da za primitivnog čoveka verški (ili transcendentalni) element, ekonomski elemenat i svakodnevni psihološki elemenat nisu razlučivi, no to ne sprečava da žene u razmeni budu „predmeti“, ma koliko moćni i značajni, ali ipak predmeti. Njihovo opredmećivanje očigledno je u žrtvenoj vrednosti koju dobija poklanjanje žene u braku. Razmena podrazumeva prećutno da se darodavac „lišava“ nečega što mu pripada; ali u savdbi je poklanjanje moćan čin, žrtva koja pokreće bujicu snaga i omogućava opticaj dobara i zajednicu „bitnosti“. Sa tog stanovišta, kao što primećuje Van der Leeuw³⁶, razmena je žrtva među ljudima. Nevesta je žrtveni objekt, a u bračnom ritualu moćna žrtva: jedina i istinska „ličnost“ drame koja se odvija u braku, u njoj se usredsređuje čin prinošenja žrtve.³⁷

³⁶ G. van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie*, Groningen, 1937; ital. prevod *L'uomo primitivo e la religione*, Torino, 1961, str. 64.

³⁷ Doživljavanja tog prinošenja na žrtvu, te draži biti „žrtva“ veoma su snažna kod žene u trenutku venčanja, bar na području

Taj žrtveni karakter neveste potvrđuju u mnogim religijama različiti primeri venčavanja s bogovima. Nevinost, koja to često prati, samo je funkcionalna posledica a ne prvenstveni cilj (kako se obično tumači), institucija, a ona je uvek i jedino bračni cilj, žrtvovanje bogovima čija je žrtva nevesta. U hrišćanstvu, obred posvećivanja device, a zatim redovnice, izgleda kao svadbeni obred ne zbog simbolične sličnosti (venčavanje duše sa Bogom)³⁸, nego zbog preciznog određivanja žrtvenog položaja posvećene žene, koje se ispoljava venčanjem. Potvrđena je činjenica da su *velatio virginum* i poziv redovnice prava pravcata svadbeno ceremonija, i u tome se slažu autori različitih tendencija. U dosad najpotpunijoj studiji liturgijske istorije posvećivanja devica u rimskoj crkvi³⁹, René Metz, uz nepobitnu dokumentaciju tvrdi da su, u ceremoniji posvećivanja devica, a zatim redovnica u samostanu prisutni osnovni elementi rimskog, germanskog i franačkog bračnog obreda. „Teško bi se shvatio ceremonijal posvećivanja devica kad ne bismo stalno imali na umu duh opšteg simbolizma iz kojeg on proističe. Liturgika posvećivanja nadahnjuje se najvećim delom idejom da je devica Hristova nevesta; simbol *sponsa Christi* sačinjava, da tako kažemo, Ariadninu nit te liturgike.“⁴⁰

Prema Metzu, ta tema nije nova jer vuče poreklo iz Starog zaveta. Piscu svetih spisa su imali običaj da prikažu odnose Boga sa svojim narodom u vidu odnosa između supruga i supruge. Pisma nad pesmama je u tom pogledu egzemplaran dokument. Temu je zatim preuzeo Novi Zavet; sv. Pavle ju je naročito primenio na

gde „odricanje“ uvek ima sakralne odjeke. Njihove očigledne i obimne folklorne tragove nalazimo naročito u Evropi. Za redovnicu, „zavet žrtve“ veoma čest u prvim godinama posvećenja, izrazito je sastavni deo stvarnog odricanja od života, koji je božja nevesta nesvesno pozvana da učini. Kako primećuje K. Burke: „Perverzije žrtvenog načela (očišćenje preko jarca greha, udruživanje odvajanjem) stalna su iskušenja ljudskih društava u kojima je poredak izgradio jedan tip živog bića izuzetno veštog u simboličnoj radnji.“ (K. Burke, *Interaction*, u D. L. Sills (priredivač) *Intern. Encyclopedia of Social Sciences*, Njujork, 1968, sv. VII, str. 445—452.

³⁸ R. d'Izarny u *La virginité selon saint Ambroise*, sv. I, str. 24. beleži da sv. Ambrozije upotrebljava različitu terminologiju zavisno od toga da li bračni simbol primenjuje na device ili duše uopšte. Milanski biskup upotrebljava uvek izraz „Hristova nevesta“ kad govori o devicama ili Crkvi, dok radije ostavlja izraz posvećenica Reči za dušu uopšte.

³⁹ R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise Romaine*, Pariz, 1954.

⁴⁰ R. Metz, *La consécration des vierges, naved. delo*, str. 117.

Hrista i Crkvi. I u tom obliku prešla je u tradiciju; a sveti oci su iz toga razvili neku vrstu teologije Crkve. Ono što je za nas, međutim, značajno jeste da je ta tema, ma kakvo bilo njeno prvobitno značenje, preneti sa Crkve na ženu-devicu, a ne na muškarca, posvećenog ili neposvećenog. Pored odnosa između Hrista i Crkve, bračna slika je odredila samo veze koje spajaju Hrista i ženu koja je položila zavet doživotnog uzdržavanja.

Na osnovu dokumentacije koju iznosi Metz, teško je, izgleda, tačno odrediti razdoblje kada je ta transpozicija izvedena, ali nesumnjivo je prisutna već u II stoleću. U svom doslovnom smislu, u klasičnom latinskom jeziku, izraz *sponsa* označavao je verenicu, a ne nevestu, za koju je precizniji izraz *uxor* ili *coniux*. Ali, počevši od III stoleća izrazi *sponsa* i *desponsata* pretrpeli su semantičku evoluciju: nisu više označavali samo verenicu, već u izvesnim okolnostima, i udatu ženu. Rasprave o suštini braka uskoro su dovele hrišćanske autore do toga da prave razliku između konsumiranog i nekonsumiranog braka, naročito povodom veze Josifa i device Marije. Usled te nove distinkcije, supruzi koja je „puteno upoznala” svoga muža suprotstavljena je žena koja je još netaknuta. Ali što se tiče posvećenih devica, crkveni autori upotrebljavali su izraz „sposa” (supruga) podrazumevajući asimiliranje statusa device koja je položila zavet doživotnog uzdržavanja iz ljubavi prema Hristu, položaju udate žene, iako netaknute. Za te je autore hrišćanska devica uistinu Hristova nevesta od dana kada se konačno obavezala: svedočanstva se slažu u toj tački sve do III veka. Tako Tertulijan govori o devojkama koje polažu zavet devičanstva da su „venčane za Hrista”: *Virgines Christo maritatae*⁴¹. On upotrebljava i izraz „udati se za Hrista” (*nubere Christo*) da bi označio čin devojke koja se obavezuje da će se doživotno uzdržavati. Milanski biskup Ambrozije ne okleva da govori Hristu o njegovom „venčanju” povodom posvećenja u Ambroziji: „Ti, gospode Hriste, na dan venčanja tvoga” (*Tu, Domine Jesu, in die sponsalium tuorum*)⁴²; sv. Jeronim ne strahuje ni od upuštanja u dalje analogije, tako da tretira Paulu, Eustahijevu majku, kao božju „taštu” (*Sacrus dei esse coepisti*)⁴³.

I sam izraz *velatio* služio je da označi bilo liturgijski obred braka, bilo liturgijsko posvećenje device, preuzimajući iz rimske bračne ceremonije običaj koji je

⁴¹ Tertulliano, *De carnis resurrectione*, pogl. 61.

⁴² *De institutione virginis*, P. L. XVI, pogl. 348.

⁴³ *Epistula 22*, u *Corpus Script. Eccl. Latin*, 54, str. 145.

nametao udatoj ženi da nosi veo na glavi. Kada se u X stoleću, nakon laganog i progresivnog sazrevanja, o čemu imamo sigurna svedočanstva sve od IV veka naovamo; već sasvim uobličio obred posvećivanja devica: „oni koji mu prisustvuju ne mogu se prevariti u značenju posvećenja device; obredi koji se odvijaju pred njihovim očima odgovaraju bračnoj ceremoniji; devica je na mestu neveste, a biskup, predstavljajući Hrista, na mestu muža. Ništa tu ne nedostaje: ni *traditio puellae* simbolizirana *dextrarum junctio*,⁴⁴ ni prsten, ni kruna”⁴⁵.

U odnosu na Hrista, hrišćanska devica se, dakle, nalazi u položaju neveste; njen položaj izjednačen je sa bračnim. Zakoni koji regulišu vezu muškarca i žene primenjeni su, *mutatis mutandis*, na vezu device i Hrista: veza, vernost, nerazlučivost. Kazne kojima su izlagane žene neverne sopstvenom mužu dosuđivane su i devicama koje su prekršile zavet: u zavisnosti od slučaja tretiraju ih kao bigamne ili brakolomnice i sledstveno tome ih kažnjavaju. Koncil u Ancyri 314. godine određuje nevernim devicama kaznu kao bigamistima; koncil u Vannesu 465 (ili 461) smatra ih krivima za brakolomstvo i kao takve kažnjava.⁴⁶ Autor traktata *De lapsu Susannae* upotrebljava terminologiju bračnog prava, obraćajući se „paloj” devici: „Servare te oportet fidem, quam sub tantis testibus polliceris, semper cogitare cui virginitatem sponderis”⁴⁷, i ukazuje upravo na „copula spiritalis”⁴⁸. Sa svoje strane, Kiprijan se ne ustručava da „Hristovim preljubicama” nazove device koje su pogazile svoj zavet⁴⁹.

Ta bračna realnost dospela je do nenormalnih, ali stoga ne manje značajnih oblika u ispoljavanju ceremonija, različitih od mesta do mesta, ali o kojima uvek imamo dobra svedočanstva, kada je simbolično predstavljen izvestan vid „prve noći” biskupa i nove monahinje, uz pripremanje bračne ložnice. Istovremeno, biskup je s velikom pompom za jednu noć preseljavan u samostan, s odgovarajućom pratnjom u kojoj se nalazio i krevet

⁴⁴ Sjedinjavanje ruku trebalo je da označi predaju devojke od strane oca mužu, a ujedno i starateljstvo nad njom.

⁴⁵ R. Metz, *La consécration des vierges, naved. delo*, str. 222.

⁴⁶ Koncil u Ancyri se ovako izjašnjava u Can. XVIII: „Quotoquot virginitatem promittentes insitam faciunt sponsionem, inter bigamos censeantur”, u Mansi, II, c. 513—540.

⁴⁷ „Ti si obavezna da budeš verna zakletvi koju si učinila pred tolikim svedocima; i da zauvek očuvaš svoje misli za onoga kome si dala obećanje nevinosti”.

⁴⁸ *De lapsu Susannae (De lapsu virginis consecratae)*, napisana Sv. Ambroziju u P. L., I, c. 377.

⁴⁹ *De habitu virginum*, c. 20.

na kojem će spavati, zaodnut bračnim ukrasima. Bio je i običaj da monahinje poklone biskupu opremu i kre-
vetninu za „prvu bračnu noć”⁵⁰

Ako je, dakle, sigurno bračno značenje posvećivanja žene (device ili redovnice) Bogu, koje mi najmanje ne odgovara onom muškom, sveštenečkom ili samostanskom, jer u njemu se ne javlja ritual venčanja, autori više ne upozoravaju jasno na temu „prinošenja na žrtvu” posvećene žene, ili, bolje reći, venčane za Hrista, na šta su ranije ukazivali. Ne treba, ipak, potceniti činjenicu da su tekstovi obreda posvećivanja devica i monahinja izvedeni iz *Passio* svete Agneze, mlade Rimljanke koja je podnela mučenje odbivši zemaljsko venčanje, i koja je postala idealan lik *sponsa Christi*. Verujem da bi trebalo da se tim putem usmerimo radi dubljeg tumačenja značenja žrtve koje je posvećena žena izričito dobijala u istoriji hrišćanstva. To bi nam takođe omogućilo da shvatimo ono što do danas nije bilo moguće objasniti na zadovoljavajući način, naime značaj koji je od prvih vremena dobilo *velatio* devica. U stvari, taj značaj se, bar na psihološkom nivou, nikako ne može pripisati samo bračnom obredu, već, se, reklo bi se, direktnim žrtvenim implikacijama verskog posvećivanja teži da se jasno istakne prećutna žrtvovanost žene u braku. Izvesno je, dakle, da su za Tertulijana (*De virginibus velandis*, pogl. 3) *Virgines Dei* one devojke koje pokrivaju glavu, a *Virgines hominum* one koje odbijaju da nose veo. Međutim, ne može se sasvim razumeti skandaloznost koju Tertulijan pripisuje nepokrivenoj glavi, pošto je žena u paganskom Rimu nosila *pallium* od trenutka stupanja u brak. Verovatno bi se trebalo usmeriti na proučavanje erotskog značenja kose, izvedeno takođe iz orijentalnog konteksta (duge raspuštene kose prostitutke) i, naročito, iako su svedočanstva i istraživanja u tom pogledu veoma oskudna, u pravcu žrtvovanja koje je kod monahinja dobilo brijanje glave.⁵¹

Tema prinošenja žene na žrtvu pomera se uopšte iz konteksta jedne posebne liturgijske ili teološke istorije i treba je smestiti u širu sliku značenja koje je antro-

⁵⁰ E. Viviani Della Robbia, *Nei monasteri fiorentini*, Firenca, 1946.

⁵¹ Nisam uspela da nađem dokumentovanu istoriju ceremonije brijanja glave kod žene-posvećenice. Reč je, prirodno, o ceremoniji koju bismo antropološkim terminima nazvali sakaćenjem radi posvećenja. No, ostaje još da se preduzme jedno produbljeno istraživanje u tom smislu. Ovde su uopšte citirani autori Sv. Jeronim (P. L. XXII, c. 119); sv. Ambrozije (P. L., I, c. 377); upor. N.-H. Ménard, u beleškama uz svoje izdanje *Sacramentarium S. Gregorii Magni*, Pariz, 1642, str. 212.

pologija iznela na svetlost dana, čak u istoriju religija. Pa ipak, činjenica da je samo žena u hrišćanstvu zamišljena stvarno kao nevesta božja, ostaje kao činjenica koja, makar indirektno, potvrđuje da je u braku, bar u njegovim nivoima kulturno utemeljujuće strukture, žena „poklon”, da je ponuđena, da je žrtva; i mada poklon prelazi u verska značenja „odricanja”, samo žena može uistinu postati nevesta i žrtva Boga.

(Ida Magli, „Le funzioni culturali della donna”, *La donna, un problema aperto*, Vallecchi, Roma, 1974)

Prevela Neda Popović

„Držao sam je raširenu i upravio lampu u nju. Nikad u životu nisam tako ozbiljno pregledao jednu pičku. A što sam je više gledao, sve je manje bila zanimljiva... Kad gledaš odevenu ženu, zamišljaš svašta; daješ im neku individualnost, jel'da, koju one, prirodno, nemaju. Postoji samo ta pukotina među nogama.
(...) Unutra nema ničeg, apsolutno ničeg. To je odvratno.”

Henry Miller

Kad kažem p... ne govorim, razume se, o pozadini, „Dupe” je galsko, to je nešto veselo; jednom reči, to je muževno.*

P... o kojoj govorim je greh, izvor svakog zla, to je nedostojna rupa, navlaka za kraljevski organ koji joj, jedini, daje pravo postojanja. Jednom reči, to je žena. Sama po sebi ona nije ništa. Rupa nije ništa. Ona je šupljina, negativna, prazna. A ipak izaziva mržnju. Reč koja je označava je uostalom uvreda, kao i reči koje su iz nje izvedene. „Prljava p...” je rasistička uvreda, kao i prljavi Jevrejin ili prljavi Crnja. A ko je ikad muškarcu rekao da je prljav kurac ili stara kurčina? Treba li zaista verovati da je to slučajno?

A kad već govorimo o tome, jeste li znali da se u u Jemenu, u Saudijskoj Arabiji, u Etiopiji, u Sudanu još vrši obrezivanje (isecanje) devojčica? Da se u Egiptu, pod nazivom *Knifâdh*, sve seoske devojke i veliki broj gradskih još i danas podvrgavaju tom seksualnom sakaćenju¹? Da se ono često vrši u Gvineji², u Iraku, u Jordanu, u Siriji, na Obali Slonovače, kod Dogona u Nigeriji, i da je obavezno u mnogim afričkim plemenima?

* Tačkice (...) pripadaju autoru B. Groult, čime ona želi da potencira dvolični moral. Posrijedi je i igra riječi. U prvom slučaju, „p...” se odnosi naravno na ženski spolni organ (*le con*), dok „zadnjica” na francuskom počinje istim slovom (*le cul*). — *Prim. red. R. I.*

¹ Lawrence Durrell u romanu *Justine* pominje „smeđi ožiljak između dva uporedna otiska od podvezica”.

² 84% devojaka podležu isecanju u veoma naprednoj Gvineji (Pierre Hanry, *Erotisme africain*, izd. Payot).

Jeste li znali da je na svim mumijama ženskog pola, nađenim u Egiptu, zemlji čiju liberalnu civilizaciju hvale, amputiran klitoris? Da, uključujući i mumije Nefretete i Kleopatre.

Abisinski katolički misionari su zabranivši 1881. ovu krvavu praksu izazvali toliku pobunu muških urođenika, da je papa morao uputiti specijalnu delegaciju sa zadatkom da to pitanje prouči na licu mesta. Učinio je to, uostalom, uzalud, jer su Abisinci zapretili da više neće krštavati svoje kćeri i jer je Crkva, kojoj je više stalo do duša nego do seksualnih organa, odabrala da se prikloni i da „prizna potrebu te operacije”.

Jeste li, najzad, znali da u cilju boljeg okivanja svojih žena više naroda u Sudanu, Somaliji, u Džibutiju, u Etiopiji kao i u Crnoj Africi³, klitoridektomiji, koja im bez sumnje izgleda nedovoljna, dodaju jedan originalan pronalazak, infibulaciju, koja budućem mužu po cenu vrlo bolnog zašivanja vulve garantuje „netaknutost” njegove mlade supruge?

Ne, to niste znali. Ili ste nejasno mislili da je to bio običaj u varvarska vremena koji je danas napušten. Niko to ne zna, jer niko o tome ne govori. To su priče o ženskim organima, dakle beznačajne. Svako radi šta hoće sa svojom ženom, svojom kućom, svojom kamilom, je li tako? To se nikog ne tiče. U *Unescu* se stidljivo čuti: neće se valjda na učenim skupovima razgovarati o klitorisu! Ah, kad bi ti narodi sekli palac ili nos svojih žena, moglo bi se izražavati javno zgažanje... Istraživači, etnolozi i veliki reporteri se pretvaraju da veruju u nekakvu slikovitu religioznu tradiciju, i samo diskretno pominju ceremonije inicijacije mladih devojaka. U ženskim udruženjima se uopšte ne govori o tim stvarima. Uterus, jajnici, u redu: to su organi reprodukcije. Ali ta stvarčica namenjena jedino zadovoljstvu, ona je nešto nepristojno. A budući da je taj organ nepotreban muškarcu i produženju vrste, treba ga ignorisati ili uništiti. Udžbenici anatomije sve do poslednjeg veka nisu ga čak ni pominjali, i ta reč se tek kasno pojavila u *Larousse-u*. Isto tako u Indiji ili u Persiji, čuvene rasprave o ljubavi, čija je erotska slava veoma preterana, nikad ne pominju uživanje u vezi s klitorisom.

Više nego nepotreban, taj anatomski detalj je štetan, jer ženama omogućava zadovoljstvo badava, čak i bez učešća muškarca. A uživanje žene je takođe nepo-

³ Kod plemena Danakil, Barabra, Rubra, Ngala, Harari, Zulu, ako vas zanima, i kod izvesnih Beduina (Alain de Benoist, *Les Mutilations sexuelles*, obj. u Nouvelle Ecole, marta 1973).

trebno muškarcu, za koga je pre svega važan isključivi posed jednog ženskog organa, svednog na ono najnužnije. Suprotno onom što se danas rado zamišlja, muškarac najčešće u seksualnim odnosima ne traži neku razmenu uživanja, jer razmena pretpostavlja među partnerima neki minimum jednakosti. Muž, međutim, taj minimum ne odobrava svojoj ženi, jer svaka sloboda žene za njega predstavlja izvesnu opasnost. Zato je „mržnja prema klitoris gotovo univerzalna“, kako je mogao da napiše doktor Gérard Zwang u *Sexe de la femme*.

Čak i u Turskoj ili u Magrebu, islamskim zemljama u kojima se devojke ne osakaćuju, bar ne fizički, muškarac treba da se čuva da ne dodirne klitoris, ili, što je još gore, da mu se približi ustima. To je apsolutan princip. Pristojan ženski organ treba da se svodi na savršeno pristupačan otvor i da bude okružen glatkom kožom, koja se dobija „kolektivnim seansama depilacije u cilju čišćenja dlaka oko njega, radi lakšeg pristupa... Jer u našem alžirskom društvu žene imaju samo jedno pravo: da poseduju i da neguju jedan seksualni organ“⁴.

Na žalost, čak i po cenu sakaćenja, garancija za muža nikad nije apsolutna i konačna, s obzirom da se glavni seksualni organ ljudske rase ne nalazi između nogu, nego u lobanji... Međutim, nepostojeće obrazovanje devojčica, izolovan život žena od pojave menstruacije do klimakterijuma, smrtna kazna u slučaju preljube i zabrana bilo kakve slobode, čak i u izboru muža, predstavlja za muža jake adute.

Sem toga, srećom za muškarce, „izvor tog uživanja, apsurdni klitoris, savršeno je pristupačan nožu“ (Zwang). Postoje halucinantni opisi te vivisekcije i njenih psihičkih i fizioloških posledica u knjizi koju Youssef el Masri posvećuje seksualnoj drami žene na arapskom Istoku (*Drame sexuel de la femme dans l'Orient arabe*).

Od Aleksandrije do Kartuma i u susednim zemljama isecanje se vrši kad devojčica ima oko sedam godina. S obzirom da velika osetljivost tog anatomskog dela čini intervenciju veoma bolnom, pacijentkinju polože na zemlju, a žene joj pridržavaju raširene noge i pokušavaju da spreče grčenje bedara prilikom presecanja donjeg nerva klitorisa. Isecanje mora da bude široko „jer ako je ograničeno ne predstavlja dovoljno jemstvo protiv raskalašnosti devojaka“. (Ne može se jasnije priznati da se tu stvarno, pod vidom religioznog rituala, radi o ukklanjanju svake mogućnosti uživanja za žene). Pri tom,

⁴ Vid. u vezi s tim lepe i zastrašujuće romane Rachida Boudjedre o sudbini žene u Alžiru: *La Répudiation*, izd. Denoël.

ne postoji nikakav odgovarajući instrument, nikakva lekarska pomoć, nikakva anestezija. U najboljem slučaju, u Egiptu, u selima postoji samo 1000 lekara za osamnaest miliona stanovnika! Isecanje se vrši jednim srpastim nožem ili britvom, koji moraju biti dobro naoštrjeni prilikom zarezavanja, a ovaj se čini duž usmina, jer su šuplja tela otporna. Zahvat mora da bude precizan da bi se izbeglo ozleđivanje sasvim bliskog mokraćnog kanala ili perineuma. U pogledu postoperativne nege, žene mnogo hvale obloge od životinjskog izmeta. Ne mora čovek mnogo znati o medicini da bi razumeo čestu pojavu tetanusa, infekcije mokraćnih organa ili trovanja krvi. Što se tiče perineuma (prostora između čmara i vagine) preživelih, on postaje mesto jednog teško izlečivog sklerotičnog ožiljka, koji se lako cepa prilikom porođaja... a ovi su česti. Pored smrtnih slučajeva „rastur“ rituala obuhvata i žrtve jedne naročito surove posledice isecanja, razvoja jednog neuroma na mestu preseka klitoridnog nerva. Najmanji dodir tog mesta izaziva veoma bolna štrećanja „nalik na bolove u patrljcima kod nekih osakaćenih“ (Zwang). To je za žaljenje, ali Inšalah! Bar te žene mogu biti sigurne da ih niko više neće koristiti.

U Africi, u plemenu Nandi, žena koja vrši isecanje veče uoči operacije veže na klitoris svake devojke kopriču, da bi se kožna kapica, jako natekla, lako mogla uhvatiti štipaljkom, što će omogućiti da se na organ koji treba uništiti direktno stavi posvećeni drveni ugarak. „Kad god se jedan klitoris uništi, starije žene vrište od radosti. Majka i sestre devojke, novo-vedene u ženstvo, prilaze joj urlajući, nagone je da pleše, uprkos obilnom krvarenju“ (*Crni Eros*, Borisa de Rachlewitza). Zarastanje rane traje dve do tri nedelje, na kraju kojih će mlada devojka imati čist seksualni organ, „prečišćen“, kao što kaže jedan arapski filozof.

Nećemo da na tom mestu visi bilo šta kod naših žena (Propis u plemenu Nandi).

Za manijake posedovanja to još nije bilo dovoljno. „Jedna od najprljavijih niskosti koje je smislio ljudski um“⁵, isecanje, može da se upotpuni još jednim obezbeđenjem: zašivanjem. Pre udaje ženi nije potrebna njena vagina. Logično je dakle da joj se ona zatvori izvesnom

⁵ Ovo su često citirane reči doktora Gérarda Zwanga, autora knjige *La Fonction érotique* i *Sexe de la femme*, prvih dela koja govore o seksualnosti sa humorom, a o ženskom telu sa ljubavlju. Sve bi žene trebalo da ga čitaju, da bi se pomirile sa sobom, ili radi zadovoljstva.

„ne mnogo strašnom operacijom”, tvrdi nam jedan kairski novinar, muškarac, razume se. Ko može bolje da govori o klitoridektomiji od muškog novinara? „Tako će istom prilikom devojčin seks biti oslobođen i klitorisa i usmina, koje ničemu ne služe.”

U Džibutiju, gde su sve devojke zašivene, evo kako Alain de Benoist opisuje tu operaciju: „Pošto je prethodno otkinut klitoris, vrši se isecanje spoljnih usmina kako bi se smanjile dimenzije vulve na polovinu vaginalnog otvora. Onda se približe obe isečene strane, rane se spoje nekom vrstom smole ili, u prašumi, probadanjem usmina bagremovim trnjem. Za proticanje mokraće i krvi pozadi se ostavi majušan otvor, koji se do zarastanja održava na taj način što se u njega uvuče stabljika bambusa. Operisana devojka mora da ostane uvezana od kukova do kolena petnaest dana.”

Lako je zamisliti kolika je muka to zarastanje, kakve bolove izaziva mokrenje, obaveza da se spava i hoda s jastukom među bedrima da bi se izbegao pritisak na otečenu, grubo zašivenu vulvu, koja će postati ružan ožiljak.

U svadbenoj noći preostaje da se preseče garantna traka u prisustvu muža. Mlada nevesta, koja najčešće nema više od dvanaest do petnaest godina, ponovo se otvara britvom, pre no što legne s mužem, kome se preporučuje da svoje pravo u prvo vreme koristi više puta na dan, kako bi se izbeglo prevremeno zatvaranje rane. Prilikom prvog porođaja opet će se nožem morati odvajati velike usmine, stvrđnute zadebljanjem ožiljka. Lako se može zamisliti šta za tako zlostavljana bića može da znači ljubav.

Žena uostalom time još nije sve odužila: operacija može da bude i ponovljena na zahtev muža, posle porođaja ili prilikom nekog njegovog dugog putovanja.

Ali sve komplikacije, neuspele operacije, fistule prilikom porođaja koje spajaju vaginu sa rektumom ili mokraćnim kanalom, da i ne govorimo, razume se, o potpunog frigidnosti 95% osakaćenih žena, — ništa od toga nema značaja u poređenju sa željenim ciljem: da se iz temelja ukloni svaka ženska želja i da se ženi zabrani raspolaganje njenim telom.

Zaboli nas p... , zar ne, dok to čitamo? Zabole nas naša ženska obeležja, zaboli nas srce, zaboli nas naše ljudsko dostojanstvo; osećamo bol za sve te nama slične žene, koje su poricane, zlostavljane, uništavane u svojoj istini. Osećamo bol i za sve te glupe muškarce koji smatraju tako neophodnim da budu u svemu superiorni, a

koji su za to odabrali najlakše rešenje, koje najviše degradira oboje: uniziti onog drugog.

Retki su oni koji su ukazali na postojanje tih vrlo starih običaja. Njih se, naprotiv, veoma strogo pridržavaju u afričkim zemljama koje su stekle nezavisnost a njihovi „intelektualci”, koji su, treba li to naglasiti, svi muškog roda, zalažu se za njih. Čujte pisca Yamboa Ulugema, diplomiranog filozofa, kako opisuje uživanje devojaka svoje zemlje u svadbenoj noći: „Mnogi su muškarci bili srećni da prilikom braka dožive jedno novo, sadističko zadovoljstvo, kad su udom, izbockanim trnjem, s bokovima isprskanim krvlju, deflorisali svoju draganu, koja je i sama bila oćarana i više no upola mrtva od uživanja i od straha.”

U svom tekstu *Le Devoir de violence* on dodaje sledeću umirujuću konstataciju: „Isecanje klitorisa i kažnjavanje svake preljube (ubrizgavanjem ljute tečnosti, u kojoj plivaju mravi, na javnom trgu) jako su smirili temperament naših Crnkinja i smesta ih urazumili.”

Ali ne bacajmo se kamenom na Yamboa Ulugema, koji ima opravdanje da ga je rodila obrezana majka, a da ga ne bacimo na sve saučesnike u erotskom sakaćenju žena, na nepodnošljivu Marie Bonaparte, između drugih, koja je imala priliku da pregleda mnoge obrezane žene u Egiptu pa zaključila u *La Sexualité de la femme*, 1951, da je to sakaćenje potpuno opravdano „budući da dovršava feminizaciju, odstranjujući jedan nepotrebnost ostatak falusa”. Nepotreban kome? U ime čega? Voleli bismo da znamo da li se Marie služila ili nije svojim klitorisom?

Kao što veli doktor Zwang, sa svojim okrepljujućim cinizmom: „Klitoridektomija se smatra zdravom”.

Uglavnom, na Istoku, u Africi i u Evropi, vešto manipulisanje religijom i naukom uvek je pružalo potrebna opravdanja za filozofsko, moralno i intelektualno ugnjetavanje žena. Taj metod se možda danas može učiniti naivnim, ali on već hiljadama godina daje odlične rezultate. Da bi funkcionisao dovoljno je obezbediti saradnju boga, jednog boga za čije ciljeve kao da znaju samo muškarci, i osloniti se na fiziološke podatke, na jednu fiziologiju čije su temelje postavili muškarci. Ta samo-usluga se pokazala tako sigurnim metodom da i dalje funkcionise. Tako je usred XX veka vrhovni muftija Meke dao blagoslov muslimanske religije sakaćenju devojčica, izjavivši: „Isecanje godi Alahu.” Otkud on to zna kad Koran o tome nigde ne govori?

Tako pripadnicama plemena Bambara isecaju klitoris pod izgovorom da njegov žalac (*sic*) može raniti čoveka, pa čak prouzročiti njegovu smrt.

Pripadnici plemena Nandi primetili su da su devojke kojima je ostavljen taj ubitačni organ malaksavale i umirale u doba puberteta.

Što se tiče egipatskih hirurga, koji još na zahtev muževa vrše tu operaciju, oni najozbiljnije tvrde da vruća klima razvija ogromne klitorise, što devojke navodi na prava bludna ludovanja, sprečava ih u mokrenju, a docnije predstavlja i smetnju prilikom porođaja. Treba naglasiti, jer to izgleda neverovatno, da se tu ne radi o opsesiji nekog manijaka, nego o jednom zvaničnom stavu, budući da je doktor Mohamed Hosni Koršed generalni direktor bolnica u Minisatrstvu zdravlja, 1970, preporučio tu operaciju „da bi se pomoglo ženama i smanjio njihov seksualni apetit”.

Pogrešili bismo kad bismo se nasmejali tim glupostima sa visine naše zapadnjačke nauke. Naši doktori i psihijatri, koji su u XIX veku tvrdili da obrazovanje i sport mogu žene da učine neplodnim, ili naši dobri kućni lekari koji su još sasvim nedavno uveravali da devojčice koje se odaju masturbaciji postaju malokrvne, slabe, pa mogu čak da obole i mentalno, čudno podsećaju na afričke vračeve. Istina, metodi naših vračeva su manje krvavi, ali mehanizam mišljenja i argumenti su toliko slični onim afričkim da nas od toga spopada izvesna nelagodnost. Sve se zbiva kao da su muškarci međusobno povezani nekim prećutnim dogovorom. Kako inače protumačiti što se nijedan od njih ne užasava nad tim milionima ljudskih bića lišenih zadovoljstva, nad hiljadama zašivenih devojčica, nad milionima doživotno zatvorenih supruga, od malena prodavanih muževima koje će videti tek na dan svoje svadbe, pokrivena velom, silovane, obrijane, prezrene, lišene svetlosti, čuvane u dnu neke kolibe sve do slavlja povodom porođaja muškog deteta? Tom problemu niko nije prišao. Javnost za njega ne zna.

Nekoliko hrabrih muškaraca dokazalo je, međutim, da je moguće podići plombirani poklopac tradicija. Kemal Atatürk u Turskoj, Burgiba u Tunisu. To bi bez sumnje pokušao i Ben Bella, koji je u prvo vreme nezavisnosti rekao: „U našoj zemlji ima pet miliona žena koje podnose ugnjetavanje nedostojno jednog socijalističkog i muslimanskog Alžira... Oslobođenje žene nije neki sporedan vid naših ciljeva, ono je problem čije rešenje mora da prethodi svakoj vrsti socijalizma.”

Ben Bella je u zatvoru. U zatvoru su i žene. A islam vlada kao gospodar koji je Renan smatrao „najtežim okovom što ga je čovečanstvo ikad moralo da vuče za sobom.”

Neki kolonizatori imali su hrabrosti da se ne skrivaju iza poštovanja domorodačkih običaja, koje je plemenit izgovor da se ne uradi ništa, i postigli su da izvesne vlade preduzmu neke mere. U Kartumu je 1947. proglašen dekret kojim se zabranjuje zašivanje, a za isecanje zahteva opšta anestezija. Taj dekret je ostao mrtvo slovo. U svakom slučaju, dobro se znalo da u Sudanu nema ni lekara, ni anestetika! A, uostalom, „čitava i otvorena” Sudanka nije nalazila mladoženju.

Isecanje je 1958. bilo zabranjeno u Adenu, na britanskoj teritoriji. Sledeće godine su morali da ga ponovo zavedu.

U Keniji je pobuna pokreta Mau-Mau bila delimično upravljena protiv pokušaja engleske uprave da se ukine klitoridektomija. Odgovor je bio oštar: pripadnici Mau-Mau pokreta priuštili su sebi zadovoljstvo da obrežu izvestan broj Engleskinja zarobljenih u toku borbi! A njihov vođa, Kenijata, vaspitan na engleskom univerzitetu, jasno je rekao u svojoj knjizi *U senci planine Kenija*: „Nijedan Gikuju dostojan tog imena ne želi da se oženi neobrezanom devojkom, jer je ta operacija uslov *sine qua non* za sticanje potpunog moralnog i religioznog vaspitanja.” Na kraju, kad je 1963. preuzeo vlast, Kenijata je požurio da zvanično ponovo zavede klitoridektomiju „protiv koje su se glupo borili suviše sentimentalni pro-Afrikanci”.

Treba reći da su rezultati te operacije senzacionalni. Medicinski, to je savršen uspeh: 95% obrezanih žena, lišene mogućnosti normalnog orgazmičkog sazrevanja, ostaju vaginalno apsolutno neosetljive. Sociološki, rezultati su manje pozitivni. Da se poslužimo lepom formulacijom etnologa Germaine Tillion, „ne postoji nigde neka isključivo ženska neprenosiva nesreća, ni neko poniženje koje ranjava kćeri a da ne uprlja i očeve, ili majke, a da ne pogodi i sinove”. Svaka zabrana, svaka zloupotreba vlasti nametnute ženama dovodi i do neke kazne za muškarca i predstavlja nepopravljiv uzrok zaostalosti za društvo. Zaostalost muslimanskih društava nema drugog objašnjenja. „Ugnjetavane žene proizvode sujetne i neodgovorne podljude, a s njima zajedno sačinjavaju temelje jednog društva čije jedinice rastu po broju opadajući po kvalitetu” (Dominique Fernandez).

Među drugim žalosnim posledicama taj sjajni uspeh „istočne mudrosti” prouzročio je, naročito kod Egipćana, zaprepašujuću potrošnju hašiša i afrodizijaka, u uzaludnoj nadi da će oni razdrmati te erotske invalide koje su sami proizveli. Kairska štampa se u više mahova zbog toga uzbuđivala: „Ako hoćete da se borite protiv droge, savetovao je 1957. časopis *El Tahrir*, zabranite obrezivanje žena.”

Ono je stvarno bilo zabranjeno 1960, ali budući da muški i islamski mentalitet nije evoluisao, ni policija ni sudovi nisu se starali da se zakon i primeni.

Mora se reći da nije Koran izmislio to sakaćenje. Isecanje klitorisa, kao i pokrivanje lica, postojali su pre Muhamedovog učenja. Ali ga je ono prihvatilo svugde gde je praktikovano; štaviše radovalo mu se. Jevrejske žene mogu da budu zahvalne Mojsiju što tu tradiciju, iz nepoznatih razloga, nije preneo iz Egipta, nego je zadržao samo obrezivanje muškaraca. Muhamed samo jednom pominje isecanje, u Haditima, preporučujući da se prilikom operacije ne zahvata previše: „*Ne isecaj suviše temeljito, to je bolje za ženu*”.

Kad se uostalom zna da Prorok čak ni rukom nije dotakao ruku žena koje su ga obožavale i sledile njegovo učenje, kad se zna da je arapsko zakonodavstvo XIV veka brak nazivalo „kupovinom genitalnog polja”, kako se može očekivati i najmanje saosećanje od kupca? Može li se žaliti polje?

Sa evropske strane, pre petnaestak godina, pet zemalja, među kojima Francuska i Velika Britanija, zahtevale su od Svetske zdravstvene organizacije da izvrši anketu o tom problemu. Ona nije donela nikakav rezultat.

Treba se dakle pomiriti s činjenicom da se to izrabljivanje potčinjene ljudske stoke, zatvorene i učutkane, nastavlja samo zato što se radi o ženama i što muškarci i narodi podjednako licemerno čute o poslednjoj koloniji savremenog sveta.

Još je živo sećanje na crnkinje sa usnom-poslužavnikom, koje su na Kolonijalnoj izložbi, 1931, privukle tolike radoznalce. Koji je novinar, koji ženski list izrazio zgražavanje nad tim bolnim užasom, kome su, kao slučajno, opet bile podvrgnute žene?

Licemerno se izražavalo verovanje u neku estetsku težnju, dok je uzrok zapravo bio suprotan tome: pripadnici plemena Sara hteli su samo da unakaze svoje žene, kako bi od njih odvratili arapske pljačkaše, velike oti-mače ženskog roblja.

Istraživač Vitold de Golish takođe nam opisuje kao pikantan prizor one žene-žirafe Severne Burme, čije se glave elegantno drže na jednom tornju od bakrenih prstenova, na 40 ili 50 cm iznad ramena. Prvi prstenovi zakivaju se oko vrata petogodišnje devojčice. „Na početku, devojčica ima izvesne muke pri jelu i spavanju, ali te patnje za nju malo znače s obzirom na poklone kojima je obasipaju.” To kaže Golich. Pozdravimo te besprekorne reportere, koji s toliko optimizma opisuju tuđe patnje. Svake druge godine vidarica dolazi da devojčici istegne vrat, da razvuče kičmene pršljenove do krajnje mogućnosti i da doda novu spiralu. Kad je devojčica petnaest godina i kad se ogrlice menjaju, ona više ne može sama da drži svoju glavu i zavisi potpuno od svojih gospodara. Ako udata žena-žirafa nešto pogreši ili prevari svog vlasnika, on doziva kovača koji preseca prstenove. Kako atrofirani mišići i rastavljeni pršljenovi više ne mogu da vrše svoju funkciju glava okrivljene nemoćno pada, dovodeći do neizlečive paralize ruku i nogu.

Isto sam tako, u jednoj luksuznoj reviji koja se stavlja na raspolaganje putnicima *Air-France*-a, nedavno pročitala opis svečanosti inicijacije mladih devojaka u plemenu Mosisa, u Gornjoj Volti. Nekoliko strana dalje jedan je novinar iznosio skandalozne činjenice o psima koje njihovi vlasnici napuštaju svakog leta. Drugi novinar se zgražavao nad postupcima prema političkim zatvorenicima u Čileu. Ali u vezi sa sakaćenjem tih devojčica, naš istraživač 1974. godine nije osećao ni samilost ni ogorčenje, a umirivao je svačiju savest zaključujući da je „ta operacija namenjena usavršavanju ženstvenosti mlade devojke”. Kao da je najprirodnija stvar na svetu da muškarac po svom nahođenju ispravlja ženske organe!

Na međunarodnom kongresu medicinske seksologije, održanom jula 1974, u Parizu, profesor Pierre Hanry, stručnjak za afrički erotizam, pokušao je da operaciju opravda sledećim rečima: „Isecanje je konsekventni pokušaj da se pomogne *seksualnoj integraciji žene u funkciji čisto društvenih kriterijuma*. (Ja podvlačim). Glavna uloga gvinejske žene je majčinstvo. Isecanjem se uklanja organ jalovog, dakle, ne društvenog zadovoljstva, da bi se sačuvao samo organ plodnog, dakle, društvenog zadovoljstva.”

Vrlo dobro. Sve je to logično i efikasno. Ali onda treba priznati da je žena samo još jedna domaća životinja i da se s njom može postupati kao sa volom, guškom ili kokoškom, ustrojiti je ili ugojiti, da bi se ubr-

zala njena „seksualna integracija”, ili je staviti u kavez da bi bila bolja nosilja.

To se, uostalom, uvek i činilo. Verske misije su vodile brigu o dušama trećeg sveta. Industrijalci su se starali o sirovinama, na poznat način i bez mnogo skrupula. Vojnici su, tu i tamo, masakrirali... Humanisti, državnici, borili su se za ukidanje ropstva i osnovno obrazovanje u tim narodima. Lekari su se posvećivali smanjivanju smrtnosti dece ili endemičnih bolesti. Za žene niko nije pokušavao ništa. One nisu znale ili nisu mogle da nešto pokušaju same, jer je svaka izolovana na svom ognjištu, izolovana u ljubavi jednog muškarca ili gospodara, izolovana u svojoj porodičnoj ćeliji i u ljubavi svoje sopstvene dece. Sama reč ćelija je otkrivačka. A sve te sabrane samoće ne čine jedan homogeni pokret, jedinu snagu koja može da se izbori za pravdu. Žene danas ostaju najmasovniji ostatak ljudskog robovanja zato što je ostalo lako, dakle, i privlačno, eksploatisati svaku od njih pojedinačno.

Jer treba postati svestan jedne činjenice i ne treba je zaboraviti: zloupotrebe i metode ljudi na vlasti, ma gde to bilo, međusobno su nalik. Plemići juče, bogataši i moćnici danas, muškarci svih vremena, ponašali su se podjednako prema onima kojima su gospodari po svom rođenju, bogatstvu ili polu. Neko će možda reći da me feminizam navodi na pogrešne zaključke, ali ja ne vidim bitne razlike između pripadnika plemena Bambara, koji tako brižno nastoje da smire temperament svojih crkinja, i ne malog broja naših poslanika (uglavnom pripadnika U.D.R. — Demokratsko-republikanskog saveza⁶) koji su uzimali reč 1967, 1971, i na kraju 1973, protiv planiranog materinstva. Nalazim čak da je strašna analogija između izjava obrezivača, muftija i drugih vračeva, i rečenica što su ih izgovorili neki naši izabranici, koje smo, na žalost, nastavile da biramo, jer smo pomirene s prezirom ili potpunim nerazumevanjem žena što ih te reči otkrivaju. Kao da se ta gospoda boje da bi i nas s pilulom zahvatilo pravo ludilo raskalašnosti!

„Bludničenje će biti kontracepcijom racionalizovano... To je odvratan izrabljivanje svega životinjskog i svinjskog u ljudskoj duši.” (Jean Foyer)

„Anarhija u običajima i bezbrižnost udvostručice apetite bez kočnice... To znači otvoriti mladima vrata raspuštenosti.” (Pierre Volumard, poslanik Izera)

⁶ Treba, razume se, izuzeti Luciena Neuwirtha, doktora Peyreta, doktora Ponsa i još neke.

„To je ohrabrivanje nečeg što bi se moglo nazvati afrodizijačkom civilizacijom.” (M. Capelle, P.D.M.)

„Takav zakon može samo da podstakne razvrat, pa čak, kod duhom slabijih, i prostituciju.” (B. Talon, senator vezan za U.D.R.). Itd.

Trebalo je videti lica tih ljudi, primoranih da diskutuju o nečemu što su smatrali čisto ženskom stvari, dakle, nečim iz druge zone, zato su potpuno navikli da ženi prepuste odgovornost i rizik!

A rezultat tog fanatičnog otpora prema jednoj slobodi koju je većina civilizovanih zemalja kod sebe već ozakonila? Jean Taitinger, tada ministar pravde, imao je hrabrosti da ga jasno iskaže u svom govoru održanom — uzaludno — decembra 1973: „Svakog dana, već desetina godina, hiljadu žena se podvrgavalo pobačaju sa strahom i nezakonito, i svakog je dana jedna od tih hiljada žena od toga umirala.” Kao i 1975, i danas se mora biti majka, pod pretnjom smrti.

Rezultat organizovane sabotaže kontracepcije? Onaj na koji su ti ljudi računali: samo 10% Francuskinja uzimaju pilulu, prema 35% u Holandiji ili u Australiji, na primer, zemljama koje nikad nisu važile kao legla pohote!

Ali uvek nailazimo na istu fiksnu ideju: žene očeukuju samo seksualnu nekažnjivost da bi postale kurve. Zabranjujući nam kontracepciju tako dugo, naši poslanici su u stvari želeli samo da nam pomognu: hteli su naprosto da nas odbrane od naših loših nagona i da smire naš temperamenat. Isto kao crkinjama.

Kako su onih sedam žena, koje su tog dana zasedale u Skupštini, mogle mirno podneti da im se kaže kako ih samo strah od trudnoće sprečava da se ne prepuste svojoj sklonosti prema svinjskom parenju? Kako su mogle da saslušaju, ne skačući na noge zbog tolikog licemerstva, reči onih dobrih apostola koji su na tribini, sa rastuženom skrušenošću žalili zbog „neizlečivog traumatizma”, što ga, po njima, predstavlja pobačaj, iako o tome baš ništa ne znaju, ni fiziološki ni moralno, s obzirom da se u tim slučajevima njihova uloga gotovo uvek svodila na bekstvo, ili, u najboljem slučaju, na davanje izvesne sume novaca kako ne bi više ništa o tome čuli? Voleli bismo znati koliko je žena, od onih miliona što su abortirale poslednjih deset godina, moglo to da učini s rukom u ruci saodgovornog muškarca, čak i ako ih je voleo, bio njihov muž, čak iako je bio saglasan? Čak i ako je on bio taj koji je od njih tražio da abortiraju? Kod mladih generacija se najzad može naći ta ohra-

brujuća solidarnost u zadovoljstvu (što je takođe novo) i u bolu.

Kao što se moglo i očekivati, decembra 1973. i novembra 1974, oni isti ljudi koji su sa gađenjem odbacili kontracepciju pre sedam godina, odbili su sa zgražanjem zakoniti prekid trudnoće, i to istim grotesknim rečima:

„Vojska poroka... Dekadencija koja vodi u provallje... Liberalizacija pobačaja uvek će služiti interesima otmenih prostitutki XVI kvarta.” (Pierre Bas, poslanik U.D.R. iz Pariza)

„Da bismo izbegli pretvaranje poroka u religiju, postanimo društvo za zaštitu tih čudesnih malih Palčića.” (Tako René Féit, R. I., naziva naše fetuse!)

„Porok bogatih ne treba da postane i porok siromašnih...” (Opet Jean Foyer)

„Pornografija će zauzeti počasno mesto...” (G. Lioger, U. D. R.)

Michel Debré je u „vrlo lepom govoru”, kako rekoše, nastojao da prikaže u čemu se, po njemu, sastoji „nevolja” jedne buduće majke.

„Nevolja nije usamljenost trudne i napuštene žene. Nevolja nije slučaj mlade devojkice koja se boji svoje okoline i odgovornosti materinstva...”

Napuštene majke ili neudate majke od petnaest leta osetiće olakšanje kad saznaju da ih ne treba stvarno žaliti i da odgovornosti materinstva nisu tako teške kao što one misle!

Upaničeni, izvesni poslanici su pribegli odvratnim argumentima i pominjali, povodom pobačaja tokom prvih deset nedelja, naciste i krematorijumske peći, ne oklevajući da ženama daju i ovaj svirepi savet: „Pravite nam decu za narodnu odbranu”. Drugi su iskrenije priznavali svoju pravu bojazan: da više ne bi bili jedini gospodari: „Ne mogu da se složim s idejom da zakon učini jedino i samo majku odgovornom za decu koja će da se rode.” (Jacques Médecin, reformator)

Kada se zna na koji su način vekovima toliki očevi izbegavali svoje odgovornosti, kada se zna za sudbinu koju su određivali svojoj vanbračnoj deci, za koju bi se moglo verovati da su rođena partenogenezom, kad saznajemo da gotovo jedan od dvojice razvedenih otaca ne plaća alimentaciju za svoju decu, dođe nam da se nasmejemo slušajući g. Jacquesa Médecina. Ili da zaplačemo.

„Što se tiče poštovanja života, žene bez sumnje nemaju šta da uče od nas”, rekao je skromno Yves Le

Foll, poslanik P.S.U., izražavajući time jednu istinu o kojoj kao da niko ne vodi računa, mada je u svakodnevnoj istoriji žena sve potvrđuje.

Koliko dugo ćemo još dopuštati da nas zavaravaju velikim principima, lepim govorima ili ružnim osećanjima, u vezi s našim dostojanstvom, našom dobrobiti, ne videći šta u sebi kriju, šta su uvek u sebi krili: odbijanje da budemo slobodne, odbijanje da same odredimo šta *mi* smatramo dostojnim ili nedostojnim? Jesmo li lišene razuma, hrabrosti, osećanja odgovornosti? U svakom slučaju, više nismo lišene prava glasa. Za žene koje će se određenog dana priseliti da su i glasači, ne treba na spisak nedostojnih staviti one koji su glasali u ime svoje vere, već one fanatike koji su prizivali sablast poroka i prostitucije, što je dokaz njihovog prezira prema ženama, čak i kada naknadno, kao g. Lioger, izjave da „duboko poštuju svoju majku”. (Još jedan koji ih obožava umesto da ih voli). Ti ljudi koje više ne bi trebalo da biramo ako posedujemo osećanje časti, to su gospoda Jean Foyer, Pierre Bas, Alexandre Bola, Flornoy Lioger, Hamelin, U.D.R.; gospoda Féit, Weber i Hamel, nezavisni republikanci; gospoda Dailet i Médecin, reformatori. Svakako sam neke zaboravila. Opatu Laudrinu opraštamo: on je sveštenik i ima sedamdeset i tri godine. Ali glavnu diplomu za licemerstvo dodeljujemo g. Robertu Boulinu, U.D.R., koji bi u krajnjoj liniji „pristao na pobačaj posle četvrtog deteta (i koliko proširenih vena?) i koji se zaklonio iza nesigurnosti kontracepcije da bi glasao protiv predloga Simone Veil, iako je *tri godine* bio ministar zdravlja i onemogućavao za to vreme svaku kontraceptivnu meru! I najzad, odlikovanje Legija nečasnosti dodeljujemo g. Marcelu Dassualtu, U.D.R., fabrikantu ratnih mašina, koji veoma rado pristaje na pobačaj jednog ljudskog života kad je čoveku dvadeset godina, ali je glasno protiv pobačaja bića od deset nedelja.

Suvišno je čak proveravati ostatak programa tih ljudi: sve to izlazi na isto. Ljudi koji su za progres i slobodu poštuju i slobode žena. Ali malo je muškaraca za slobodu, razume se. Malo je i žena. Svugde oni koji imaju neku vlast nad drugim bićima imaju samo jedan cilj: da je sačuvaju. Bilo da se radi o kmetovima, crncima, siromašnim ili ženama, prava nikad nisu bila odobravana, trebalo ih je, jedno po jedno, otimati. A kad je reč o ženama, koje mogu da saberu sve te nevolje, njihova situacija, postaje nerešiva, jer emocionalni odnos sa tvorcima, korisnicima i gotovo zaljubljenicima

njihovog ugnjetavanja prikrivaju i izvitoperavaju sve probleme. Kad neko svog gospodara naziva „ljubavi moja“, teško će mu podneti spisak zahteva i prigovora. A kad neko biću koje poseduje kaže „volim te“, on misli da mu se dovoljno za sve odužio!

S obzirom da je sindikalizam, jedino oružje slabih i jedina nada da se dođe do pravde, za nas praktično nemoguć, jer bi učinio odvratnim život svih žena koje imaju naklonosti prema muškarcima, morale bismo bar da se proglasimo duboko i aktivno solidarnim. Solidarnim sa operisanim, zašivanim, porobljenim, sa prostitutkama koje izrabljuju podvodači, sa devojkama svih boja zatvorenim u bordele celog sveta, sa radnicama, koje rade u fabrikama, koje rade u kućama, i koje rade na rađanju dece, ne stičući svim tim radom trostruku platu nego samo trostruku iscrpljenost, i sa bogatim damama, koje takođe od danas do sutra više nisu dame nego žene, iz prostog razloga što više nisu privlačne. Da budemo solidarne, jednom reči, sa svim iskorišćavanim budalama. I svesne činjenice da svaka žena potčinjena ili osakaćena kao žena, i na 10.000 km odavde, ponižava i osakućuje i sve ostale.

Jer ne bi trebalo da isuviše računamo na muškarce da će nam odobriti ono što ne zahtevamo dosta glasno. Ako nastavimo da se očaravajuće smeškamo, da hrabro podnosimo, da slepo volimo i da ne znamo šta njihova sabrača i dalje čine, nimalo daleko od nas, našim sestrama, zašto bi se stvari izmenile? Nigde muškarci ne žele da diraju u odnos između njih i žena, tamo pod izgovorom da poštuju strukture, ovde zato što sami nisu regulisali svoj spor sa sopstvenim ženama. Koliko ima Zapadnjaka, naročito Latina, koji potajno osećaju čežnju za haremom pokornih ženki, odabраниh zbog njihove mladosti i lepote i zamenjivanih čim izgube privlačnost?

Neke hrabre zemlje se bune protiv rasne diskriminacije, u Rodeziji ili u Južnoj Americi, na primer. Ali niko ne govori o seksualnoj diskriminaciji. Šefovi država, koji su kod kuće relativno liberalni, pristaju da u OUN-u sede pored moćnika čije su žene kasapljene, zašivane, ili, u najboljem slučaju primorane na ćutanje, na neznanje, zatvorene, okupljene kao kokoške u ograđenom prostoru, prevožene u inostranstvo kao stado majmunica u kavezu, pretvarane u mašine da bi laskale sujeti svojih odgajivača i u plodne krmače da bi svedočile o njihovoj muškosti. Čak će, ako zatreba, i ne crveneći mnogo, izražavati divljenje prema „progresizmu“ ili revolucionarnom žaru tih despota.

Ja razumem da im generalni direktor *Elf Erap-a* stiska ruke, možda i namigujući im veselo... kao što se to radi među muškarcima, zar ne... Razumem da ih ministar spoljnih poslova smatra prosvetljenim šefovima... Nafta nameće obaveze. Ali da se među novinarima, sociolozima, ljudima sa leve i ženama svih pravaca ne nađe baš niko ko bi digao glas protiv duhovnog genocida, zloupotrebe vlasti, moralnog mučenja, da svi ti ljudi smatraju da se može biti napredan, ili samo civilizovan, dok se **POLOVINA** ljudskog roda svodi na stanje domaće životinje, to mi se čini nedopustivo kukački ili slepo. Sve se zbiva kao da porobljavanje ženskog roda ne spada u tlačenje uopšte, nego naprosto predstavlja način svakog naroda da ženu u društvu postavi „na njeno mesto“.

Uzbuđuje me, na primer, da Jean Daniel, čovek leve i čovek slobode, čovek koji nesumnjivo ima srca, može mirno da napiše u svojoj lepoj knjizi *Le Temps qui reste*: „Islam nije sprečio Alžir, ako izuzmemo, razume se, običaje, žene i religiju, da postane jedna od najnaprednijih zemalja trećeg sveta.“

Ko će onda da oslobodi te žene? Ko će da ukaže na tu sramotu? Ko će da nas izbavi?

(Benoîte Groult, „La haine du c...“, *Ainsi soit elle*, Bernard Grasset, Paris, 1975, str. 89—113)

Prevela Frida Filipović

ODNOSI PROIZVODNJE I
REPRODUKCIJE ŽIVOTA*

UZALUDAN INCEST

U klasičnoj etnologiji problem reprodukcije spada u teoriju srodstva. U današnje doba, i funkcionalistička i strukturalistička škola izričito smatraju da je hipoteza univerzalne zabrane incesta prvi uzrok egzogamije¹ i „razmjene žena”, to jest osnova teorije srodstva. Prije nego što započnemo bilo kakvu diskusiju, istaknuti problem osnovnog ideološkog razloga podruštvljavanja bračnih odnosa, čega se društvo čvrsto drži, budući da je njegov opstanak vezan za iskorištavanje plodova zemlje.

Lévi-Strauss iznosi hipotezu da bi ova zabrana incesta, „čiji se korijeni nalaze u prirodi” (kako drugačije objasniti njezinu vjerojatnu univerzalnost?) mogla, usprkos svemu, imati sociološko porijeklo: potrebu razmjene žena. Zbog toga nije jasno da li u mislima autora ova zabrana ima veze sa pravom i moralom — u kojem bih se slučaju s njim složio — ili je u pitanju prirodna činjenica nad kojom ljudi nemaju nikakve mo-

* Naslov dala redakcija.

¹ *Ezogamija*: brak koji se sklapa izvan grupe kojoj se po rođenju pripada.

² „Razmjena žena” samo je pojedinačan slučaj opće pojave cirkulacije spolno zrelih individua oba spola. Razmjena spolno zrelih žena, koja se radije prihvaća nego razmjena muškaraca, niti je neophodna, niti univerzalna.

gućnosti intervencije.³ Godelier („Modes de production, Rapports de parenté et structures démographiques”, *La Pensée*, 1973, br. 8) usprkos tvrdoglavosti kojom se i dalje proglašava marksistom iako ostaje vjeran svojim strukturalističkim izborima, prihvaća ovu tezu, naoko bez rezervi, kao postulat ideološkog karaktera. Robin Fox (*Kinship and Marriage*, Penguin, London, 1967, str. 39) čini od zabrane incesta jedan od četiri aksioma na kojima se temelji, po njegovom sudu, rodbina: „bliški rođaci ne održavaju spolne odnose međusobno”. Budući da članovi „rodbinske” grupe ne mogu, zbog te zabrane, imati međusobne spolne odnose, oni traže partnera izvan svoje grupe. Na taj bi se način mogla objasniti „razmjena žena”, koja se uočava, uostalom, i kada su grupe pripadništva dovoljno velike da omogućavaju svojim članovima spolne odnose.

Univerzalnost zabrane incesta daleko je, prema tome, od toga da bude dokazana i previše je sumnjiva da bi služila kao osnova čitavoj teoriji srodstva.⁴ Ona je, osim toga, nekorisna u objašnjavanju bračne mobilnosti.

Ako se pod „incestom” podrazumijeva spolno općenje između individua koje su djeca istih roditelja i između roditelja i djece, može se konstatirati da je riječ o običaju koji je poznat i, štoviše, institucionaliziran u određenom broju društava. Taj se običaj prakticirao na potpuno legitiman način između braće i sestara na Havajima, faraonskim porodicama, između oca i kćerke kod plemena Azande, između majke i sina kod plemena Nbuti, i čak među običnim ljudima u Egiptu za vrijeme rimske vladavine (Middleton, 1962) itd... Takve i slične slučajeve mogli bismo još nabrojati iako je vrlo vjerojatno da su, što važi i za sve ostale običaje koje kršćanski moral smatra „sramotnim”, brzo ušitkani. Svi etnolozi koji imaju određenu praksu terenskog rada znaju koliko je teško dobiti, tamo gdje su prošli misionari i kolonijalni administratori, informacije o svemu onome što moral kolonizatora osuđuje: ljudske žrtve, uklanjanje starijih osoba, seksualni običaji, ljudožderstvo, pa čak i ropstvo (Meillassoux priredio, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Maspero, Paris, 1975). Poznata je činjenica, osim toga, da etnolozi i putnici, kada i dozna-

³ F. Korn (1973, *Elementary Structures Reconsidered — Lévi-Strauss on Kinship*, Tavistock, London, str. 15) dokazuje tautološki karakter rasuđivanja Lévi-Straussa, kada ovaj temelji incest na principu recipročnosti i u zastarjelim sistemima.

⁴ Middleton (1962) navodi ozbiljne elemente za ovaj argument. On pominje kako je Firth već 1936. godine govorio o relativnosti incesta.

ju slične činjenice imaju običaj da se autocenzuriraju od straha da ne ozloglase narode koji su osvojili njihove simpatije. S obzirom na krajnje odbijanje koje ovi rodoskrvni običaji pobuđuju u našem kršćanskom društvu, može se pretpostaviti da su informacije koje o njima dobivamo mnogo rjeđe nego o drugim običajima.

Može se, ipak, naslutiti da se u onim društvima gdje su bračna regulacija i odnosi djece prema roditeljima bili manje razvijeni incest (tj. naročito rodoskrvno rođenje), budući da nije uzrokovao posljedice na društvenu organizaciju, mogao prakticirati a da je sredina bila prema njemu gotovo ravnodušna. Rijetka učestalost incesta u običajima objašnjava se činjenicom da je razlika u godinama mogućih seksualnih partnera unutar jedne ograničene grupe obično veća u odnosu na onu koja postoji između partnera koji pripadaju različitim grupama. Napose postoji veća mogućnost da članovi uže porodice pronađu partnera izvan nje prije nego što se stvori prilika održavanja spolnih odnosa međusobno. Poznato nam je da usprkos ovoj smetnji incest može biti propisan, na primjer, u dinastijskim društvima iz pozitivnih razloga. Incest, zaista, ne uzrokuje kod većine osoba nikakvu „prirodnu“ odbojnost slično drugim seksualnim običajima koji se smatraju devijantnim i „abnormalnim“. Toliko je, čini se, bio privlačan da je bilo potrebno koristiti sve izvore religioznog terorizma kako bi se suzbijao kada su, malo pomalo, društveni uvjeti (proširenje kućnih zajednica) omogućavali takvu praksu.⁵

Kako će se u daljnjem tekstu vidjeti, zabrana incesta, daleko od toga da ima korijene u prirodi, predstavlja kulturnu transformaciju endogamnih zabrana (tj. „prirodne“ ili moralne s apsolutnim domašajem) kada se kontrola braka pretvara u element političke vlasti. Drugim riječima, incest kao moralna spoznaja je proizvod ideologije vezane uz razradu vlasti u društvima koja se temelje na domaćinstvu, jedno od sredstava pomoću kojeg se mogu kontrolirati mehanizmi reprodukcije, a ne urođena zabrana koja bi, baš zbog toga, bila

⁵ R. Needham („A Deviant Case: Brother-Sister and Father-Daughter Marriage in Ancient Egypt“, *American Sociological Review*, 5, 1962, *Remarks and Inventions: Skeptical Essay about Kinship*, Tavistock, London, 1974) smatra da se zabrane koje se odnose na incest, u biti, međusobno toliko razlikuju da je nemoguće, *a priori* tvrditi kako su one univerzalne i vezane za neku opću teoriju (str. 62–63). On, osim toga, smatra da su moralni propisi koji se odnose na određene žene negativni aspekt onih normi koje, inače, uređuju pristup njima (str. 66).

jedina takve vrste: ono što se očituje kao grijeh protiv prirode nije, u stvari, ništa drugo do li grijeh protiv autoriteta.

Pozivanje na pojam incesta da bi se objasnila bračna mobilnost proizlazi iz usko demografskih koncepcija socijalnog rasta. U vezi s tim R. Fox piše: „grupa majka-djeca mogla bi (...) biti potpuno samodostatna što se reprodukcije tiče“, 1967, str. 63).

Ova tvrdnja sadrži barem tri pretpostavke: prva, koja polazi od toga da se osnovne društvene grupe neophodno identificiraju s genetskim grupama; druga pretpostavlja da rast društvenih grupa ovisi isključivo od njihovih prirodnih sposobnosti reprodukcije; treća, pak, postulira da ne bi trebalo da postoje ograničenja bilo koje vrste osim plodnosti i veličine. Sve ove pretpostavke treba odbaciti. U daljnjem tekstu vratit ćemo se na problem rasta i reprodukcije osnovnih grupa; za sada ćemo ograničiti diskusiju na problem njihovih dimenzija. Očito je da su, u društvu koje je organizirano za opstanak, osnovne grupe koje moraju zadovoljiti vlastite materijalne, posebno prehrambene potrebe. S te tačke gledišta jezgro majka-djeca pušteno na milost i nemilost promjena razdoblja plodnosti, nije funkcionalna osnovna grupa. Ona nije nužno sastavljena od pojedinaca koji bi bili u stanju proizvoditi i zadovoljiti materijalne potrebe čitave grupe. Njezin je fizički opstanak podređen vlastitom uključivanju u proizvodnu ćeliju — drukčije sastavljenu i drugih dimenzija — koja je, sa ekonomske i društvene tačke gledišta, određena općim uvjetima proizvodnje. Uvjeti i reproduktivne sposobnosti jezgra majka-djeca biti će, stoga, podređeni prirodi proizvodne ćelije u kojoj se ono samo nalazi. Funkcionalne osnovne ćelije su samo one koje nastaju na temelju proizvodnih odnosa koji se, kao takvi utvrđuju. U takvoj vrsti privrede koja koristi samo individualna sredstva za proizvodnju, stvarno stanje ovih ćelija je, u mjeri u kojoj ono nije određeno zahtjevima proizvodnje, uvijek ispod onoga nivoa koji bi bio potreban da bi se osigurala vlastita unutarnja reprodukcija. Budući da je broj žena generativne dobi, u odnosu na ukupno stanovništvo, uvijek niži od broja proizvođača, rijetke su mogućnosti da ćelija koja je nastala kao rezultat proizvodnih aktivnosti u užem smislu može računati, unutar sebe, u svakom trenutku, s takvom količinom spolno zrelih žena čija bi sposobnost rađanja bila u stanju da stalno zamjenjuje efektivno stanje grupe, bilo da je riječ o spolu ili o dobi. Niti horda, niti

poljoprivredna zajednica ne mogu dostići takvo stanje. Mobilnost pojedinaca unutar svih proizvodnih ćelija nužna je da bi se osigurala ova preraspodjela.

Prema Washburnu i Lancasteru (*Man the Hunter*, Lee i Devore, Chicago, 1968, str. 303) „potrebno je barem stotinjak parova da bi se rađala djeca u dovoljnom broju kako bi se odnos među spolovima približio onome od 50 : 50 i kako bi društveni život funkcionirao bez traumi. To zahtijeva populaciju od oko petsto osoba”. Do iste je cifre došao profesor Sutter (prema Françoise Heritier, usmeno saopćenje). Ovo računanje ipak pretpostavlja monogamiju i još jednom odgađa problem spolnog općenja. Stoga, ne vlada reprodukcijom jednaka distribucija žena među muškarcima, već reproduktivna sposobnost spolno zrelih žena koje pripadaju odgovarajućoj grupi.

Prema Leroi-Gourhanu, izračunavanje dimenzije grupa temelji se na odnosu „prehrambene mase, prema broju pojedinaca koji sačinjavaju grupu i površinu posjećenog teritorija” (1974, str. 179). Autor izvodi zaključak da je kod lovaca-sakupljača „primitivna grupa, stoga, sastavljena od ograničenog broja pojedinaca oba spola” (*isto*, str. 181), a njezin je opstanak „vezan za susjedne ćelije mrežom razmjene koja odgovara njezinim reproduktivnim potrebama”. Podaci o količini prehrambenih proizvoda označavaju pretežno primarnu grupu (par ili porodicu), dok podaci o sklapanju brakova prevladavaju u široj grupi (rodbina, etnička grupa).

Okupljanje osnovnih grupa i savezi koji se među njima sklapaju nisu nametnuti samo potrebama proizvodnje i razmjene, već imperativima reprodukcije. Odnosi utvrđeni da bi se osigurala reprodukcija, razlikovani su od onih koji nastaju kao rezultat proizvodnih aktivnosti, tako da će uvijek postojati, kako je primijetio Leroi-Gourhan, barem dvije razine društvene organizacije: ona proizvodnih ćelija, i ona reproduktivne grupe. Ako postoji neki „način proizvodnje”, on se, prije svega, utemeljuje na razini cjeline proizvodnih ćelija koje su organizirane za reprodukciju.

DIJALEKTIKA JEDNAKOSTI

Ženi imanentna sposobnost rađanja nije praćena nikakvom protustavkom materijalne prirode kada se

⁶ Kurziv je moj (C. M.)

zbiva unutar kućne zajednice. Razmjena nevjesta unutar različitih zajednica nosi, katkad, sa sobom optičaj dobara u suprotnom smjeru, optičaj čiji ćemo način realizacije, razvoj i posljedice sada analizirati.

Razmjena nevjesta i optičaj miraza⁷

U bračnoj zajednici, kao proizvodu savezništva različitih grupa, reprodukcija je osigurana međusobnom redistribucijom raspoloživih spolno zrelih žena. Osnovni je cilj ove preraspodjele reprodukcija, čije je žena puko sredstvo. Krajnji razlog razmjene žena nije toliko njihova podjela, koliko podjela njihovog potomstva. U daljnjem tekstu izraz „razmjena žena” podrazumijeva, u biti, „doznaku potomstva”. Budući da žene ne rađaju unutar vlastite grupe (osim u slučajevima preferencijalnog braka), njih treba preseliti u druge zajednice. Ovaj se premještaj može ostvariti samo na osnovi potpune uzajamnosti, budući da *spolno zrela žena nema drugog funkcionalnog ekvivalenta do druge spolno zrele žene*. U tim uvjetima, i ako se ovo pravilo doista poštuje, svaka zajednica može od drugih dobiti isti broj žena koji je ona sama proizvela. Uistinu, razmjena nevjesta ne dozvoljava niti jednoj zajednici da raspolaže većim brojem žena nego što se unutar nje rodilo. Ipak, taj broj može biti raspoređen kroz različita vremenska razdoblja zahvaljujući mehanizmu obećanja, koji omogućava da se u određenom trenutku dobije neudata djevojka u zamjenu za odgođeno uzvratanje druge, koja se tek mora roditi ili je pak još premlada. Na temelju ovakve pogodbe, one zajednice koje bi se u određenom trenutku našle bez neudatih djevojaka mogle bi se koristiti, uza sve to, onima koje su im unaprijed obećane u zamjenu za isti broj osoba ženskog spola koji se očekuje od takve operacije, ili pak kao naknada za djevojku koja je unaprijed ustupljena. Na taj način niti jedna zajednica nije osuđena na odumiranje zbog jednostavne činjenice što bi je razlika u plodnosti mogla lišiti mladih žena (ona bi mogla odumrijeti, što na prvi pogled izgleda paradoksalno, zbog pomanjkanja spolno zrelih mušaka-

⁷ Pod mirazom podrazumijevam skup materijalnih dobara *i/ili* davanja koja zajednica koja ustupa nevestu pogodbom zahtijeva od zajednice koja je prima. Miraz se razlikuje od skupa ličnih predmeta što nevjesta nosi sa sobom kad ide mužu i koji ostaju njegovu (njezino) vlasništvo; i od poklona koji se, u lično ime, dodjeljuju nekim rođacima.

raca). Naprotiv, na taj je način sačuvana mogućnost *jednake* podjele žena unutar svih zajednica. Tako utvrđena razmjena žena, ima praktičnu prednost u odnosu na endogamiju i na matrilinearnost, što može rasporediti spolno zrele žene ne samo u prostor nego i u vrijeme.

Dijametralno suprotna ovim mehanizmima je *poligamija*, koja dozvoljava da se u svakoj zajednici primi neodređen broj žena, neovisno o broju spolno zrelih muškaraca (pod uvjetom da taj broj bude barem jednak jedinici).

Razmjena žena, kao što smo vidjeli, ostvaruje se bilateralno, ali i multilateralno. Bilateralna se razmjena primjenjuje unutar savezničkih zajednica i — u većini slučajeva, zbog malog broja pojedinaca — ona je podređena vremenskom ciklusu. Izručenje jedne žene nosi sa sobom obećanje druge. Bilateralna razmjena ograničava transakcije na onaj broj spolno zrelih žena kojim dvije zajednice raspolažu u određenom trenutku i raspoređuje ih u vremenskom razmaku. Proširenje bilateralne razmjene sa većim brojem zajednica djelomično uklanja ovu smetnju i osigurava veću fluidnost transakcija.

Zajednice koje su na taj način angažirane u krug multilateralne razmjene moraju savršeno poznavati stanje bračnih transakcija i razmjenu unaprijed ustupljenih žena, kako ne bi niti jedna od njih dobila veći broj žena od onoga što je ustupila ili obećala. Kada tih transakcija ima u ograničenom broju, njihova se kontrola može vršiti kroz jednostavno pamćenje, ali njihovo stalno množenje otežava i, ponekad, onemogućava memorizaciju. Razmjena unaprijed ustupljenih žena pokušava se pogodbom materijalizirati povratnom cirkulacijom simboličnih predmeta. Može se, doista, primijetiti, u trenutku prelaska s bilateralne na multilateralnu razmjenu, da je cirkulacija materijalnih dobara popratna pojava takvog procesa. (Douglas, *The Lele of the Kasai*, O.U.P., London, 1963).

Priroda ovih dobara usko je vezana kako za samo funkcioniranje takve bračne nagodbe, tako i za njezine posebne karakteristike. Polazeći od primjedbi koje u tekstu slijede, vidjet ćemo kako ovi predmeti odražavaju, istovremeno, funkciju koju vrše, ali i bojazan da se ona ne prekrši.

TKO SU IZRABLJIVANI?

Žene

Sve prethodne analize pokazuju da žena, iako je njezina reproduktivna funkcija nezamjenjiva, ne učestvuje, kao važan faktor u društvenoj organizaciji. Ona nestaje pored muškarca: bio to njezin otac, brat ili muž. Takav položaj žene, kao što smo vidjeli, nije prirodan. On je, prije, rezultat promjenljivih povijesnih okolnosti, vezanih za ženinu reproduktivnu funkciju.

U lovačkim hordama, gdje prevladavaju problemi pripadništva i parenja i gdje postoji neznatna briga u odnosu na dugoročne potrebe koje nameće reprodukcija, žene se više cijene kao drugarice, a manje zbog njihovih reproduktivnih funkcija. Kod ovih grupa otmica se gotovo i ne primjenjuje, ratovi su, izgleda rijetki a, kada izbijaju, nemaju gotovo nikad ženu za predmet. Veze su privremene. Više se istraživača slaže da žene igraju utjecajnu ulogu unutar tih grupa, barem dotle dok primjer susjeda koji se bave poljoprivredom ne izmijeni njihov način života.⁸

Žene su daleko ugroženije kada im se, zbog njihovih reproduktivnih sposobnosti, pridaje veći značaj, kao na primjer, u društvima koja se temelje na poljoprivredi. Kao što smo vidjeli, bez obzira na njihovu fizičku konstituciju i sposobnost obrane, one su ranjivije baš zato što su stalni predmet agresije muškaraca koji međusobno sklapaju *saveze* da bi ih oteli. Njihova obrana, i zadržavanje unutar grupe kojoj duguju porijeklo — što postaje jedna od najvećih briga — zahtijevaju, obije, organizirano djelovanje svih članova zajednice, a gotovo onih nad kojima ne visi stalna prijetnja otmiče, tj. muškaraca. Posljedica toga jest da oni, na početku, nude *zaštitu*, a nakon toga *vladaju*. Na taj način, kako u odnosu na muškarce iz vlastite grupe, tako i u odnosu na one iz grupa koje ih otimaju da bi ih, sada oni, zaštitili, žene su protjerane u zavisni položaj koji samo nagovještava njihovo stoljetno pokoravanje. U društvu u kojem je bračna razmjena vezana za rat i za otmicu, žena, koju baš ta društvena ranjivost čini podređenom, može djelovati samo pod zaštitom muškarca. Gineko-

⁸ Uputno je, u ovom trenutku, pomenuti istraživanje G. Althabea („Changements sociaux chez les pygmées baka de l'est Cameroun”, *Cahiers D'etudes africaines*, V, 4, 561—592, 1965) koji ukazuje na postepeni razvoj, kod Pimeja Mbaka, institucija koje su kopija institucija Bantu plemena, nakon uvođenja poljoprivrede.

lokalni sistem koji prevladava u ovoj situaciji daje, naprotiv, ženi tu prednost da stalno boravi unutar grupe i da bude, stoga, njen najstabilniji element, kroz kojega nužno prolazi bilo koja vrsta prijenosa imovine, koja se često sastoji od zemlje.⁹ Kada društvo koje se temelji na kućnoj zajednici uspije, mirnim putem, regulirati reprodukciju kroz raspoređeno kretanje spolno zrelih žena, one nisu više zaštićene kao u prijašnjem slučaju. One, na taj način, nasljeđuju otuđenje koje ih, unaprijed, priprema za pokoravanje. To ih pokoravanje priprema, također, na savezništva i izgnanstva koji su posljedica njihovog položaja; a iznad svega, priprema ih da se odriču prisnijih odnosa naspram djece. Kada je već jednom udata i živi među njoj sličnima, njeni su odnosi prema djeci podređeni bračnim odnosima. Misli ti i htjeti drukčije znači biti nevjeran, a na nevjestu uvijek pada sumnja za izdaju. Njezin položaj nije, nužno, tako podređen u svim drugim aspektima, ali u mjeri u kojoj je proizvod njenog rada manje važan od njezine reproduktivne sposobnosti (kojim se, dakako, vlada i koji je, istovremeno, obožavan), ona raspolaze određenom sferom autonomije koja je usko povezana s njezinom funkcijom majke.¹⁰

Pojam „žene“ označava, na taj način, u društvima koja se temelje na kućnim zajednicama, tačno određene funkcije koje variraju s obzirom na dob. Društvena uloga žene počinje pubertetom, pojavom njezinih potencijalnih mogućnosti reprodukcije. Ova joj je osobina uskraćena, de facto, institucionalnim putem: samo je muškarac sposoban da reproducira društvene veze; porijeklo se artikulira samo preko njega. Spolno zrela žena je potčinjena, nju se kontrolira, orijentirana je ka savezništva koja su određena obavezama njezine zajednice, tako da se reprodukcija vrši u okviru takvih odnosa djeca-roditelji, gdje prevladava muški tip.¹¹

Jednom udata, tj. jednom već potencijalno plodna, njezin je položaj podređen pravilima rađanja. Kada već

⁹ Kada govorimo o zemlji, mislimo, kao i G. Sautter, na obrađenu zemlju, na zemlju u koju je utjelovljen znatan dio energije, kako sadašnje tako i prošlih zajednica.

¹⁰ U društvima gdje vlada proizvodnja žitarica žene rade rjeđe na poljima (Goody, „Inheritance and Women's Labour in Africa“, *Africa*, XLVII, 1973, str. 108).

¹¹ W. Reich (*L'irruption de la morale sexuelle*, Payot, Paris, 1932) primjećuje da običaji kao što su „ekscisija“ ili „infibulacija“ otkrivaju, u stvari, „napor patrijarhata“ u zatiranju ženske seksualnosti s jedinim ciljem da se od njih stvore posebne poslušne rotkinje.

ulazi u menopauzu, tj. kada je stara, ona je, naprotiv, oslobođena svih tih društvenih zapreka; otvara se prema društvu i stiče autoritet koji joj je bio negiran ranije, kada je bila supruga i majka. Kada postane udovica i kada ne može više radati, njezin se položaj izjednačuje s položajem muškarca. Ona ga može čak, po potrebi, zamjenjivati u slučaju da je, zbog nedostatka „oca“ ili „brata“ unutar plemena, neophodno utvrditi, pomoću nje, odnose patrilinearnog karaktera radi obnavljanja rodbinskih odnosa koji bi inače bili definitivno prekinuti: tek kada izgubi svoje fiziološke sposobnosti reprodukcije, žena stekne društvene sposobnosti.¹²

Ta podređenost čini ženu prijemljivom dvema vrstama izrabljivanja: prvo, izrabljivanje njezinog rada, budući da se proizvod toga rada, kada je već jednom predat mužu koji njime upravlja ili ga pak prenosi starijima, njoj više ne vraća u potpunosti; drugo, izrabljivanje, ponajprije, njezinih reproduktivnih sposobnosti, budući da se porijeklo, tj. pravo nad rođenim djetetom, uvijek utvrđuje pomoću individuuma muškog roda. Izravno izrabljivanje žene unutar kućne zajednice često je ublaženo činjenicom što joj je dopušteno da obrađuje komadić zemlje, čiji proizvodi joj djelomično ili potpuno pripadaju. Stupanj izrabljenosti žene, međutim, ne može se računati samo na temelju radnog vremena kojim ona opskrbljuje, bez ikakve protuusluge, zajednicu, već i na temelju radne snage kojom ona raspolaze zahvaljujući vlastitoj sposobnosti rađanja, tj. na temelju vremena koje će joj djeca posvetiti radi zadovoljavanja njezinih potreba. U društvima koja se temelje na kućnim zajednicama događa se, na primjer, da se žena koristi jednim dijelom poljoprivrednog rada vlastite, još nevjenčane djece, tako da njezin utjecaj ovisi o broju djece i o njihovom položaju. Ipak, budući pravno razvlašćena vlastite sposobnosti rađanja, odnosi koje ona ima sa vlastitom djecom nemaju karakter onih odnosa koji vežu njezinu djecu za oca. Kada ju već jednom djeca napuste, za nju nema lijeka; kad jednom ostaje bez djece, ona nema isto pravo kao i muškarac da ih prisvaja. Ako je uz to i neplodna, u posljednjim godinama svog života stiče glas vještice. Kada umre, njezin pogreb prolazi neprimijećeno jer, žena ne umire,

¹² Izgleda krajnje paradoksalno ali, tek kada joj prestaje mogućnost rađanja afrička žena je definitivno usvojena od porodice njezinog muža (...) Kada prelazi određenu dob žena se skoro ni po čemu ne razlikuje od muškarca“ (De Paulme, „Femmes d'Afrique noire“, Mouton, Paris 1960, str. 21).

ona jednostavno nestaje zato što je vrlo teško, osim u izuzetnim slučajevima, da uđe u rang predaka.

Ova podređenost reproduktivne sposobnosti žene muškarcu, *oduzimanje njezinog prava rađanja* u korist muškarca i njezina nemogućnost uspostavljanja istinskog odnosa s vlastitom djecom, praćeni su jednakom *nesposobnošću, s njezine strane, da stekne društveni položaj polazeći od proizvodnih odnosa*. Žena, naime, usprkos vladajućem položaju koji ponekad ima, bilo u poljoprivredi bilo u okviru kućne zajednice, nije prihvaćena u status proizvođača. Podređena odnosima bračne prirode, zbog kojih ona žrtvuje svoje odnose s vlastitom djecom, proizvod njezinog rada ulazi u kućnu zajednicu samo kroz posrednika muškarca.¹³ Kao posljedica toga, ona je isključena iz proizvodnog ciklusa zajednice i vraćanja. Muškarac je jedini koji je u stanju da uspostavi odnos pobočnog tipa; ona, svojim porijeklom ne pripada istoj zajednici kojoj pripada muž. Porijeklo po ženskoj liniji, kada je priznato, usko je vezano za odnos majka-kći. Ono, gotovo uvijek, proizlazi iz odnosa majka-kći, nikada sestara međusobno. Običaj „sororata” koji se nameće starijem muškarcu da bi se nadomjestila nestala supruga nije, nikako, običaj kojem bi, simetrično, odgovarao „levirat”.¹⁴ Françoise Héritier (1974) je dokazala navedenu tvrdnju; ikako na mitskoj tako i na ritualnoj razini pobočna transmisija među ženama doista nije poznata.¹⁵ Marx je, dakle, bio u pravu kada je smatrao da su žene neosporni predstavnici prve kategorije izrabljenih. Trebalo bi još razlikovati različite kategorije žena u odnosu na funkcije koje one mogu obavljati u različitim razdobljima života; funkcije koje omogućavaju da ne budu sve žene uključene u iste

¹³ Žena može steći ekonomski status samo razmjenom proizvoda njezinog rada u obliku robe, tj. izvan okvira kućnog rada. Iz toga proizlazi aktivna uloga žena u trgovini, u trenutku kada povijesni uvjeti postanu tome skloni.

¹⁴ *Sororat*: institucija na temelju koje ženu koja umire može nadomjestiti jedna od njezinih kvalificiranih sestara. *Levirat*: institucija kroz koju je udovica dodijeljena kao žena starijem ili mlađem kvalificiranom bratu pokojnog muža. *Kvalificirana rodbina*: proširenje veza linearne rodbine (ili vertikalne) svim pobočnim (primjeri: sva braća mog oca su moji „očevi”; svi sinovi braće mog oca su moja „braća”; „brat” ili „otac” su pojmovi kvalificiranog tipa.

¹⁵ U društvima aristokratskog tipa supstitucija pobočnog porijekla okomitom prouzrokovati će velike pometnje u pojmu rodbine. Potvrda okomitog muškog porijekla čini posve arbitrarnom, na pravnom nivou, negaciju istog porijekla u odnosu na majku i njeno potomstvo, porijeklo, koje je, između ostalog, očito.

odnose izrabljenosti i podređenosti. Baš zbog toga smo se pozvali na različite položaje žene u plodnoj i neplodnoj dobi. Istraživanja započeta u tom pravcu, sposobna da osvijetle mehanizme i varijante ovog izrabljivanja, nisu još dovršena. Trebalo bi, ponovo, staviti na diskusiju Engelsovu tezu „povijesnog poraza ženskog roda”, koju on povezuje s pojavom pokretnog vlasništva kod nomadskih naroda. Pojava „privatnog vlasništva”¹⁶ uzrokuje, bez sumnje, kako je Engels naslutio, važne promjene u položaju žena (Goody i Buckley, 1973), međutim, ova potčinjenost ima, kao što smo vidjeli, intimnije i dublje razloge.

Napokon, kao vrhunac otuđenja, žena je sredstvo autoriteta starijih nad mlađima i, istovremeno, sredstvo emancipacije ovih posljednjih u odnosu na prve. Zavisnosti žena, što se tiče reprodukcije, od čitave zajednice, treba dodati zavisnost muškaraca kad je riječ o ishrani. U društvima koja se temelje na poljoprivredi žene su uvijek određene za pripremanje hrane, tj. one na poseban način obrađuju te poljoprivredne proizvode i čine ih jestivima. Poljoprivredna je proizvodnja posve sterilna ako se ne može povjeriti ženi koja će, preradom proizvoda, okončati čitav metabolizam neophodan radi održanja života.¹⁷

Dok lovac (misli se na muškarca) može preživjeti pomoću vlastitih sredstava, budući da ishrana koja se temelji na mesnim proizvodima zahtijeva samo površno pripremanje hrane, muškarac koji se bavi poljoprivredom obavezan je sklopiti brak. Zbog ove zavisnosti, koja je posljedica podjele zadataka u određenoj kulturi, mladići se mogu društveno realizirati samo kroz vlastitu suprugu. Takav kulturni izbor su, međutim, nametnuli stariji: žena je, još uvijek, samo oruđe njihovog autoriteta, budući da se stvarna ovisnost ispoljava u odnosu na njih.

(Claude Meillassoux, *Donne, granai e capitali*, Zanichelli, Bologna, 1978, str. 15—21, 74—77, 90—94)

Prevela Dolores Libanore

¹⁶ Riječ je radije o nastanku „imovine” nego privatnog vlasništva.

¹⁷ Žene se, također, kroz spremanje hrane potvrđuju kao rotkinje.

TANZANIJSKA ŽENA: PROŠLOST I SADAŠNJOST

Mi, afričke žene, naravno, ne možemo sebi dozvoliti luksuz da akademski diskutujemo o svojoj budućnosti. Mi smo stvarno uvučene istovremeno u tri borbe, koje, iako međusobno povezane, nisu identične: u borbu protiv međunarodnog imperijalizma, u borbu protiv klasnog ugnjetavanja u našim zemljama i u borbu protiv odnosa eksploatacije na osnovu pola.

Međutim, teško je mobilisati se bez predstave o tome kakva bi trebalo da bude naša budućnost.² Efikasna kratkoročna ili dugoročna akcija zavisi od tačne analize istorijskog konteksta u kome delamo. To znači da moramo proučiti prirodu našeg današnjeg društva, njegovu ekonomiju, njegovu klasnu strukturu i druge društvene, kulturne i političke faktore i njihov istorijski razvoj. Ovakvom analizom možemo zatim ekstrapolirati pravac u kome se verovatno kreće naše društvo i označiti neke korake neophodne da bismo postigle ciljeve koje smo sebi postavile. U Tanzaniji naši dugoročni ciljevi su socijalizam i samodovoljnost, čemu želimo da dodamo potpunu jednakost muškaraca i žena.³

¹ M. J. Mbilinyi je predavač edukativne psihologije na Univerzitetu u Dar es Salam, Tanzanija.

² Časopis *Futures*, koji je orijentisan, kako pokazuje i njegov naziv, na studije predviđanja, objašnjava probleme učešća žena u izgradnji budućeg društva.

³ Ujedinjena Republika Tanzanija je dobila taj naziv u oktobru 1964. godine, posle ujedinjenja Tanganjike (bivše, najpre nemačke a zatim, od 1920. godine, engleske kolonije) i Zanzibara (bivšeg britanskog protektorata). U aprilu iste godi-

U prekolonijalnoj ekonomiji varirao je stepen samodovoljnosti u porodicama i porodičnim jedinicama koje su posedovale zemlju ili imale kontrolu nad njom. U nekim društvima istočne Afrike sve potrebe su zadovoljavane u okviru porodičnih zadruga, dok, nasuprot tome, u zapadnoj Africi nije postojala takva u sebe zatvorena ekonomija i zato su se, bilo u okviru jednog društva ili između različitih plemenskih društava, razvili značajni tokovi prometa.

Iako je u mnogim zemljama spoljna trgovina s dalekim krajevima bila u rukama muškaraca, na lokalnom nivou prednost su imale žene. Bilo je prirodno da su takvi uslovi pogodovali ekonomskoj nezavisnosti žene.

ne proglašeno je formiranje jedinstvene vlade na čelu s Đulijom Njerereom, koji je bio inicijator „ruralnog socijalizma“.

S površinom od 940 000 km² i s oko 12 000 000 stanovnika, Tanzanija je primljena u OUN kao jedna od dvadeset najsiromašnijih zemalja sveta. Zvanični jezik u njoj je kisvahili, međuplemenski jezik zapadne Afrike.

Što se tiče religije, prevladavaju animistički kultovi; ima dosta protestanata, katolika i muslimana.

Takozvani „tanzanijski socijalizam“ je manje-više neizbežan izbor modela razvoja zbog ekonomskih karakteristika zemlje lišene mineralnih resursa i čija poljoprivreda proizvodi, pored namirnica za sopstvenu potrošnju, samo čvrsta vlakna, čija je potražnja na svetskom tržištu uveliko opala u konkurenciji sintetičkih vlakana.

Pošto ne postoje mogućnosti za investiranje da bi se na osnovu njega privukao strani kapital, težište je stavljeno na povećanje poljoprivredne proizvodnje stimulisanjem rada i poizanjem produktivnosti.

Produktivnost u poljoprivredi treba tražiti više u racionalizaciji strukture svojine nego u mehanizaciji i uopšte u *inputu* kapitala. Otuda kolektivizacija zemlje koja je tanzanijski režim identifikovala s „ruralnim socijalizmom“.

Logična posledica ovog izabranog puta jeste pokušaj da se spreče bekstvo iz sela i koncentracija velikih masa populacije u priobalnim gradovima, što je fenomen koji, istovremeno i kao uzrok i kao posledica, prati prevladavanje tercijarnog sektora u ekonomijama zemalja u razvoju.

Borba protiv potrošačke psihologije i protiv stvaranja „birokratske buržoazije“, kao i borba protiv zemljoposjednika, sađržane su u logici koja je našla teoretski izraz u „socijalizmu po Njerereu“ (pre 1967. godine zvanom „duhovni pokret po Njerereu“), koji se poziva na tradicionalne karakteristike afričkog društva pre nego što je ono pretrpelo uticaj moderne ekonomije u epohi kolonijalnog osvajanja.

U Africi zemlja je bila svojina muškaraca, kako u patrilinearnim, tako i u matrilinearnim društvima.⁴ Žene su sticale pravo na korišćenje zemlje za poljoprivrednu proizvodnju jedino preko svog odnosa s muškarcem. Zemlja je bila i ostala osnovni prirodni izvor za ruralne ekonomije: kontrola nad njom osnova je vlasti i buduće akumulacije bogatstva.

U svim afričkim društvima postojala je podela rada po polovima. Zadaci muža bili su teški poslovi; ženama su pripadali pljevljenje, sejanje, zaštita zasejanih polja od ptica i žetva. Pored toga, one su se bavile svim domaćim poslovima, kao što su staranje o kući, o deci, prerada prehrambenih proizvoda i pripremanje jela. Muškarac čija žena nije izvršavala ove zadatke mogao se odmah razvesti.

U poljoprivrednim društvima žene su imale izvesna prava na korišćenje zemlje. U većini patrilinearnih društava prva dužnost muža ili njegovih rođaka bila je da dodele parče zemlje nevesti za potrebe porodice.

Žena je često mogla raspolagati upotrebom proizvoda zemlje. U poligamnim porodicama svaka je žena imala sopstvenu kuću i svoje parče zemlje. Prema tipovima raznih društava, postojao je izvestan stepen manje ili više razvijene saradnje između raznih žena; u svakom slučaju, porodično jezgro svake žene bila je zasebna ekonomska jedinica.

Žene su radile ne samo kao poljoprivrednici već i kao zanatlije: keramika, tkanine, kotarice, ogrlice i razni proizvodi ručnog rada u nekim zonama su služili za porodičnu upotrebu, dok su se u drugim zonama razmenjivali za novac ili robu.

Osnovna ekonomska jedinica u prekapitalističkim društvima bila je porodica, koja je gotovo uvek bila patrijarhalna, čak i u matrilinearnim društvima. Otac je bio glava porodične zajednice i, uživajući potpun autoritet među njenim članovima, čuvao je njene interese.

U većini plemena nevestinoj porodici se isplaćivala izvesna suma novca kojom se obezbeđivala legitimnost

⁴ Termini „patrilinearni” i „matrilinearni” upotrebljeni su kao oznake linija nasleđivanja u ljudskom društvu. Termin „patrilinearni” odnosi se na sistem u kome bogatstvo, decu i žene nasleđuju rođaci muža/oca i njegovi odrasli sinovi. U „matrilinearnom” sistemu majčin brat je centralna figura u nasleđivanju, a kontrola oca/muža nad svojim vlasništvom i svojom decom mnogo je manja. Pretežan je tesan odnos sestra-brat da bi se održala kontrola majke nad svojom decom (od kada brat postaje ujak). Ipak i u „matrilinearnim” i u „patrilinearnim” društvima porodična struktura afričkog društva je uvek patrijarhalna.

da deca budu članovi očevog roda u patrilinearnim društvima i koja je davala mužu „pravo” svojine na decu i na rad žene u polju, u kući i u krevetu. U stvari, to je bio sistem legitimizacije kontrole koju je muškarac zadržavao nad ženom i decom.

Krajnji cilj porodice bio je da proizvodi decu. Sterilna žena, nezavisno od njene radne sposobnosti, odbacivana je i vraćana njenoj porodici. Deca su na imanju bila važan izvor radne snage. Muško dete se smatralo jedinim budućim osloncem roditelja u njihovoj starosti; devojka je doprinosila sumom koju su mladoženjini roditelji plaćali za nju prilikom njene udaje. Zbog visoke stope smrtnosti dece nastojalo se da ih se ima što više. Kad bi najmanje dete naučilo da hoda, bilo je vreme da se dobije novo dete.

Ukoliko je neko imao više žena, utoliko je njegovo bogatstvo bilo veće, utoliko se više radalo dece, utoliko se više zemlje obrađivalo, utoliko se više žita smeštalo u magacine, utoliko se više piva obezbeđivalo za sezonu žetve.

U patrilinearnim društvima, ako bi čovek umro pre nego što bi mu sinovi odrasli, njegovu ženu (ili njegove žene), decu i imovinu nasleđivali bi članovi šireg porodičnog kruga. Ako su sinovi već bili odrasli, oni bi nasleđivali imovinu i brigu o svojoj mlađoj braći i sestrama. Ako bi žena odbila da postane svojina brata ili sina preminulog muža, mogla je da se vrati u roditeljsku porodicu. Ali jedina svojina na koju je imala pravo bilo je ono što je pribavila sklapanjem braka i pokloni koje je dobila od muža. Proizvodi sa zemlje i njena sopstvena deca ipak su postajali „svojina” muževljeve porodice.

U matrilinearnim društvima, ako bi umro otac, deca njegove sestre ili njegov matrilinearni ujak nasleđivali su njegova dobra i njegovu decu.

Pa ipak, u matrilinearnim društvima žene su često kontrolisale zemlju nezavisno od muža i mogle su imati veći autoritet nad decom i unucima, koji su češće bili više pod uticajem majčinog brata nego sopstvenog oca.

Još je otvoreno pitanje kako su žene reagovala na ova prinudna pravila. Afrička društva nisu bila identična: varirala su od prostih društava, koja su se bavila lovom i sakupljanjem plodova, do centralizovanih kraljevina. Ali se ipak mogu izvesti neke uopštene konstatacije: žene su bile ekonomski aktivne i produktivne i u kući i izvan nje i bile su veoma poštovane i kao majke i kao dobre radnice. Muškarci su imali potpun autoritet i njihove aktivnosti su uživale veći prestiž i bolje vred-

novanje.⁵ Glava porodice dominirala je svima ostalima: ženom (ili ženama), sinovima, kćerima, zetovima i snahama.

Istoriju prekolonijalne Afrike uvek su pisali muškarci; mnogi od njih bili su kolonizatori ili školovani ljudi, koji su trpeli uticaj Zapada. Ako bismo se bazirali samo na pisanim svedočanstvima, morali bismo zaključiti da žene nisu ni najmanje učestvovalе u afričkoj istoriji. Radi ispravke ovog jednostranog utiska, trebalo bi se pozvati i na alternativne izvore: rituale i usmena predanja porodica i predaka.

Kolonijalno nasleđe

Izvesni aspekti „tradicionalne“ ekonomije održali su se i do danas. Ali opšta ekonomska baza nalazi se u procesu preobražavanja kao rezultatu kolonizacije. Lokalno društvo se suočava s procesom diferencijacije i raslojavanja i dalje ga razvija, a u nacionalnom društvu se dešava globalni proces formiranja klasa.

Kolonizatori (upravljajući i misionari) uveli su industrijske kulture kao što su pamuk, guma, sisal, kakao i kafa za potrebe fabrika svojih industrijalizovanih zemalja. Te kulture su uspevale ili na velikim plantažama, koje su pripadale kolonizatorima, ili na sitnim posedi- ma, a njihovu proizvodnju su kontrolisale službe ili tehničke ili tržišne kontrole. Ove službe su se ipak morale držati uputstava koja su važila za poljoprivredu i poreskih sistema. Industrijske kulture su bile namenjene izvozu.

Kolonijalne sile su se jedno vreme bavile trgovanjem ljudima, crnačkim robljem, i na taj način lišavale mnoga društva najproduktivnijih elemenata. Kolonizacija je donela bedu i zarazne bolesti zajedno s formiranjem oružanih vojski i karavana za trgovinu robljem.

Privreda kolonija nije se ravnomerno razvijala. Dok su poljoprivreda i rudarstvo bili favorizovani i proširivani, veoma slabo je podstican razvoj industrije, unutrašnje trgovine i transportne mreže ili nekog drugog tipa komunikacije koji organski odgovara zahtevima unutrašnje strukture zemlje. U stvaranju sredstava nije se vodilo računa o potrebama proizvođača. Ono što je njima služilo proizvodilo se u zemljama kolonizatora i izvozilo u kolonije. Na taj način je stvoren model neraz-

⁵ R. A. Levine, „Sex Roles and Economic Change in Africa“ *Ethology*, sv. 5, br. 2, april 1966, str. 186—187.

vijenosti u kojem mi proizvodimo ono što ne trošimo, a trošimo ono što ne proizvodimo.

Radnu snagu neophodnu za rad na plantažama ili u rudnicima sačinjavali su gotovo isključivo muškarci. Oblast kvalifikovanih delatnosti bila je rezervisana za Evropljane, Azijce i malobrojne Afrikance koji su mogli steći neko više obrazovanje.

Kolonijalnoj administraciji su bili potrebni lokalni gotovo sasvim neobrazovani elementi koji su obavljali najniže birokratske poslove kao službenici, daktilografi, bolničarke, nastavnici i predavači osnovnih škola. Kolonijalna vlast se interesovala isključivo za mušku radnu snagu i zato je stvarala vladine škole za dečake da bi one odgovorile toj potrebi. Za vreme nemačke dominacije u Tanzaniji nije bila otvorena ni jedna jedina državna škola za devojčice. One su imale pristup samo u misionarske škole, ali i tu je njihovo obrazovanje svedeno na minimum: na čitanje i katehizam u toku jedne ili dve godine. Misionarsko obrazovanje na višem nivou, ukoliko je i postojalo, bilo je rezervisano samo za dečake. U periodu britanske dominacije bile su otvorene vladine škole za devojčice da bi se barem delimično (kako su izjavljivali sami nastavnici) obrazovanim afričkim muškarcima obezbedila prikladna „ravnoteža“ sa ženske strane. Nejednakost u obrazovanju još je i danas problem.

Nerazvijenost je dovela do marginalizacije seoske populacije; istovremeno nacionalne ekonomije zavise od suviška proizvoda sa sela koji se stvara bilo radi unutrašnjeg dohotka, bilo radi pribavljanja strane valute.

U kolonijalnom periodu žene nisu korišćene kao radna snaga u modernom sektoru ni kao radnice na plantažama i u rudnicima, niti kao lokalne službenice u administraciji ili kao sitni proizvođači za stvaranje viška proizvoda. I pored toga što su žene uvek bile aktivni poljoprivredni proizvođači, kolonijalni administratori su za nove tehnike gajenja i uvođenja novih poljoprivrednih kultura obučavali samo muškarce.

Mada se stara naturalna ekonomija održavala *ad hoc* politikom poreza i nadnica, uloga žena u privredi kao celini je gubila na značaju. Prestiž i bogatstvo su bili vezani za proizvodnju industrijskih kultura.

I ovde se opet pokazuje da nije napisana istorija o tome koliko su žene bile svesne problema i o njihovoj delatnosti u toku kolonijalnog perioda.

Primer koji potvrđuje da je istorija žena bila potpuno zapostavljena jeste nedavno objavljena zbirka bio-

grafija *Modern Tanzanians*⁶. To su biografije trinaestorice muškaraca, koji gotovo svi pripadaju sitnoj buržoaziji koja se pojavila u kolonijalnom periodu. Ali žene su aktivno učestvovala u borbi za nezavisnost: obrađivale su zemlju i radile kao posluga u kućama kolonizatora. U svakom slučaju, istorija afričke radničke i seljačke klase tek bi trebalo da se napiše.

Savremena situacija

Danas je najveći deo afričkih zemalja nezavisan, ali ostala su izobličena u njihovim privredama. U nerazvijenim društvima Afrike stvarna kontrola viška proizvoda *in loco* u rukama je vladajućih klasa industrijalizovanih kapitalističkih država. Ekonomska nerazvijenost je glavni uzrok problema kao što su nezaposlenost i polovična zaposlenost, siromaštvo i nizak stepen razvika socijalnih službi. Borba za to da se nacionalne ekonomije oslobode zavisnosti od stranih sila veoma je važna za sve, ali naročito za žene. U situaciji hronične nezaposlenosti teško se može zahtevati sistem kvota za žene.⁷ Bez akumulacije kapitala u rukama naroda neće se moći stvoriti prihvatne ustanove za decu i stare niti realizovati drugi programi pomoći masama.

Zbog ekonomske strukture naših zemalja žene su zaposlene najviše u poljoprivredi, u trgovini kao nezavisne radnice i u zanatstvu. Ovi sektori su tradicionalno vezani za žene, a karakterišu ih nesigurni prihodi i nedostatak socijalne pomoći.

One malobrojne žene koje dobijaju redovnu platu nalaze se u sektoru javnih službi, na poslovima bolničarki, učiteljica osnovnih škola, a sada i na činovničkim poslovima, ali ih nema u sektorima potencijalnog razvoja, kao što je prerađivačka industrija.

Ne postoje zakonski propisi koji sprečavaju rad žena ili njihovo primanje u bilo koji sektor. Ali uobičajena gledišta koja delimično odražavaju staru podelu rada i diskriminaciju s obzirom na dostupnost obrazovanja u stvari ne dopuštaju ostvarenje nekih mogućnosti. U mnogim slučajevima žene pristaju na poslove koji se smatraju prikladnim za njihov pol.

⁶ John Ilippe, *Modern Tanzanians*, Nairobi, East African Publishing House, 1973.

⁷ Ovo se odnosi na napredni zahtev ženskih udruženja i feminističkih grupa u mnogim zapadnim zemljama za uvođenje sistema kvota, po kome bi žene dobijale izvestan varijabilan procenat radnih mesta u fabrikama i u javnim službama.

Procesi socijalizacije koji se vrše u kući, u okviru porodice, veoma su jaki. Evo kako jedna nigerijska učiteljica opisuje igru dece, što je odraz već naučenih uloga polova: „Dok su se muškarci igrali lova, pravili lukove i strele, skakali i loptali se, vozili kamione i automobile, devojčice su uspavljivale lutke, sakupljale drva, prodavale kuvana jela i drugu robu, vadile vodu iz bunara i mlele biber za supu.”⁸

„Kuća” je uvek bila tradicionalno mesto afričke žene, kao i njenih posestrima u ostalim delovima sveta. Čak i kad su se žene posvećivale poljoprivredi, sve njihove aktivnosti bile su ograničene okvirima muževljevog vlasništva. Na izlazak žene iz kuće radi traženja posla, gotovo sve socijalne grupe, osim najobrazovanije, danas gledaju kao na kršenje tradicija. Pa i u najobrazovanijoj grupi održava se predstava o poštovanju „forme”: birokrata se ženi bolničarkom ili učiteljicom i ona ubrzo napušta posao ograničavajući se na staranje o kući i o deci ili, u najboljem slučaju, posvećujući se nekom dobrovoljnom, neplaćenom radu, što je tipično ponašanje evropskih žena iz buržoaske klase.

Odnos mnogih ljudi prema zaposlenim ženama sintetički izražavaju reči jednog Marokanca: „Rad izvan kuće vodi osamostaljivanju žene; ona dolazi u dodir s drugim muškarcima i postaje im ravna. Međutim, muškarci bi morali da budu superiorniji od žena.”⁹

Žene u urbanim sredinama moraju da se suočavaju s važnim problemima koji delimično nastaju zbog novog potčinjenog položaja u kome se nalaze i koji veoma često prelazi u apsolutnu zavisnost. One ne mogu naći posao ako nisu stekle najviše obrazovanje, a danas čak i postdiplomski stepen. Većina žena Tanzanije jednostavno nema mogućnosti da se školuje, pa je tako odvojena od svake aktivnosti koja traži kvalifikaciju. Neke žene žive od trgovine na malo, proizvodnje piva, trgovine zanatskim predmetima ili od prostitucije. Jedina alternativa tome jeste da potpuno zavise od muža ili jednog od sinova.

Pored opštih aspekata o kojima je već bilo reči, a koji zavise od ekonomske i socijalne nerazvijenosti, pojavljuju se još i izvesni specifični problemi koji se tiču obrazovanja: žene su diskriminisane na svim nivoima školskog sistema; posebno veliki broj devojčica napušta školu, što počinje još od prvih godina školovanja.

⁸ „Growing up in Nigeria” *African Women*, sv. 2, br. 4, jun 1958.

⁹ K. Nouacer, „Status and Employment of Women in Morocco” *African Women*, sv. 5, br. 1, decembar 1962, str. 19.

Osim toga, tip studija koje biraju žene odražava klasičnu podjelu rada na muške i ženske sektore.

U ruralnim zonama, na primer, od ukupnog broja đaka upisanih u osnovne škole u 1968. godini samo 38% su bile devojčice. Odraslih nepismenih žena ima gotovo dvostruko više nego muškaraca. Najveći deo žena koje uspevaju da pohađaju školu dospeva najviše do četvrtog razreda osnovne škole, dok muškarci stižu do najviših nivoa obrazovanja.¹⁰ I mada je procenat devojčica koje se upisuju u osnovnu školu u porastu, on je u srednjoj školi ili statičan ili čak u padu. Od ukupnog broja đaka koji su 1969. godine upisani u prvi razred, na žensku decu otpada 27%, a od upisanih u šesti razred 18%; u 1971. godini ti procenti su iznosili 27 i 14. Na Univerzitetu u Dar es Salamu procenat studentkinja je od 16 u školskoj 1970/1971. godini pao na 11 u školskoj 1974/1975. godini.¹¹

I kvalitativna strana, tj. podela devojaka i žena po tipovima studija druga je važna strana ovog problema. To znači da izvore sposobnosti i energije koje predstavljaju žene tek treba otkrivati ako se prihvati princip da su žene i muškarci u intelektualnom smislu jednaki. Zahtevati podjednake mogućnosti za obrazovanje žena jasno je da znači zahtevati i ukidanje sadašnje piramidalne strukture obrazovanja, kojom se namerno ograničava pristup najvišim nivoima obrazovanja na uzak broj osoba čija se selekcija vrši pomoću procesa ispita i koji se, prema tome, smatraju za „najinteligentnije”. Na taj način se legitimno potvrđuje klasna podela našeg društva.

Srednje škole za devojke nemaju kvalifikovanih nastavnika matematike i prirodnih nauka i njihov program ne obuhvata grupu najvažnijih predmeta. U te predmete ubrajamo ekonomiju, geografiju i matematiku, čistu i primenjenu matematiku i fiziku; fiziku i tehniku. Pošto se za predavače matematike specijalizuje mali broj žena, a kako nastavnici muškarci često odbijaju da predaju u ženskim školama, očigledno je da se stvara začarani krug.

Osim toga, među studentkinjama je veoma rasprostranjeno inferiorno držanje naročito kad je reč o predmetima koji važe za „muške predmete”. U jednom ispitivanju ponašanja koje sam ja vodila, na pitanje zašto

¹⁰ „The New Woman and Traditional Norms in Tanzania”, *Journal of Modern African Studies*, sv. 10, br. 1, mart 1972, str. 57—72.

¹¹ Duvet et al, *Women and Education in Tanzania*, studija izložena na seminaru Pedagoškog instituta Univerziteta u Dar es Salamu 1974. godine.

roditelji više vole da šalju u školu svoju mušku decu, trećina devojaka je odgovorila da su „muškarci inteligentniji”.¹² U potvrdu te tobožnje superiornosti učenice četvrtog razreda osnovne škole i druge devojčice istog uzrasta koje nisu išle u školu navodile su činjenicu da dečaci lakše polažu prijemne ispite za srednju školu, ili da je to dobro poznata stvar, ili pak da su im to roditelji rekli.

U anketi vođenoj 1974. godine postavljeno je pitanje učenicama prvog razreda jedne srednje škole u gradu kojim bi se poslom i zašto najradije bavile kad odrastu. Od 28 ispitanih učenica 10 je odgovorilo da bi želele da budu učiteljice, 6 bolničarke, 5 lekarke, 2 senketarice, 1 poljoprivredna radnica, 1 advokat, 1 stjuardesa, 1 stomatolog i 1 fizioterapeut. Važno je videti motive takvih izbora.

Ti motivi su pre svega altruistički (pomagati drugima, izgrađivati naciju, poboljšati zdravstvene uslove i uslove obrazovanja naroda). Tri odgovora (dve bolničarke i jedna sekretarica) svoj izbor motivišu dobrom zaradom.

Za jednu „učiteljicu”, za dve „lekarke” i za jednu od „sekretarica” izbor je bio uslovljen ljubavlju za ta zanimanja. Nijedna nije spominjala veći društveni prestiž koji bi joj donelo izabrano zanimanje. Možda s jednim izuzetkom: „Kad završim studije želela bih da postanem sekretarica. Sekretarica ima mnogo posla. Kuca na mašini šefova pisma i stalno odgovara na telefonu. Za takav posao potrebne su specijalne sposobnosti. Sekretarica treba da zna da dobro odgovara na telefonu i da brzo kuca na mašini. Sekretarice su važne, jer moraju mnogo da rade i ne smeju da gube vreme. Želim da budem sekretarica, jer mogu naučiti da radim ono što radi moj šef. Tako bih u budućnosti mogla da radim ono što on radi.”

Navela sam ceo odgovor ove devojke, jer on savršeno izražava izvesne elemente zamke u koju su žene upale: ne možemo postati „šefovi” po svojoj želji, ali treba na tome da radimo potajno, sakupljajući informacije i sposobnosti kojima nas nehotično uče „šefovi”.

Ali opšti smisao motiva za takav izbor, želja da se radi za druge a ne za same sebe, može se objasniti na dva različita načina. Devojke su dostigle dosta visok stepen politizacije i prihvataju svoje obaveze prema kolek-

¹² Marjorie J. Mbilinyi, *Traditional Attitudes towards Women*, referat pročitan na Konferenciji fakulteta društvenih nauka univerziteta istočne Afrike 1970. godine.

tivu. Ali bi se takođe moglo reći da ovi odgovori odražavaju težnju devojaka da pre svega postanu majke i supruge, a tek na drugom mestu da se bave nekom profesijom za svoj račun. Tradicionalna uloga supruge povlači za sobom činjenicu da su njen društveni prestiž i njena zarada uslovljeni položajem muža, a to nije ništa drugo nego tradicionalna uloga žene u buržoaskom društvu.

Sledeće godine u istom razredu srednje škole o kome smo napred govorili traženo je od devojaka (od kojih su dve trećine sačinjavale prethodnu grupu) da opišu „jedno jutro u jednoj kući Dar es Salama”. Rezultat je pokazao kako devojke opisuju stvarni život svojih porodica: u većini pismenih sastava pojavljuje se slika oca i majke, ali je majka svuda u prvom planu.

„Majka se budi, čisti kuću, priprema doručak, priprema kupatilo, a zatim seda da jede. Majka uređuje kuću dok otac spava.”

„Moj otac je spavao, a moja majka je umivala moju malu braću.”

„Moj otac se sprema za odlazak na rad, a majka priprema doručak.”

„Moj otac odlazi na posao, a majka počinje kućne poslove.”

„Posle doručka mama počinje da pere sudove i sprema kuću, moj otac odlazi u kancelariju, ja odlazim u školu.”

Devojčica koja ide u školu nalazi se u komplikovanom položaju. Kao i njen otac, i ona odlazi u jednu drukčiju sredinu ostavljajući majku kod kuće. Kako to utiče na njena buduća opredeljenja s obzirom na posao i bračnu ulogu? Je li tačno da mlade devojke pre svega teže braku i da rado prihvataju ulogu domaćice?

A šta je s devojkama koje ne nastavljaju školovanje posle završene osnovne škole ili koje uopšte nisu dobile nikakvo obrazovanje? Njihova iskustva su veoma različita: neke ostaju u krugu porodice da bi pomagale svojim majkama u polju ili u kući. Veoma je čest slučaj da su sa šesnaest godina već udate i da očekuju prvo dete. Da li one svoj svet shvataju na isti način kao i devojke koje pohađaju srednju školu? Mnogo će zavistiti od lepše izbora koju imaju na raspolaganju a ona je svakako veoma ograničena za devojku koja živi u ruralnoj sredini i koja nema ni svedočanstvo osnovne škole.

Neki posmatrači su ukazali na to da su se s tzv. „modernizacijom” izmenile tradicionalne uloge u društvu

koje se zasniva na podeli uloga prema polovima i da su se, shodno tome, promenila i ponašanja. To je uverenje zasnovano na posmatranju ponašanja buržoaskih porodica, čijoj se ženskoj deci stvarno otvaraju različite perspektive.

Ali brakovi se još nameštaju i u gradu i na selu; žena se ne sme slobodno kretati pre braka, a i kasnije je vezana za kuću, jer joj izvesne stvari, kao što je izlazak uveče, ne priliče. Poznato je, na primer, da se sastanci ženskih organizacija ne mogu održavati uveče.

Na osnovu zakona o braku, koji je nedavno donet i koji je već stupio na snagu, deca su i dalje „svojina” oca, mada u slučaju razvoda mogu ostati s majkom do svoje sedme godine pod uslovom da tako sud odluči. Siročad bez otac poveravaju se očevim rođacima zajedno s njegovom penzijom i njegovom imovinom. Iako se žena danas može razvesti od muža po sopstvenoj inicijativi, ona ipak, ako to učini, gubi decu i sva materijalna dobra čijem je sticanju neposredno ili posredno doprinela, osim ako se nije na vreme pobrinula da na svaku stvar koju je pribavila udari pečat sa svojim imenom, ili ako ne potiče iz uticajne porodice.

Položaj žene sve češće izaziva žive diskusije u parlamentu ili u štampi. Na primer, 1969. godine žene su žestoko reagovala protiv legalizovanja poligamije. Neke žene su, pored toga, prekršile naređenje milicije da se ne oblače na zapadnjački način. Iako su se zakoni odnosili i na žene i na muškarce, vlasti su bile strože prema ženama kad bi one nosile mini-suknje, tvrdeći da su one bestidnice i da ispoljavaju želju da se osamostale od muškaraca.

Osim toga, žene su vodile žestoku borbu za promenu zakona o radnicama-majkama. Sve do ove godine¹³ zakonske beneficije su uživale samo udate žene. U prvom trenutku Organizacija žena Tanzanije (UWT) odbila je ideju o proširivanju zakonskih olakšica na neudate žene, pošto bi se tako, po mišljenju vođa te organizacije, podstakao nemoral žena i povećao broj trudnih žena u fabrikama i kancelarijama. Međutim, 1972. godine UWT je promenila svoje mišljenje i kada se od Generalnog sekretarijata tražilo da objasni tu promenu, odgovor je bio: „To je volja baze. Posle godišnje konferencije, održane u Mbeji, njene učesnice su jednoglasno izrazile želju da se pravo na plaćeno odsustvo proširi na sve majke. A

¹³ Članak je pisan 1975. godine.

pošto je godišnja konferencija vrhovni organ Organizacije, morale smo izmeniti svoje zahteve."¹⁴

Zelji žena je udovoljeno. Godine 1975. donet je novi zakon o radnicama-majkama, koji predviđa plaćeno odsustvo u trajanju od tri meseca za sve žene, nezavisno od njihovog bračnog stanja.

Ipak se češće optužuju studentkinje zato što se bune, ne samo protiv izrazitih represivnih formi, već i protiv tradicionalnih autoritarnih odnosa starijih prema mladima, kao i protiv seksističkih odnosa. U pismu uredniku lokalnog lista jedan čovek piše protiv „bučnih“ devojaka: „Studentkinje i dalje nose mini-suknje, bave se svim vidovima izopačene kulture, a naročito se bezobrazno ponašaju prema okolini. To je zaista ozbiljna stvar i pitamo se do čega će ona dovesti.“ Čitalac, koji se u tom pismu potpisao „annoyed“ [„uznemiren“], misli na incident čiji je bio očevidac pre izvesnog vremena. „Grupa od četiri devojke je toliko vikala u jednom autobusu da je privukla pažnju putnika. Jedan od njih je viknuo zahtevajući da se ponašaju kao prave studentkinje. Devojke su jadnika tako izvredale da je on izgubio strpljenje. Da li treba da imamo takve majke i lidere? Mogu li vaspitačice da učine nešto pre nego što bude suviše kasno?“¹⁵

Zašto je čitalac uopšte smatrao da je ta epizoda tako nepristojna i tako mučna? Da li bi na isti način reagovao da je bila u pitanju grupa studenata muškaraca? Zanimljivo je posmatrati reakcije obeju strana, posebno odgovor jedne devojke koji nema gotovo ništa zajedničko s podređenim ponašanjem žena u tradicionalnom afričkom društvu.

Suprotnosti u mišljenjima mladih studentkinja nedavno su došle do izražaja u ciklusu časova književnosti o drami *The Lion and the Jewel*, koju je napisala Wole Soyinka.¹⁶ Tema drame je rivalstvo između dvaju muškaraca, jednog patrijarhalnog starog momka i jednog obrazovanog gradskog mladića, koji se bore za naklonost seoske lepotice. Kako reaguju studentkinje treće godine na takvu priču? U diskusiji koju smo povele suprotstavljale smo mišljenje Lakunle, obrazovanog muškarca, mišljenju

¹⁴ „Face the People“, intervju s generalnim sekretarom Organizacije tanzanijskih žena (UWT), *Daily News*, Tanzanija (1971–1972, datum nesiguran).

¹⁵ Temba, pismo direktoru, *Standard*, Tanzanija, 6. oktobar 1970.

¹⁶ Wole Soyinka, *The Lion and the Jewel*, London / Ibadan, Oxford University Press, 1964.

Sidije, mlade „tradicionalne“ devojke, i usredsredili razgovor na cenu koja je plaćena za nevestu. Neke studentkinje su bile na Sidijinoj strani, zastupajući mišljenje da muž treba da plati da bi dobio ženu. One su isticale činjenicu da bi se moglo smatrati da je devojka za koju se ne plaća prostitutka ili da nije nevinna. Druge studentkinje su naglašavale negativne aspekte tradicije. Ovde donosimo kratak rezime razmene mišljenja. Devojke sam podelila na „Lakunle“ i „Sidi“ iako one koje su govorile nisu uvek bile iste.

Lakunle: mislim da je Lakunle u pravu. Kad muškarac plaća za ženu, to je isto kao da nekoga kupuje, kao da kupuje robinju... s kojom može činiti što hoće... mislim da nije dobro biti robinja, nemati slobode da se izađe, da se bude neko.

Sidi: znam da Lakunle govori tako zbog toga što živi u gradu, ali jednog dana svi bismo mogli živeti na selu... plaćanje cene za nevestu je dobra stvar... ako se žena uda bez ovog plaćanja, muž može da je otera svakog časa.

Lakunle: roditelji mogu da zahtevaju ogromnu svotu novca, na primer 2 000 šelina (gotovo 300 dolara)... muž može da bude veoma grub, može da vas tuče ako želite da odete od njega... i vi odlazite, a on vaše roditelje pita: gde je novac?, a roditelji kažu da ga više nemaju, i vi se morate vratiti mužu.

Sidi: ako je muž platio za ženu, ne može joj reći da ode i tražiti nazad novac od njenih roditelja... postoje i seoski starci. Oni bi rekli da je detinjasto vratiti ženu i tražiti novac nazad... u selu se plaća za udaju samo dobrih devojaka.

Bitka koja predstoji

Već smo opisali reakcije i bunt protiv izvesnih aspekata tradicionalnog shvatanja o ženi. Bez radikalnog preobražaja društva neće se moći razviti tip službi i infrastruktura za aktivnu društvenu proizvodnju, delimično i zbog toga što ona nije rentabilna s gledišta krupnih kapitalističkih interesa u zemlji i u inostranstvu.

Žena koja ostaje u kući i proizvodi i priprema hranu pomoću tehnologije koju nalazimo u prekapitalističkim društvima, funkcionalna je u postojećem sistemu. Ona suprugu pruža svu onu pažnju i brigu koje mu nedostaju na radnom mestu. Reprodukcijska radna sposobnost uz pomoć ženinog rada u kući za kapitaliste je na sasvim

niskoj ceni, ali ima veoma visoku cenu za ženu koja ne može da pruži svoj puni doprinos društvu.

Ako se polovina naše populacije koju čine žene ne angažuje potpuno u borbi koju naša zemlja vodi za svoj razvitak i protiv imperijalizma, ta borba će to osetiti, biće slabija i ranjivija.

Pošto su izolovane jedna od druge, vezane za kuću kao da su domaće životinje, žene te probleme shvataju kao lične, individualne, umesto da ih smatraju problemima koji pogađaju celo društvo. Izolovana žena se ne može boriti. Neophodna je kolektivna akcija svih žena da bi se preokrenuli oni aspekti društva koji ženama negiraju ulogu u bitkama u koje društvo mora da se upusti.

Organizacija žena Tanzanije ni do danas se nije odlučila da deluje kao politička organizacija koja bi se angažovala u klasnoj i antiimperijalističkoj borbi. Njene aktivnosti se svode na rad karakterističan za kružoke žena iz buržoaskih sredina, koje se u industrijalizovanim kapitalističkim zemljama bave karitativnim delatnostima, organizuju balove u dobrotvorne svrhe i tečajeve iz ekonomije domaćinstva.

Nasuprot tome, značaj borbe za oslobođenje žena, koju treba voditi istovremeno s borbom protiv imperijalizma, došao je do izražaja u borbi progresivnih snaga bivših portugalskih kolonija. Na jednoj sednici Konferencije afričkih žena, održanoj 1972. godine u Dar es Salamu, jedna članica revolucionarne vojske Frelimo opisala je promene nastale u položaju žena Mozambika koje su se mogle ostvariti političkom akcijom. „Naša uloga kao boraca u jednoj političkoj organizaciji s pravilnom političkom linijom pokazala nam je kako da učinimo svoje napore delotvornijim. Politička svest nam je omogućila da nađemo put za svoju emancipaciju... Organizacija naših žena treba da bude oružje i instrument u našoj političkoj akciji.”¹⁷

Kolektivizacija na selu, sprovedena stvaranjem sela *ujamaa*,¹⁸ već je dovela do pozitivnih promena u izvesnim

¹⁷ Rosita Sweetman, „After the All African Women's Talks”, *Sunday News*, 6. avgust 1972, str. 11.

¹⁸ Na jeziku svahili „ujamaa” znači „raditi i živeti zajedno”. Selo Sujamaa sačinjava osnovnu ćeliju „ruralnog socijalizma” Tanzanije (čiji su ciljevi i sredstva izraženi u Deklaraciji iz Aruše od 5. februara 1967). Kolektivizacija sela ima za cilj da poveća proizvodnju mobilizacijom slabo iskorišćene radne snage koja postoji u afričkim selima.

Politika „self reliance” (oslanjanja na sopstvene snage), koja leži u osnovi iskustva sistema *ujamaa*, u stvari je pokušaj da se masovnim radom nadomeste investicije kapitala u poljo-

područjima. U većini sela *ujamaa* svim članovima, muškarcima i ženama, za rad se plaća u gotovu. Mnogim ženama je ovo prvi put da redovno i sistematski dobijaju novčanu naknadu. Ali i kad žene gaje plodove koji se lako mogu prodati, obično ih prodaju zadrugama muž ili glava porodice. Prema tome, nimalo nije čudno što su žene najvatrenije pristalice politike seoske kolektivizacije u mnogim oblastima Tanzanije.

Do sada su kolektivizaciju sela ometale orijentacija tanzanijske ekonomije prvenstveno na gajenje industrijskih kultura i još neprevaziđena i tradicionalna podela rada na proizvodnju (za muškarce) i na reprodukciju života (za žene). Strategija koja bi to izmenila — naime strategija koja bi u proizvodni proces uključila i žene — moglo bi da bude razvijanje raznovrsnih centara poljoprivredne i industrijske proizvodnje.

Industrijalizacija je osnovni uslov proizvodnje i socijalističkog preobražaja svih nerazvijenih zemalja. Postoje tri glavna razloga zbog kojih bi industrijalizaciji u ruralnim zonama trebalo dati prednost nad koncentracijom industrije u urbanim oblastima.

Pre svega, izgradnja industrije u ruralnim zonama pomogla bi da se reše protivrečnosti u odnosima grad-selo, koje se sve više produbljuju.

Na drugom mestu, industrijalizacija sela bi omogućila brz razvoj procesa socijalizacije povezanog s razvitkom nauke i tehnike i sa zajedničkim životom i radom.

privredu. Do ovog modela kooperativizma, koji se zasniva na tradicionalnoj tehnici i na podeli zemlje na kolektivne zone namenjene industrijskim kulturama i na zone namenjene proizvodnji za unutrašnju potrošnju, došlo se posle neuspeha ambicioznijih pokušaja da se poljoprivredna proizvodnja organizuje na kolektivnim imanjima koje je subvencionisala država.

Još nije rešen problem korišćenja viška proizvoda koji treba odrediti u poljoprivrednoj proizvodnji. I pored izjava režima u korist sela, politika niskih cena poljoprivrednih proizvoda podstiče urbani razvitak, koji se skupo plaća ako se misli na svakako ne progresivne efekte sistema organizovanja sela široko zasnovanog na unutrašnjoj potrošnji.

Godine 1971. u Tanzaniji je postojalo 2668 sela *ujamaa*, koja su okupljala 839 000 seljaka, tj. 6,3% seoskog stanovništva. Najveći deo ovih sela je još u prvom stadijumu, koji predviđa okupljanje seljaka koji se ne bave nikakvom opštom produktivnom delatnošću, s kolektivnim njivama i s malim parcelama za svaku porodicu. Dvesta četrdeset jedno selo dostiglo je drugi stadijum sa stvaranjem proizvodnih i prodajnih zadruga, što im omogućava da koriste kredite Nacionalne banke Tanzanije. Samo 17 sela dostiglo je treći stadijum, u kojem stanovništvo ne samo što zajedno radi u proizvodnim i prodajnim zadrugama već i izgrađuje i socio-ekonomsku infrastrukturu na socijalističkoj osnovi.

Na trećem mestu, ta industrijalizacija bi obezbedila jedinstven tim institucionalnog kadra, u čijim okvirima bi bila moguća emancipacija žena. Svaki pojedinac bi postao deo drukčijeg sistema društvenih odnosa u širim razmerama, zasnovanog na složenijoj podeli rada, na procesu proizvodnje koji bi se više oslanjao na nauku. Tradicionalni modeli proizvodnje koji počivaju na porodičnim proizvodnim jedinicama bili bi prevaziđeni, što bi potpuno promenilo kriterijume s obzirom na životno doba i pol kad su u pitanju materijalno stanje, društveni status i vlast. Pored toga, bili bi prevladani i razni aspekti tradicionalnog sistema nasleđivanja starog, koji su smetnja socijalističkom preobražaju društva.

Pošto kolektivni društveni sistem pruža sigurnost, ljudi ne bi više morali da računaju na sistem proširene porodice da bi dobili pomoć: između svih članova kolektiva nastala bi nova solidarnost.

U Kini svaki stanovnik komune ima materijalnu sigurnost, u čemu su izjednačeni i deca i stari ljudi s odraslim ljudima koji su ekonomski produktivniji. Svakom članu komune zagantovani su ishrana, kuća, grejanje, sredstva za podizanje dece i izdaci za sahranu.

U takvom sistemu drastično bi se promenio i odnos žene prema radu. Danas žena obrađuje muževljevu zemlju, a najveći deo prinosa je namenjen njegovom izdržavanju i izdržavanju njegove dece. U sistemu kolektivne proizvodnje muškarci, žene i deca imaju specifična pojedinačna zaduženja i prema poslu se ne odnose kao supruge ili deca, nego kao jedinke za sebe.¹⁹

U fabrikama i na njivama žene bi učestvovala u istoj vrsti rada i u svim drugim aspektima društvenog života. Tada bi muškarci bili prisiljeni da svhate da su žene ravnopravne s njima, što bi doprinelo odbacivanju polnih stereotipa. Inferiornost ponašanje žena promenilo bi se kad bi one imale priliku da isprobaju svoje bezbrojne mogućnosti i sposobnosti kojih ranije nisu bile svesne.

Mnogi poslovi suprugâ i majki mogli bi se obavljati na racionalan i naučni način i mogle bi ih zameniti javne usluge. Ali to je moguće samo s potpunim društvenim preobražajem: jedino se u socijalističkom društvu daje prioritet ljudima, a ne profitu. U dečjim ustanovama pod medicinskim nadzorom deca bi mogla da budu bolje negovana nego što smo mi majke u stanju da ih negujemo. Polugotova i poluspremljena jela olakšala bi ženama kućni posao, a možda bi navela i muškarce da

¹⁹ „China's Women in Socialist Revolution and Socialist Construction”, *Peking Review*, br. 12, mart 1970.

malo pomognu u kuhinji i u ostalim domaćim poslovima. Kad bi bilo moguće imati izvore vode blizu kuće, polugotova jela i ostala dobra i usluge, žene bi se oslobodile mnogih poslova koji ih sve teže pritiskaju.

Takve promene u društvu mogu se izvršiti jedino na osnovu tačne političke analize i pomoću najšire političke akcije. Tada bi akcija jedne borbene ženske organizacije imala svoju punu vrednost. Bilo bi pogrešno slediti reči gospođe Cisse, predsednice Konferencije afričkih žena: „Apelujemo na muškarce da nam pomognu... muškarci drže ključeve sveta i mogu da otvore vrata ženama...”

Ako se posmatra iskustvo drugih zemalja u kojima je pomoću klasne borbe izvršen socijalistički preobražaj, zapaža se da promene u položaju žena i u ulogama muškarac-žena nisu bile lake. U Kini je još u toku borba za emancipaciju žena. Pri tom je svakako značajna činjenica da ovu borbu predvodi Komunistička partija Kine i smatra da je ona problem koji se tiče ne samo žena već i celog kineskog društva.

Naša budućnost je u našim rukama, ali kako se nalazimo u svetu koji nismo izabrale, moramo se sukobiti s elementima starih sistema (prekapitalističkog i kolonijalnog) i novog sistema (kapitalističkog u njegovom poslednjem stadijumu razvitka), a to zahteva organizovanu analizu i akciju. Tanzanijska vlada je nedavno, u jednom članku svog zvaničnog glasila, ukazala na postojeće protivrečnosti.²⁰

„Danas veoma često tvrde (i afrički revolucionari) da će se oslobođenje žena ostvariti tek kad ceo ljudski rod bude oslobođen okova kolonijalne, rasne i imperijalističke eksploatacije.

To je tačno ako se misli na dugoročne ciljeve potpunog oslobođenja i punog razvoja. Ali se to ne može ozbiljno tvrditi ako se ne uzmu u obzir konkretni problemi s kojima se žene, naročito u Africi, moraju suočavati.

Mada su svi afrički narodi vekovima zajedno trpeli ropstvo i ugnjetavanje, položaj žena je bio još mnogo gori po samoj prirodi imperijalističkog ugnjetavanja i izvesnih reakcionarnih tradicija. Muški šovinizam, na primer, kao rezultat feudalnih, kolonijalnih, religioznih, tradicionalnih i kapitalističkih predrasuda, još prevladuje čak i u onim afričkim zemljama koje su stupile na put socijalističkog razvitka. Taj šovinizam još ima krajnje negativne posledice po žene. Zato se rešavanje položaja žena u Africi ne može odložiti za doba kad ceo svet

²⁰ Commento, *Daily News*, Tanzania, 25. jun 1974.

bude oslobođen. Taj problem treba rešavati sada da doprinos afričkih žena borbi za oslobođenje ne bi bio onemogućen nezadovoljavajućim položajem koji većina njih zauzima u društvu."

Javne izjave su jedno, a borbena akcija je drugo.

Sve do danas (maj 1975. godine) Međunarodni dan žena je u Tanzaniji bi obeležavan neznatnim brojem radio-programa, malobrojnim skupovima u kojima su učestvovala pre svega buržoaske žene, i stalnim apelovanjem lidera, muškaraca ili žena, da žene više rade — ne da imaju prava aktivne radne snage, nego da prosto više rade ma kojim se poslom bavile.

Ako se tako nastavi, nećemo moći da učestvujemo u planiranju naše budućnosti, pa će, prema tome, žena i dalje biti u istom inferiornom položaju. Istina je da će neke obrazovane žene praviti karijere koje će im doneti materijalno blagostanje i prestiž, ali će i one ostati u ambivalentnom položaju i postaću pripadnice vladajuće klase. A eksploatacija radnica i seljanki biće veća.

Poslednjih godina i u Tanzaniji su se žene bunile protiv kontradikcija u njihovom životu, ali to su bili verbalni buntovi ili individualne, izolovane i spontane inicijative. Međutim, problem je u tome da se stvori borbena organizacija žena koja bi se posvetila antiimperijalističkoj i klasnoj borbi, da se naši napori uobliče i osmisle kako bismo u celom svetu zajedno delovale i preobrazile svet.

Kucnuo je čas.

Radnice celog sveta, ujedini se.

Nemamo šta da izgubimo,
osim okova našeg ropstva.

(Marjorie J. Mbilinyi, „La donna tanzaniana: passato e presente” *DWF, Donna-Woman-Femme*, 3, Bulzoni Editore, Roma, 1976, str. 119—140)

Prevela Vesna Simonović

Julia Kristeva

ZAKON O BRAKU (1950)

Demografija i ljubav

Žene na rukovodećim mestima

Kineska feudalna porodica bila je koliko rođačka jedinica, grupisana oko gospodareće simbolične funkcije oca, toliko, u isti mah, i ekonomska jedinica. Otud je razumljivo da se samo jednim jedinim udarcem moglo izići na kraj sa starom privredom i sa starom ideologijom: *Zakonom o braku*. U Rusiji je lenjinski dekret o zemlji ostavio otvorenim ideološki problem: autoritet sveštenstva prevazilazio je ipak autoritet „zadruga”; pored dekreta, bila je potrebna ateistička kampanja protiv Crkve. U Kini, Crkva je, kao što to vrlo tačno zapaža J. Meijer, bila Porodica. Napasti patrijarhalnu porodicu značilo je napasti okosnicu privrede i ideologije: tačku u kojoj su se ukrštali, tačku njihovog oslonca. Kineska socijalistička revolucija, mada je u početku želela da bude smatrana samo ekonomskom, bila je već zbog svoje agrarne reforme odmah i antipatrijarhalna. Kao revolucija protiv oca, morala je u isti mah da bude i revolucija žena. Problem je bio: do koje mere? U Kiangsiju, kada je trebalo pre *razoriti* staro nego *izgraditi* novo, bilo je moguće dovesti u pitanje autoritet i nagovestiti nestanak porodice. Posle dugog marša, posle rata, tokom hladnog rata, kada se pre svega teži za izgradnjom novog režima, izgledalo je neophodno održanje nekog neprikosnovenog autoriteta: porodice, u kojoj su žene jedino mogle da priželjkuju da njome upravljaju s istom odgovornošću kao i muškarci. U tome se sastojе dva cilja *Zakona o braku*: on je protiv stare feudalne porodice, a za odgovornost žena. Tome se pridružuje borba

protiv jednog novog neprijatelja: „buržoaskog morala“, što kao termin obuhvata sve što se suprotstavlja stabilnosti porodice i mogućnosti za žene da odgovorno vrše svoje dužnosti majki i građanki, a što nije patrijarhalni puritanizam (prema tome, protiv preljube, prostitucije, raznih novčanih prevara i zloupotreba vlasti itd.).

Zakonu o braku su prethodile *Pravne odredbe o agrarnom zakonu* (1947): izgradnja nove zemlje trebalo je, kao što to zahteva marksističko pravilo, da se započne od temelja. Ali, već posle prvih pokušaja primene tih *Odredbi* postalo je očigledno da je agrarna reforma, u stvari, reforma porodice i da se sukobljava s njenim starim ekonomskim, kao i ideološkim strukturama. Čuli su se mnogi glasovi, naročito u ženskim udruženjima, koji su zahtevali da se dá prioritet problemima žena i borbi protiv patrijarhata. Kineska komunistička partija uočava tu tendenciju, naslanja se na nju da se ne bi „otcepila od masa“, ali je još jednom podređuje ekonomskom zadatku — agrarnoj reformi, koja izgleda hitnija i, u svakom slučaju, važnija od zahteva žena. Rezultat: nezadovoljstvo žena porodicom postaje konstruktivna snaga za nove ekonomske strukture, a ponegde postaje i glavna snaga agrarne reforme. Xiu Guang, sadašnja potpredsednica zapadnopekinškog Revolucionarnog komiteta, ovako opisuje taj period: „Kako su u to vreme brak, lekarska nega žena i dece i slično, spadali među hitne probleme u Zhaojiazhuangu, oblasti u kojoj sam radila 1947, mnoge su seljanke našem udruženju predložile da se „isključivo bavi stvaranjem boljih uslova života za žene“ i da „prepusti savezu seljaka sprovođenje agrarne reforme“. Na kraju jedne diskusije u udruženju žena, jednoglasno je odlučeno da udruženje treba da se stara o neposrednim interesima žena, mada je to moglo i da ga „odvoji od masa“, jer je ostvarenje glavnog zadatka revolucije, to jest agrarna reforma, bilo još važnije (...) Žene su ispoljile veliku aktivnost u toku agrarne reforme (...) U agrarnoj reformi svaki siromašni seljak dobio je svoj deo zemlje. Da bi se naglasila jednakost između muškaraca i žena na ekonomskom planu, seljankama su dodeljivane lične tapije, u kojima su zapisivana njihova imena, pored porodičnog. Mnoge među njima, koje su dotad bile poznate samo pod nazivom „domaćica kuće tog i tog“ ili „majka tog i tog“, tada su prvi put bile nazvane svojim vlastitim imenom.“¹

Posle godinu i pet meseci priprema, putem popularnih pravnih diskusija i u ženskim organizacijama, Mao

¹ *Kina u izgradnji*, mart 1973.

je 1. maja 1950, proglasio *Zakon o braku*, a vlada i Savetodavna politička konferencija kineskog naroda usvojili su ga 1. decembra 1951. Prvi član tog zakona izlaže opšti princip:

„Ukida se feudalni bračni sistem koji je samovoljnim nasilnim uređenjem zasnovan na nadmoći muškarca nad ženom, i koji prenebrgava interese dece.“

Ostvariće se „novi demokratski brak“, zasnovan na slobodnom izboru partnera, monogaman, sa jednakim pravima za oba pola i zaštitom legetimnih prava žena i dece.“

Zakon o braku, upoređen s buržoaskim zakonodavstvom, pre je jedan moralni kodeks nego pravni akt. Nedostaje mu *tekst*, nedostaju diferencijacije, preciznosti koje bi obuhvatale raznovrsne slučajeve i situacije. Taj nedostatak ostavlja otvorena vrata tumačenjima, pa prema tome i izvesnoj nekontrolisanoj birokratiji (dok je buržoaska birokratija podvrgnuta vrlo preciznim zakonima iz ove oblasti; rezultat je prost: socijalistički zakon više daje jednaka prava, buržoaski zakon bolje garantuje prava). I obrnuto, ako je u masama pokrenuta manje-više slobodna diskusija, zakon i jurisdikcija prestaju da postoje i ustupaju mesto popularnim moralnim rešenjima u kojima će pobeđivati onaj ko ima vlast, budući da je izbor očigledno ograničen između birokratije i slobodarskih pritisaka: tada sudbina demokratije zavisi od mogućnosti masa da idu protiv struje, uza sav rizik proizvoljnosti koji takvo kretanje takođe pretpostavlja.

I pored tih slabosti socijalističkog zakonodavstva, *Zakon o braku* daje ženama više prava od buržoaskog zakona.

Pre svega, muž i žena imaju u porodici jednak status. Kineski zakon ne priznaje „glavu porodice“. U članu VII on kaže:

„Muž i žena su drugovi koji žive zajedno i u kući uživaju istovetan položaj.“

Zakon zatim ženi daje više preimućstva no što to čini zapadno zakonodavstvo. Tako žene mogu ne samo da zadrže svoja devojačka prezimena (čl. XI), nego i deca imaju pravo da uzmu prezime majke (ovo poslednje nije formulisano Zakonom, nego docnijim odlukama, ali se redovno smatra delom *Zakona o braku*). Vlastito ime je, rekli smo, simbolični ekvivalent individualnosti i moći u društvu; otud ono u imaginarnom smislu ima „mušku“ i „falusnu“ vrednost. Prema tome, odobriti ženama da zadrže svoje prezime nije samo akt protiv patrilinarnog nasleđa (kao što je to napomenula Xiu Guang), nego

je to, u isti mah, jedno uzdizanje žena do simbolične moći. Ta „virilizacija“, ta „falusizacija“, može ženama pomoći da izađu iz kuće, iz „spavaće sobe“ i iz manje-više psihotičkog uživanja u kome se tradicionalno s manje ili više zadovoljstva i koristi, upropašćuje: to je pomoć protiv psihoze, kao i protiv kulturnog, ekonomskog i političkog nazadovanja ženskog stanovništva. Ali, u stvari, priznati pravo ženino prezime (to jest, prezime njenog oca) samo je prvi korak, koji ne bi imao dejstva protiv patrijarhalnog društva ako ne bi za njim usledio drugi: mogućnost da žena za sebe stvori svoje simbolično ime, to jest, jednu sopstvenu „ličnost“, svoj autonomni govor, svoju sopstvenu društvenu funkciju. U Kini je to pitanje tek postavljeno. Ali je postavljeno s više jasnoće nego kod nas, jer je konfučijanski patrijarhat, više nego monoteistički, bio opsednut majkom, njenim uživanjem i njenom funkcijom naličja vlasti. Moguće je, dakle, da posledice „prava na prezime“ (svog oca) nisu iste za ženu Zapada i za kinesku ženu. Žena Zapada koja nosi očevo prezime, a još više kad je to ime priznato kao njeno, kao oznaka njene sopstvene simbolične vrednosti, smesta time biva virilizovana, pa prema tome i stavljena u položaj „slobodne autonomne individue bez pola“, ako ne i ekvivalenta gospodarenja i moći, samog falusa. Možda se mi usled identifikacije i projekcije tog našeg statusa bojimo iste posledice za Kineskinje. Sećam se sopstvenog nepoverenja, a još više nepoverenja muškaraca iz naše grupe, prema Kineskinjama direktorkama škola ili fabrika, ženama koje su posedovale ime i moć. Ali moguće je i da u libidinalnoj i simboličkoj ekonomiji kineskog sveta, ekonomiji u kojoj je rascep (privatni erotski svet i svet ovladavanja zajednicom) radikalniji nego kod nas, ali u kome je i udeo erotskog trošenja ne samo manje potisnut (upor. trajanje matrijarhata sve do konfučijanske porodice), nego štaviše poznaje i jedan modalitet socijalizacije, razume se, tajan, ezoteričan, skriven pod službenim moralom, ali ne manje univerzalan, i široko rasprostranjen za svakoga (upor. taoizam ili kineski budizam), da u toj ekonomiji nošenje sopstvenog imena ne mora odmah od vas da stvori neki „aseksualni i metafizički individualni entitet“. Ali, to vam omogućava da funkcionišete kao element — jedna grafička oznaka u mreži mnogih značenja — na dve scene, na sceni nagona i na sceni zakona stalno prizivani onim što je za nas „psihoza“ i na stalnom odstojanju od toga.

Druge prednosti, predviđene *Zakonom o braku*, teorijski favorizuju taj status kineske žene: ne kao slobodne individue, već kao aktivnog elementa uživanja (koji je ona uvek bila) i proizvodnje (koji ona počinje da biva). Tako muškarac nema pravo da traži razvod dok je žena u drugom stanju i do jedne godine posle rođenja deteta; ali žena to može (čl. XVIII). Posle razvoda malo dete se normalno poverava ženi (u slučaju spora, odlučuje se u „interesu deteta“) (čl. XX).

Najzad, *Zakon o braku* vodi računa o radu domaćice. Taj rad se ne samo smatra društveno korisnim isto kao i svaki drugi, ne vrše se samo naponi da se on olakša putem ideološke propagande (učestvom muškaraca u domaćim poslovima) i ekonomskim merama (osnivanjem jaslica, društvenih restorana itd.), nego se predviđa i jedan oblik nagrađivanja domaćeg rada žena članom X, u kome se kaže da je rad žene u kući ravan radu muškarca van kuće i da ženi daje jednaka prava kao i muškarcu na porodičnu imovinu. U odsustvu privatnog vlasništva ili „bračnog ugovora“ koji reguliše porodičnu imovinu, u francuskom pravu, na primer, ta klauzula kineskog *Zakona* daje znatnu prednost domaćici; ona briše razliku između neproaktivnog i produktivnog rada, daje pravo vlasništva onoj koja ne proizvodi potrošna dobra, pa samim tim, daje izvesnu ekonomsku bazu ideološkim zahtevima za slobodom i autonomijom takozvanog „čisto ženskog“ rada (kuhinja, održavanje čistoće, nega dece itd.), a ne samo žena-radnica socijalističke privrede u užem smislu reči. S obzirom da čak i u ekonomskoj situaciji industrijski najrazvijenijih društava kućni posao i dalje apsorbuje napore ogromne većine žena (krajnja mehanizacija ne zamenjuje pomoćnu radnu snagu, koja je sve ređa), zapadna domaćica, nasuprot kineskoj, ostaje „proleter u kući“, sve dok neki zakonski propis (možda provizoran i praćen intenzivnom ideološkom kampanjom koja će na kraju taj zakon učiniti suvišnim) ne predvidi, u bračnom ugovoru ili drukčije, neko nagrađivanje kućnog rada.

Porodica u kojoj se ostvaruje taj status kineske žene je stabilna institucija, koja je, kao što ćemo videti, različito konsolidovana, zavisno od ekonomskih i političkih faza kineskog socijalizma. Pa ipak se stiče utisak da je *Zakon*, kao i njegova tumačenja koja smo imali prilike da čujemo tokom putovanja, jedna *prelazna* institucija. U ovom *Zakonu* naročito lakoća *razvoda* ostavlja taj utisak: razvod je jedna konstatacija činjeničnog stanja, posle pokušaja mirenja, ako nije samo želja jedne

od stranaka. Lakoća razvoda je bila tolika da je *Zakon o braku* u narodu postao poznat pod nazivom *Zakon o razvodu*. Za 1950. godinu statistike navode 187167 razvoda. Godinu dana docnije cifra naglo raste: 409500 razvoda. Dve godine kasnije: 823000. Počev od 1956. razvodi dostižu milionske cifre.

Sada, međutim, razvesti se nije više ni izdaleka tako lako: u jednoj narodnoj komuni kraj Nankina, nazvanoj *Tong Jin (Bronzani bunar)*, koja broji trideset hiljada stanovnika, došlo je od kulturne revolucije navamo, dakle, za osam godina, samo do jednog razvoda! Jer, „budući da je izbor muža i žene slobodan, i ako ne postoje razmirice oko imovine, nema tako ozbiljnih motiva za razvod koji se ne bi mogli razrešiti u diskusiji s drugovima”, kaže He Lixian, potpredsednica administrativnog odbora.

Ali, čak ako se, u ovom trenutku, sprečavanjem razvoda i štiti porodica, porodična ćelija nije izgleda sačuvana kao osnovna jedinica novog društva. Dve karakteristike porodice ostale su trajne tokom niza kampanja u vezi s brakom: porodica je jedna *biološka nužnost*, ona je *vaspitna* institucija. *Zakon o braku* proklamuje: „Krvne veze između roditelja i dece ne prestaju čak ni posle razvoda roditelja” (čl. XX).

Zhao Guangwu, profesor filozofije i doajen dijalektičkog materijalizma na pekinškom univerzitetu, rekao nam je da se „oblici porodice mogu menjati u istoriji, ali da porodica kao takva nikad neće nestati, jer krvna veza ne može da nestane.”

Znači li to da je nemoguće zamisliti reprodukciju vrste bez porodične institucije? Ili se porodična institucija već smatra lišenom psihološkog i političkog značaja, budući da društvo može na sebe da preuzme jednog dana sve te funkcije i da se pod „porodicom” već podrazumeva isključivo akt reprodukcije? Održavajući porodicu, društvo sebi pruža samo mogućnost kontrole nad stopom priraštaja stanovništva. To sredstvo kontrole koje se danas još zove „porodica”, sutra bi se zvalo drukčije? Da li bi ubuduće stvarna zajednica vaspitanja, etike i produkcije imala ičeg zajedničkog s biološkom reprodukcijom? Međutim, kad bi to i bilo moguće, ko bi, ili šta bi zamenilo taj skup imaginarnih predstava — fantazama, psihologije, osećanja — koji je danas porodica, u svim načinima proizvodnje, makolike da su i njene razlike, odražene u religijama? Predstoji li nestanak ili resorpcija te „imaginarne” zone? Ili neposredno uključivanje njenog potencijala u „opšte mere”, u poli-

tiku — sa svim strastima i opasnostima koje to podrazumeva? U svakom slučaju, lako je utvrditi da još niko nije dospao dotle: ni ovde, kod nas, ni tamo, u Kini.

U odnosu na pravosuđe pre oslobođenja, *Zakon o braku*, međutim, ispoljava izvestan „porodični duh”, mada energično brani prava žena, u smislu kiangsijskog sovjeta, pa čak i više od toga, s obzirom da ženama dozvoljava ne samo da zadrže svoje prezime, već i da ga prenesu na decu. Reč je o tome da se sad, nasuprot feudalnoj i buržoaskoj porodici, stvara jedna „porodica novog tipa”, za koju su date tri bitne indikacije:

1. Temelji te porodice su više etičke nego ekonomske prirode: *Zakon* naglašava jednakost supružnika, „drugova koji žive zajedno” i koji jedan drugome duguju „ljubav”; ovo ide tako daleko da se u modernoj Kini više neće govoriti „suprug” ili „supruga”, nego „voljeni” ili „voljena”. Kinezi vaspitani pre te proklamacije podmevaju se tim nazivima. To naglašavanje etičke veze ne isključuje međutim, ekonomsku: *Zakon* precizira da roditelji i deca imaju pravo da nasleđuju jedni druge.

2. U odnosima između muškarca i žene pojavljuje se jedno treće lice: *dete*, koje ima sva prava na zaštitu i na vaspitanje, a i dužnost da pomaže roditelje.

3. *Zakon* ne pominje brakove *de facto* nego zahteva *registraciju* svake bračne zajednice: to je simboličan akt protiv nekadašnjeg feudalnog dogovora među roditeljima, ali i akt priznavanja narodne vlasti, budući da se njoj valja obratiti radi registracije braka. Razvod se vrši obostranim pristankom, ili posle pokušaja pomirenja ako ga samo jedna od stranki želi, a takođe mora da bude registrovan od lokalnih vlasti. Ako sud decu poveri na staranje ženi, otac je odgovoran za sve ili za deo troškova izdržavanja i vaspitanja.

Naročito je zanimljiv član VIII koji sugerise da se porodica ne smatra nečim posebnim, nego posrednom karikom između pojedinaca i politike socijalističke zajednice: porodica je vrsta škole, ćelija socijalističkog vaspitanja dece i propagiranja socijalističke etike, ali ona ne postoji po sebi i za sebe.

„Muž i žena su dužni da se vole, da se poštuju, da jedan drugome pomažu i da se jedan o drugome staraju, da žive u slozi, da se angažuju u produktivnom radu, da se staraju o deci i da se zajedno zalažu za dobrobit porodice i za izgradnju novog društva.”

Tokom našeg putovanja, profesori jedne srednje škole u Nankingu su nam rekli da su za vaspitanje dece

odgovorna tri faktora: porodica, škola i društvo. Lako je zaključiti da najvažnija institucija — porodica — vrši bitnu vaspitnu funkciju, tako da škola — dopuna porodice — interveniše samo da bi rešila ono što porodica, na sadašnjem stepenu diferencijacije znanja, ne može da učini (nastava matematike, na primer). Ta vaspitna funkcija porodice je, izgleda, važnija od njene reproduktivne funkcije: odbija se, na primer, razvod ako je njegov uzrok nepostojanje dece ili neki fizički nedostatak žene². Uporedo s održanjem porodične institucije, bilo to iz, recimo, više nego porodičnih razloga, zavodi se jedan kruti moral: da bi se ozakonila politika protiv „slobode” ljubavi i „slobodnog braka” navode se otpori seljaka i vojnika, ali i činjenica da takve slobode mogu dovesti u pitanje sigurnost žena i dece u jednom društvu u kome patrijarhalni mentalitet koegzistira s ostacima buržoaskog kolonijalističkog morala. Ta strogost, međutim, još ne dostiže puritanizam: tako se, na primer, bigamija kažnjava, ali se ne kažnjava preljuba; ona se smatra posledicom nesaglasnosti u mišljenjima koja se može razrešiti propagandom za komunistički moral. Razume se, 1950. godine, kao ni docnije, još se ne postavlja pitanje „seksualnog vaspitanja”, kao ni bilo kog analitičkog gledanja na seksualnost. Novo društvo izgleda opijeno novostečenom slobodom biranja seksualnog partnera i prepušta se talasu razvoda. Žene su u ogromnoj većini kandidati za razvod: 92,4% u izvesnim oblastima, između 1950. i 1952. godine. Koincidencija ciljeva *Zakona o braku* i *Seoske reforme* olakšava u principu tu tendenciju: sistem klana lišen je *Reformom* svoje ekonomske baze, žene su vlasnici privatnih dobara isto kao i muškarci, borba protiv predrasuda podrija patrijarhat.

Sada, međutim, kao i početkom veza, u doba borbe žena za pravo glasa, talas samoubistava žena sledi za talasom razvoda: sedamdeset do osamdeset hiljada³. Neprijateljstvo seoske sredine prema razvodu, ili kočenje razvoda na ženin zahtev od strane nekih lokalnih vlasti su, kako izgleda, uzrok tih samoubistava (u drugim krajevima, međutim, žene lakše dolaze do razvoda, jer se njihov motiv tumači kao antifeudalan, dok se zahtevi razvoda od strane muškaraca odbijaju kao „malograđanski”).

U svakom slučaju, ako ta samoubistva svedoče o izvesnoj krizi, onda je to svakako jedna kriza prelaza (su-

² *Zenmin žibao*, 27. decembra 1951, naveo Meijer, str. 109.

³ Prema *Zenmin žibao*, 25. februara 1953, naveo Meijer, str. 105.

više brutalnog?) sa feudalne na „drukčiju” porodicu, ali ni po čemu neka kriza samog principa porodice. Tu se suočavamo s fundamentalnom razlikom između porodičnog sistema i statusa žena na Zapadu, s jedne strane, i porodičnog ustrojstva i statusa žena u Kini, s druge strane. Kod nas, razvod, kontracepcija, „seksualna sloboda”, svedoče o propadanju porodice: neodrživa kao institucija, ona se završava iskustvom kroz koje svaki subjekat, sam, ostvaruje svoje želje na poprištu diskursa i moći. U Kini, porodica ne prolazi kroz krizu da bi nestala u nekoj širokoj, simboličnoj ili ekonomskoj, skupini. U onoj meri u kojoj naša psihološka „porodica” nije u Kini nikad postojala, kao što smo videli, ali je u Kini porodica uvek bila simboličan i proizvodni ugovor, ona ne ulazi u krizu: nju naprosto zamenjuje jedan drugi ugovor — jedna druga simbolična i proizvodna zajednica, viša od klana; i samim tim *jia* delimično gubi svoj rezon postojanja, koji je od nje činio stub konfučijanizma, zamenu „Crkve” u Kini. Ali, šta se događa s „drugim” aspektom porodičnog života: onim koji se tiče „veštine u spavaćoj sobi”, taoističkih „seksualnih priručnika” koje smo ranije pomenuli? Držati ih u senci nove političke etike savremene porodice, ne dirati u njih — je li to neko prosto odlaganje, po logici da se „ne može sve urediti odjednom”? Ili je to odvajanje (seksualnog na jednu, političko-etičkog na drugu stranu), jedna crta civilizacije, jedno specifično regulisanje društvene zabrane, sublimacije i uživanja, regulisanje koje možda nije lošije, već možda i uspeliše od nekih drugih? Ili je to jedno još preostalo nasleđe konfučijanizma, mada *sadržaj* novog morala nije isti? Ali, ako se konfučijanska *struktura* još održava pod novim *sadržajem*, dokle će moći da ide borba protiv Konfučija? Jedno je izvesno: *Zakon o braku* i, kao što ćemo videti, njegova docnija tumačenja, ne ugrožavaju *princip* porodice, nego ga zadržavaju kao ćeliju biološke reprodukcije (rezervoar rase) i, implicitno, kao mesto erotizma, pod uslovom da se o njemu ne govori; kao posrednika, dakle, između želja, s jedne strane, i organizacija političke i ekonomske vlasti, s druge strane, u kojima i kroz koje porodica nestaje kao instanca. Nestaje, ali ne pre no što je obuhvatila, podigla, uobličila, vaspitala sve pokretačke i simbolične sposobnosti građana. Kao učiteljica za to vaspitanje od iskonskih vremena, kineska žena sad postaje takođe odgovorna u ekonomskim i političkim zajednicama. To je jedno preimućstvo bez presedana u istoriji.

*
* *

Teškoće u primenjivanju *Zakona*, kao verovatno i orijentacija režima ka povećanju proizvodnje, spadaju po svoj prilici među uzroke koji izazivaju već od 1953. godine izvesnu promenu stava prema porodici. Jedna opšta direktiva, koju je 1. januara 1953. potpisao Ču Enlaj, stavlja bitni naglasak na „bračnu sreću” i ne govori više o teškoćama prouzrokovanim feudalnim nasleđem. Posle te direktive usledio je masovni pokret odražen u štampi: bračni parovi otkrivaju tajne svoje porodične harmonije. Akcent je u isti mah usmeravan više protiv *buržoaskog* morala nego protiv *feudalnog* duha; „buržoaskim” se smatra navala na razvod, stvaranje malih buržoaskih parova u seoskoj sredini, na primer, sa ciljem sticanja svojine, nedostatak ljubavi u izboru partnera, koji se zamenjuje ekonomskim interesima (vezanim za uglednu profesiju, važnu službu), nepoštovanje roditelja, preljuba, konkubinat itd. Pri čitanju tih članaka nameće se utisak da socijalistički etički projekt mogu lako da one moguće dve struje: s jedne strane, teško savladiva seksualnost, koja se opire *Zakonu*; s druge strane, tendencija ka profitu i sticanju privatnih dobara, koja se služi novim zakonskim odredbama u kojima kolektivizacija ipak ostavlja izvestan prostor za privatnu inicijativu. Suočena s tim dvema opasnostima, eksperimentisanje „slobodom” kiangsijskog tipa sada je još samo uspomena, nova stvarnost se oslanja na nad-ja, a ne na „seksualnu komponentu” revolucije.

Kampanja protiv buržoaskog načina mišljenja ponavlja se 1956—1957, na savremeniji način od one iz 1953. Sada se žene odvrćaju od koketerije, a preporučuju im se intelektualne vrednosti. Taj napor kao da treba ženski deo stanovništva da otrgne iz domena zavođenja i reprodukcije, za koji se on isuviše rado vezuje, da bi više učestvovao u socijalističkom radu, i čak u upravljanju. Da li su žene pružile otpor tom pozivu da izađu iz kuća kako bi se uključile u društveni život koji je iznad porodice? Članci ih u svakom slučaju podstiču da uče i da se politiziraju, ali više u njima nema one tendencije iz dokumenata pre oslobođenja, koji su kri tikovali isuviše stereotipnu propagandu, neprilagođenu željama i potrebama ženske publike.

Težnja za komunističkim moralom, protiv tajne poligamije, preljube i proksenetizma, postaje ne samo naglašenija, već dobija i stroge oblike. Naročito se optužuju oni koji se služe svojim društvenim i političkim položa-

jem da bi zaveli običaje suprotne etici proklamovanoj *Zakonom o braku*. Znači li to da su se rukovodioci koristili svojim položajima ponašajući se kao feudalni gospodari, vlasnici imanja i žena? Zapadnjaci su 1. marta 1956. fotografisali jedan javni oglas kojim se objavljuje da je Narodni sud jednog mesta na Jugu, osudio na smrt nekog učitelja zato što je silovao nekoliko svojih učenica, i da je ta presuda izvršena.

*
* *

Prvi popisi stanovništva Narodne Republike Kine, koji su otkrili da će ona lako dostići broj od šest stotina miliona (1958), izazvali su najpre oduševljenje rukovodstva, jer je ono verovalo u ulogu ljudskih snaga u ostvarivanju nove privrede i u pobedi novih ideja. Problem ekonomskih resursa potrebnih za opstanak tog stanovništva pojavio se međutim veoma brzo: već 1956. pokrenuta je kampanja za ograničenje broja porođaja, „kako bi se smanjila potrošnja neproduktivnih lica tokom sadašnjeg perioda izgradnje socijalizma”. Preduzimate su mere sterilizacije muškog i ženskog stanovništva, kao i propagiranja pobačaja (u prošlosti često vršenih primitivnim sredstvima, uporedo sa čedomorstvom u siromašnim slojevima) i kontracepcije. Planiranje porodice trebalo je da okonča vreme kada su se svugde videle „samo trudne žene, a nije se čuo dečji smeh”. Ovo je, kao što se moglo očekivati, izazvalo žestoke otpore ne samo kod muškaraca, koji nisu želeli da budu sterilizovani, već i kod mnogih žena koje su još smatrale da je njihova najveća vrednost sadržana u njihovom potomstvu i koje su teško prihvatale bilo kakvo tuđe mešanje u stvari seksa. Veća starost preporučivana za sklapanje braka (sada 28 godina za mladiće, 25 godina za devojke), mada nije bila zakonska mera, postala je ideološki zahtev i činjenično stanje, koje je takođe išlo u prilog opadanju nataliteta. Tim merama treba dodati davanje prednosti maloj porodici, sa dvoje dece u najboljem slučaju: svi viši ili srednji kadrovi, čak i na selu, koje smo u Kini sreli imali su porodice sa najviše dvoje ili troje dece. Situacija je još uvek veoma različita u običnoj seoskoj sredini, uprkos neospornim uspesima u planiranju porodice tokom ovih poslednjih godina. Tako nam je He Lixian, potprednica narodne komune *Bronzani bunar* kraj Nankinga, priznala da se jedini ozbiljni ideološki problemi sela odnose na trajanje predrasuda koje se, za nju, sastoje u želji za muškim poro-

dom i u raznim gozbama, priređivanim da bi se ta želja ostvarila ili da bi se proslavilo rođenje muškog deteta.

Čak i u ovom trenutku se u svim proizvodnim jedinicama u Kini (u komunama, fabrikama, ali i u naseljima) organizuju posebni kursevi za propagiranje „planiranja porodice” i upotrebe raznih načina kontracepcije, od raznih pilula do mehaničkih sredstava. Svi se ti proizvodi besplatno dele radnicima i radnicama u ambulancama proizvodnih jedinica, a one retke osobe koje ne rade mogu ih kupiti, na recept, po vrlo niskoj ceni, u svim apotekama. Velika pekiška apoteka preko puta centralne robne kuće u izlogu vidno propagira putem crteža i dijagrama nužnost kontracepcije i razna sredstva za nju. Nasuprot nekim zvaničnim tvrdnjama, izgleda da se kontraceptivna sredstva dele ili prodaju, naročito u toj apoteci, oženjenim i neoženjenim, odnosno udatim i neudatim kupcima. Isto tako, slobodan i besplatan pobačaj nije samo mera za udate žene: njemu normalno pribegavaju i mlade devojke, mada sadašnji socijalistički moral ipak nastoji da te slučajeve svede na što manju meru.

Ova politika smanjivanja, ili bar održavanja demografskog priraštaja na stabilnom nivou (2% za poslednjih nekoliko godina), koja se ne postavlja na internacionalnom planu iz razumljivih razloga, ali se zato ipak primenjuje u zemlji, jasno izražava da se jedna od bitnih funkcija porodice u ovom trenutku sastoji u tome da dozvoli vlastima vršenje kontrole porasta stanovništva. U tom slučaju naglasak se ponovo stavlja na vaspitnu ulogu porodice, o kojoj je bilo reči, ali u isti mah i na ljudske odnose koje ona treba da štiti ili da podstiče, više nego na njenu ulogu da po svaku cenu obezbedi reprodukciju. Ove poslednje se čak supružnici mogu odreći, kao što to ilustruje jedan zanimljiv slučaj razvoda: jednom čoveku, čijoj su ženi operacijom uklonjeni genitalni organi, odbijen je zahtev da se od nje razvede, u ime VIII čl. Zakona o braku: „Suprug i njegova žena su vezani ljubavlju...”, koji stvarno proglašava obavezu supružnika da podižu svoju decu, ali ne i da ih stvaraju (usvajanje je dozvoljeno). Ljubav ima, dakle, prvenstvo nad reprodukcijom, ali se iznad ljubavi postavlja najviša sublimacija: nastojanje da se izgradi novo društvo. Deng Yingchao, žena ministra predsednika i centralna ličnost u Savezu kineskih žena piše povodom Zakona o braku: „Muškarci i žene moraju biti podsticani da održavaju društvene veze, a oba pola da se slobodno zaljubljuju jedni u druge. (...) Neophodno je ubediti

(mnoge naše rukovodioce) da se ljubav i brak tiču isključivo privatnih interesa pojedinaca i da niko nema prava da se u to meša. (...) Skladan procvat ljubavi i braka... je bitni uslov zadovoljavajućeg društvenog života. Mi, međutim, odbijamo da smatramo ljubav suverenom, isto kao što odbijamo da je smatramo običnom zabavom. Protivimo se osim toga svim onim veštačkim sredstvima koja ne mogu da obezbede trajnost ljubavi, kao što su to društveni položaj, novac, fizički izgled itd.”

Ali ljubav o kojoj je reč, bar ona o kojoj su nam govorili, nije ni neka psihološka veza, ni seksualna želja — ona je priznanje moralnih, političkih ili profesionalnih kvaliteta svog partnera, saradnja na zajedničkim ili uporednim zadacima. Ljubav je, izgleda, mogućnost da se pronađe drugi u jednom univerzalnom sistemu, priznatom od celog društva, u kome više ne treba da postoje „ja” i „ti”, budući da se „mi” slažemo. Današnji Kinezi manje govore o „ljubavi” (*aiking*), a više o „razumevanju” (*liaojie*).

*
*
*

S velikim skokom napred (1958) prestale su diskusije o porodici a započelo je oduševljavanje zajedničkim životom u okviru radne zajednice koja je zamenjuje.

Narodna komuna se smatra „osnovnom društvenom zajednicom”, „mikrokozmom komunističke komune”, jer je formirana spajanjem „industrije, poljoprivrede, nastave i armije”. Čini se da se porodica utapa u taj mikrokosmos, utoliko više što veliki skok napred zahteva oslobađanje novih radnih snaga i što je pod tim izgovorom lansirana kampanja da se „žene oslobode svojih domaćih poslova”. Taj, u stvari, feministički zahtev pretvorio se sad u „neophodnu nužnost cele socijalističke proizvodnje”, pa je prema tome, „u isto vreme i zahtev muških članova” zajednice⁴. Tu je, dakle, manje reč o oslobađanju žena kakvo su želele kineske sufražetkinje ili kakvo je čak sugerisao sovjet Kiangsia, a više o oslobađanju ženske radne snage: „Oslobođene sitnih domaćih poslova, (one) tako mogu da unaprede proizvodnju, da na pozitivniji način izvrše „militarizaciju” i ojačaju duh discipline” (*naved. tekst*).

⁴ Upor. članak Huang Fenga: „Kratka razmatranja o grandioznom istorijskom značenju narodnih komuna”, u *Lhezue Yanjiu* 5, 1958, preveo Stuart Schram, *La „Revolution permanente” en Chine*, izd. Mouton, 1963.

Mada su ekscesi te vrste docnije ispravljani izjavom samog Mao Cedunga o potrebi očuvanja prodice, kao što sam se prilikom svog putovanja uverila, tema o oslobađanju žena se ipak uglavnom shvata kao oslobađanje ženske radne snage: antikonfučijanska tema o promeni u porodičnoj hijerarhiji (otac/sin, muž/žena itd.) zasad je tek načeta i teško će se produbiti bez izvesnog psihološkog i seksualnog pristupa.

Tokom velikog skoka napred osetila se, dakle, jedna antiporodična tendencija, ali vrlo različita od one iz vremena Kiangsia: budući da je potrebna ženska radna snaga, a moguće je osnivati jaslice, domove za starce i restorane društvene ishrane, čemu je potrebna porodica? List kineske omladine *Zhonguo Kingnian* 27. decembra 1958. ponovo iznosi taj argument i na njega odgovara: „Narodne komune neće isključiti porodični sistem. One su odlučile da ukinu patrijarhalni sistem nasleđen iz prošlosti, da bi na njegovom mestu izgradile složnu demokratsku porodicu.”

Mao je, izgleda, bio inspirator i ovog umirujućeg odgovora; po njemu, Amerikanci, naročito Dulles, optužuju narodne komune da žele ukinuti porodice, ali „treba znati da je patrijarhalni sistem odavno prestao da postoji u kapitalističkom društvu i da je to jedan od znakova kapitalističkog progresa. Mi smo, međutim, učinili korak više zasnivanjem demokratske i složne porodice, koja je uglavnom retka u kapitalističkom društvu. Samo u budućnosti, tamo gde je vođena socijalistička revolucija i gde je ukinut kapitalistički sistem izrabljivanja čoveka po čoveku biće moguće ostvariti na univerzalan način slične porodice.”

Priznajući da su jaslice, restorani za društvenu ishranu itd. takođe izumi kapitalizma, Mao podvlači da njihova uloga u socijalizmu (još?) nije da zamene porodicu nego „da olakšaju izgradnju socijalizma i oslobađanje ljudske ličnosti”.⁵

Mi uzimamo slobodu da ovu izjavu protumačimo na sledeći način: zapadna patrijarhalna porodica ima neosporno preimućstvo u odnosu na kineski patrijarhat. Zatim, nova kineska porodica, „demokratska i složna”, koristi savremene domaće aparate zapadne kapitalističke porodice, koji predstavljaju objektivni napredak. I najzad, ako je u modernoj Kini učinjen pokušaj „jednog koraka dalje” u odnosu na Zapad, on će biti od koristi jedino u budućnosti ako se socijalistička revolucija ostva-

⁵ Prema tekstu *Rezolucije o problemima u vezi s Narodnim komunama*, *Zenmin žibao*, 10. decembar 1958.

ri; dotle, sve nove ustanove (jaslice, restorani itd.) imaju cilj da oslobode ličnost i da je integrišu u radove nadporodičnog značaja za zajednicu, ali ni po čemu ne ugrožavaju porodični princip. Sve to karakteriše oprez, povlačenje u odnosu na utopističko eksperimentisanje tridesetih godina, sve je to „minimalni program” skromnog realizma: tako nam izgleda linija čija je lokalna primena, međutim, ponegda bila pogrešno tumačena, bilo suviše kolektivistički, bilo suviše u prilog porodici.

Tema porodice ponovo se pojavljuje 1962, posle jednog plenuma Centralnog komiteta, koji lansira nov „Pokret za socijalističko vaspitanje”. To je protivudar velikom skoku napred i njegovim tendencijama da sahrane porodicu pod komunama; on daje prednost porodičnim odnosima, vodeći bitku na dva plana: s jedne strane, budući da država i komuna ne mogu na sebe da preuzmu obavljanje tako značajnih zadataka kao što je staranje o deci i starcima, porodici je dosuđeno da još postoji kako bi zadovoljila tu ekonomsku potrebu; s druge strane, treba u isti mah paziti da porodica ne postane „familijalizam”; važno je, dakle, obnoviti klasnu borbu u porodici — diskutovati o protivrečnostima između roditelja i dece, feudalnom i buržoaskom uticaju itd.

Jedna zanimljiva anketa Ai-li S. China o beletristici u Kini u periodu 1962—1966. na osnovu 232 pripovetke objavljene u književnoj reviji *Zenmin Wenxue*⁶ ukazuje na dilemu koju u to vreme predstavljala potreba jačanja porodice iz ekonomskih razloga i tendencija borbe protiv porodičnog nepotizma iz ideoloških razloga. Od svih objavljenih novela, 64 se bave problemima odnosa između roditelja i dece, 28 odnosima između muža i žene, a 77 obrađuju odnose devojaka i mladića. Glavna osovina kroz koju je data ideološka problematika (ekonomija, politika, etika, kao predmeti diskusije u nacionalnim razmerama) je osovina otac—sin: prvi put otkako je Kina počela da se modernizuje, otac se pojavljuje kao pozitivan i autoritaran lik (*yan fu*) koji treba poštovati. U 10 pripovetki otac ovaploćuje pravilnu liniju i služi sinovima kao primer. Čudan element, koji ćemo ponovo naći proširen u sadašnjem periodu, tokom našeg putovanja: ako otac i sin slede neku ideologiju koja se smatra buržoaskom ili reakcionarnom, dobar put zastupa sinovljeva devojka. U 11 pripovetki stvar revolu-

⁶ Upor. Ai-li S. Chin, „Family Relations in Modern Chinese Fiction”, u M. Freedman (izd.), *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford Univ. Press, California, 1970.

cije ne predstavlja sama druga generacija, već drugi pol i druga porodica (jedna „strana” mlada žena). U odnosima između majke i sina, majka predstavlja zdrav razum, ali je on pre svega društven, jer je majka proizvođač koji stavlja društvene interese iznad porodičnih; ipak, ona u porodici zapoveda, daje svoje mišljenje pri izboru snahe, pa se čak i buni kad sin sa svojom ženom želi da napusti očinski (majčinski?) dom. Odjeci stare konfučijanske porodice, obojeni „matrijarhalnim” nasleđem, nalaze se i u odnosima između oca i kćeri. Najzad, najnapetiji je odnos između majke i kćeri: on se pojavljuje kao dodatan odnos uz zvanično diskutovanu ideološku problematiku (ekonomske, političke kampanje itd.), jer su u pitanju protivrečnosti između starih etičkih vrednosti i emancipacije žena — protivrečnosti o kojoj se javno retko ozbiljnije diskutuje. Kćerka odbacuje majčine predrasude i svako njeno mešanje u izbor, zeta, na primer. (Da li uz te probleme idu snažna i arhaična suparništva među ženama, koja kod nas, na Zapadu, stvaraju naše Elektre, što ubistvom prisvajaju majku radi očeve slave? O tome kineska literatura ništa izričito ne kaže). Dileme vezane za emancipaciju mladih žena pojavljuju se i u njihovim odnosima s mladićima. Društveno nezavisne, seksualno, intelektualno i politički obrazovanije od muškaraca iste generacije, mlade devojke moraju u isti mah da vode računa o moralu koji vlada u porodici, još sastavljenoj od tri generacije i još odbojnoj prema znacima emancipacije. Stidljivost, dugo čekanje pre braka, „razumevanje” (*liaojie*) više nego ljubav, ali i isključivost u afektivnim odnosima (nema prijateljstva između „mog” čoveka i neke „druge”), obeležavaju psihologiju mlade devojke koju nudi književnost tog razdoblja.

* * *

Teže je sagledati, a još teže rezimirati ulogu porodice za vreme kulturne revolucije, posle 1966. Tekstovi o tome ništa izričito ne govore, a shematski se može reći da sve ono što je pre potpadalo pod *zakonodavstvo*, bilo socijalističko ili kinesko, to jest, u najmanju ruku, koncizno određeno, sada postaje problem *komunističkog morala*: postaje, dakle, stalna protivrečnost, predmet diskusije i ideološkog izbora diktiranog političkom konjunktrom. Izgleda verovatno da su porodične veze bile oslabljene bar iz dva razloga: s jedne strane, zbog odlaska pripadnika „crvene garde” od kuće i velikog

lutanja mladih širom zemlje, njihovog zajedničkog života, praćenog rušenjem seksualnih tabua, izvesne slobode ponašanja koja se krila pod prividnom političkom strogošću; s druge strane, kritika revizionizma dovodi do često žučnih diskusija u porodicama, pri čemu su roditelji uglavnom pristalice očuvanja tekovina i opreznosti tipa Liu Šaočija, dok mladi, rešeni da brzo savladaju etape, koriste taj zamah da bi potkopali roditeljski autoritet, kao što mi je pričala stara radnica Chang Qingmei iz Šangaja.

* * *

Za vreme otpora protiv Japana Mao je zapisao da komunisti neće nikad pobediti protivnika ako ne budu imali podršku žena. Razne docnije faze socijalističke revolucije svedoče u tom smislu: nema nijednog datog konkretnog ostvarenja ako se ne vodi računa o „revolucionarnom potencijalu” ili o „radnoj snazi” žena, ili, šta više, ako se ženama ne povere rukovodeća mesta”. Neprekidno afirmisana, spektakularno ostvarivana na raznim stepenima društvenog i političkog života — u poljoprivredi, u industriji, nauci, obrazovanju, medicini, među partijskim kadrovima — promocija žena još nije zadovoljavajuća. Uvodnik *Ženmin žibao* od 8. marta 1974, pod naslovom „Žene treba da pređu na delo” podseća da „treba koliko je god moguće formirati ženske kadrove, da bi žene bile dostojno predstavljene u upravnim telima na raznim nivoima i igrale efektivnu ulogu”. „Moramo voditi odlučnu bitku da žene ne budu žrtve diskriminacije, isključene iz izvesnih oblasti, pa čak i zlostavljane.”

Da preostaje još mnogo da se učini kako bi direktive da se ženama poveravaju odgovorne dužnosti postale stvarnost, u to smo se takođe uverili na izvesnim mestima, uprkos nesumnjivim uspesima u toj oblasti. Tako su u tekstilnoj fabrici br. 4 severozapadne Kine, u Ksianu, od 6380 radnika 58% žene. Ali samo 39,7% rukovodećih kadrova su žene, samo je 30% žena među tehničarima, a nema nijedne žene inženjera. Na pekinškom univerzitetu, na kome sada ima 3000 studenata zbog reforme nastave koja je u toku (prema 2500 profesora), plus 5000 radnika, seljaka i vojnika regrutovanih 1974. koji uporedo rade i studiraju, samo je trećina žena. Ženski kadrovi koje sam srela su uglavnom potpredsednice administrativnih saveta ili odgovorne za sindikate (izuzev u jednoj osnovnoj školi sa ženskom

upravom, i u fabrici „Istok je crven” u Ksianu, u čijem je revolucionarnom Komitetu jedna žena potpredsednik). To su dužnosti „relativno sporednog značaja u odnosu na predsednike revolucionarnih komiteta ili direktore. U fabrici „Istok je crven”, u Ksianu na 50 članova Revolucionarnog komiteta, od kojih su 17 stalni, 2 su žene stalni članovi, a 3 su obični članovi, plus potpredsednica. To je lep napredak, ali ostaje nedovoljan u poređenju s brojem ženske radne snage u fabrici (27,4% od ukupno 23000 radnika). Međutim, ta situacija, koju sadašnja kampanja nastoji da popravi, već podrazumeva ogroman napredak ne samo za Kinu, nego bez sumnje i u poređenju s postotkom žena na odgovornim društvenim ili političkim dužnostima u zapadnom svetu. Od 170 članova Centralnog komiteta Kineske komunističke partije, izabranih na IX kongresu, 1969, 23 su žene — radnice, seljanke, predstavnice nacionalnih manjina, partijski kadrovi, predsednice ili potpredsednice revolucionarnih komiteta, jedna „crvena” intelektualka iz Pekinga i, razume se, „veterani” o kojima smo već govorili, Kai Čang i Deng Jingčao. Samo je jedna žena član Političkog biroa Centralnog komiteta KP Kine: Đijang Čing, treća žena predsednika Maoa.

Nismo više u epohi posle oslobođenja, kada je trebalo dati vlastito ime „domaćici porodice tog i tog” ili „majci tog i tog”. Sada ceo svet citira Maovu rečenicu: „Vremena su se izmenila, muškarac i žena su jednaki. Ono što može da izvrši muškarac, može i žena.” I tačno je to o čemu on govori. Kineski socijalizam je dao izvestan ideal ženskom „Ja”, tako da se možemo upitati nije li ideal socijalističkog Ja stvoren za žene. Povest o „gvozdenim devojkama” je u tom pogledu spektakularna. Godine 1960. jedan radnik naftonosnih polja u Tašingu izbušio je prvi bunar po cenu ogromnih napora, pa je nazvan „Gvozdenim čovekom”. Godine 1963. prirodne nepogode napravile su pustoš u Tačajju, koji se nalazi u centralnom masivu planina Taihang. Tada su 23 mlade devojke, od 14 do 18 godina, sve učenice srednje škole, formirale jednu udarnu ekipu, pod vođstvom Zhao Sulan, kćerke siromašnih seljaka, i pod veoma teškim uslovima uspravile jedan po jedan od nasada na desetinama hektara polja. Nazvane su „gvozdenim devojkama” iz Tačajja. Njihova grupa još uvek postoji i njihov primer se širi: oblast Ksijanga broji 457 ekipa sa 5200 „gvozdenih devojaka”. I „gvozdeni čovek” je našao sledbenike među mladim naftašima: godine 1970, u jeku kulturne revolucije i posle

jednog marša u Peking u kome ih je pozdravio Mao, dvadesetogodišnje devojke formiraju prvu naftašku ekipu Tašinga.

„Mi se moramo ugledati na „gvozdenog čoveka”, moramo se poneti s teškoćama i osposobiti izvore pre roka”, izjavljuje ekipa koja podnosi veoma velike fizičke napore. Na isti ideal fizičke izdržljivosti nailazimo u mnogim ženskim ekipama, koje često nose ime „8 mart”, a koje se staraju o održavanju linija visokog napona u delti Biserne reke, na jugu Kine; ili na prvom ribarskom brodu kojim zapoveda mlada devojka, a i posada mu je devojačka, na ostrvu Čangce, u Liaoningu, na severoistoku, itd.

U kineskoj Narodnoj armiji nema žena. One u njoj učestvuju samo kao medicinsko, administrativno osoblje ili tehničko, za veze. Nasuprot tome, narodna milicija angažuje žene, naročito mnogo mladih devojaka. Međutim, tokom našeg putovanja nismo videli ni jednu jedinu naoružanu ženu u gradovima ili selima, a, uostalom, i vrlo malo vojnih lica uopšte.

Uz fizičku izdržljivost, zahteva se i intelektualni napor: domaćice montiraju elektronske aparate; mlade seljanke postaju „bosonogi lekari”; studenti vrše biološka i hemijska istraživanja; a sve žene posvećuju po jedan čas dva puta nedeljno proučavanju klasika marksizma, budući da je prošlo vreme „crvene knjžice” i da se od cele zemlje očekuje da nauči marksističku teoriju iz samih izvora. Niko ne može da ostane ravnodušan kad vidi te žene i devojke koje do juče nisu umele ni da čitaju ni da pišu, a koje danas čitaju *Kritiku gotskog programa*, *Komunistički manifest*, *Državu i revoluciju*, pa čak i *Materijalizam i empiriokriticizam* u integralnom tekstu. Mi, okoreli zapadnjaci, isuviše brzo poželimo da one o tome kažu nešto originalno. To je preterano iščekivanje: problem još nije u tome.

Problem je u tome da se ženskom delu stanovništva omogućiti prilaz proizvodnim i političkim odnosima, dajući ženama jedan ideal koji može da posluži kao zajednička mera u kojoj će svi, i muškarci i žene, da se osete korisnim, potrebnim: „ozakonjenim”. Da je to „ozakonjenje” potrebno ne samo radi izgradnje socijalizma, već, pre svega, da bi se žensko telo izvuklo iz ovog polimorfnog uživanja, na koje se, obično, rado ograničava, da i ne govorimo o agresivnom nasilju ili o psihozi koja mu pretila — to mi ovde, na Zapadu, isuviše dobro znamo. Da to „ozakonjenje” dobija jedan oblik poslušnosti očinskom autoritetu potpuno je logično

u jednom društvu koje je već vekovima patrijarhalno. A to, na kraju krajeva, ne sprečava ni podizanje jednog modernog matrijarhalnog autoriteta, jedne „ženske vlasti“, o kojoj se u najmanju ruku može reći da nije izvesno po čemu bi bila bolja od vlasti očeva. Tako, kada čitam da se jedna „gvozdena devojka“ koja je upravljala brodom, uplašila, izgubivši kontrolu nad krmom, i da joj je pomogao stari Če, pa će ona ubuduće „ponizno da se smatra đakom iskusnih ribara“, ja pomišljam da će ta jednostavna priča, ako nauči mlade Kineskinje da ništa nije sve i da „ženska vlast“ (kao ni muška) ne postoji, najzad biti prvi korak na njihovom dugom maršu do sebe samih.

Mao kao da na sličan način poziva na oprez kada kaže:

„Nikada se nisam slagao s onima koji dopuštaju da im žena vodi poslove. U birou Lin Piao zapovedala je njegova žena, Ye Qun. Kada su četvorica (iz grupe) htela nešto da pitaju Lin Piao, trebalo se obratiti prvom njoj“.

Veliki deo kampanje protiv Lin Piao usmeren je upravo protiv njegovog familijalizma i povlačenja pred suprugom: je li to klasično nepoverenje prema ženama ili distanciranje prema iskušenju koje vlast predstavlja za žene?

Mi koji smo traumatizovani vekovima „falusne moći“, teško sada možemo tom „principu“ da damo njegovo mesto proste, apstraktne i potrebne strukturirajuće granice. Ili ćemo (na desnici) uzdizati njenu neosporivu, principijelnu, apsolutnu vrednost, ili ćemo je (na levcici) poricati s anarhističkim besom, ili s naivnošću humanističkog spontaneizma. Neki psihoanalitičari pokušavaju da dokažu kako je ta instanca moći (očinske, falusne, simbolične) unutarne i nužno ograničenje društvene životinje i da se ona, s obzirom da paranoja za njom teži i da biva njom obuhvaćena, na kraju podvrgava uslovima opstanka društva: ona se s njim uporedo širi. Međutim, čim im se napomene da je ta „strukturnalna instanca moći“ u stvari politika, psihoanalitičari se uplašeno povlače i počinju da razgovaraju o osveštanom (jer je vlast više obavijena svetošću?). Ali, kako se ne-lagodno osećamo slušajući takve stvari!

U Kini, ta društvena mahinacija može izgledati više razotkrivena nego drugde. Moćno matrilinarno nasleđe i konfučijanstvo koje je njime prožeto u tom igranju

¹ Mao Tse-tung *Unrehearsed*, govori i pisma: 1956—1971. Izd. Stuart Schram, Pelican Books, 1974, str. 298.

određenu ulogu. Te mase koje uživaju u ponavljanju nečeg što se nama čini „stereotipima“; do juče one nisu znale ni da govore, ni da pišu, a danas ih „stereotip“ uključuje u jednu ogromnu zajednicu, u kojoj se oslobađaju svojih majki i očeva, ne gubeći se pri tom u idejnoj apstrakciji reči, budući da je „stereotip“ sačinjen od pokreta, tonova, „crteža“, tela... Te žene koje nose slikarske četke, mašinske puške i čekiće, odevene kao muškarci, žene koje sve više zapovedaju muškarcima, ali su okružene jednom ljupkom zajednicom dece, debeljuškaste, bezbrižne... Vlast je politika, i obratno: oni to znaju i sve njihove očigledne težnje usmerene su ka tome i s tim se identifikuju. Žene bolje nego ma ko drugi. Međutim, bar dosad, „vlast“ ne izgleda *ustanovljena*, birokratska i neprikosnovena: niz kulturnih revolucija je ponovo lansira, uznemiruje, napada. Žene koje teže za vlašću su najaktivnije u njenom svrgavanju: uvek na obema stranama strategije „jedan udar *yin* — jedan udar *yang*“, koja organizuje logiku vlasti u Narodnoj Kini. Dokle će trajati to smenjivanje? Doprinosom kog stratega? Dokle će ideologija moći da ruši vlast na licu mesta, ne otkrivajući glasno želje koje muče „drugom pozornicu“, tamo gde se kroz porodicu i „spavaću sobu“ rasipaju te energije, tako brzo socijalizovane u tonovima, pokretima, pismu, a ipak tako agresivne kad buknu kampanje, optužbe, borbe? Ili ćemo jednog dana videti prestanak tog kretanja, prisustvovati jednom „okoštavanju“ Vlasti, u kojoj „položaj žene“ više neće biti zavidniji budu li žene na čelu, nego kad bi bile potlačene? — Eto još nekoliko pitanja s naše strane — upućenih budućnosti — dok razmišljamo u tišini seoske plaže.

Bar zasad, i uprkos veličanstvenim pozama u stilu Stanislavskog koje žene zauzimaju na plakatama ili na pozornicama, meni se ne čini da postoji tendencija zavodenja vlasti uz pomoć žena, koje bi, od nekadanjih robinja, postajale nove voditeljke jednog novog poretka. Uostalom, pozorište, film ili opera, koji nude herojski ideal u liku neke heroine — nijedna od predstava koje smo videli nije imala heroja — prikazuju žene kao katalizatore dramatičnih situacija, kao otkrivače istina koje društvo od sebe krije, ali nikad kao čudesne faktore nekog uspeha. One započinju, ulažu napore, trpe, ne znaju, uče, promašuju, dok ne intervenišu neki predstavnik Partije: to je veštačka pojava koja završava predstavu, razume se, srećnim raspletom koji daje za pravo smeloj heroini, ali to ipak ostaje nešto izveštačeno (bar u našim očima). Je li to konačno potčinjavanje očinskom politič-

kom „idealnom Ja”, „moći”? Ili je to održavanje tom političkom instancom jednog efemernog ograničenja, nasuprot većitom nezadovoljstvu, onome „nije dovoljno”, onom „ne to”, ženske želje: štiti, zid koji zaustavlja anarhiju, „protivstruju”?

Predstave na svim pozornicama prikazuju taj heroizam pomešan sa slabošću, dirljiv, i samim tim dopadljiviji od moći koja dolazi da mu pomogne u njegovom ostvarivanju.

„Sedokosa devojka” u izvođenju ksianskog baleta: mlada seljanka koju progoni lokalni feudalac, a muči i njegoa konfučijanska majka, beži u planinu. Kose osedele od boli i samoće, bulazneći od straha i patnje, ona na kraju nailazi na prijatelje-revolucionare koji pobeđuju feodalce. Pravi heroj revolucije je ta izmučena heroína: borci pod oružjem, koji za nju (i za narod) osvajaju vlast, izgledaju kao vešti ali apstraktni stručnjaci, izvršioци jednog bezličnog podviga, u kome je ona privlačno središte, ali ne i vođa.

„Planina azaleja” opera u stilu „qing chang”, čisto lokalnog melosa, u Ksianu. Napregnuti glasovi, koji se prekidaju u grlima muških pevača, mešaju guturalni sjaj s promuklom žalopojkom, razbijenom u naporu glasnog izražavanja nasilja. Teško je zamisliti nešto više „yang”, uz to praćeno naglim pokretima: naglo dizanje nogu, udarci, krute piruete. Tim muškim svetom gospodari jedna slaba žena koju on prihvata samo zato što ju je poslala KP. Ona organizuje njihovo nezadovoljstvo, usmerava njihov anarhizam ka određenim ciljevima, masovnim i ostvarivim; ona čak štiti „zle duhove” — „razbojnice” — koje su muškarci, žrtve oficijelnog morala, spremni da odbace, kao nesvesni saučesnici onog istog zakona koji ih sve porobljava. I mada je seljački vođa muškarac — duša i mozak bitke, kako u borbi tako i u zatvoru, inicijator realizma, lukavstva — veza koja od boraca čini grupu prijatelja, jeste jedna žena.

„Trgovina koja ide prema suncu”, u operi Sedam zrakova, u Liojangu. Nalazimo se u današnjem dobu i u heterogenom stilu Pekinške opere, u kome se mešaju krute poze stare opere s konkubinama umiljatih pokreta, balet Boljšoj-teatra, egzaltirani pogledi koji slede naglo pruženu ruku, posle okreta u kukovima, prema beskraj. Ničeg zajedničkog sa divnim i veoma rado gledanim „qing changom” „Planine azaleja”. Sadržaj: mlada devojka se buni protiv svog oca, direktora jedne trgovine u gradu, koji želi da od nje stvori studentkinju. Sledeći ideje sekretara KP, ona odlučuje da bude prodavačica

koja putuje s robom u sela i planine, približavajući tako proizvode potrošačima. „Rđavi elementi” se tome protive, ali njena odlučnost pobeđuje. Međutim, devojka je rasejana, nedovoljno vešta, nedovoljno jaka — jednom reči, žensko — pa je savladaju banditi: prevrnu joj kola. Heroína je kompromitovana. Oklevetana je anonimnim pismima. Otac je optužuje zbog neodgovornosti, a onaj koji je bio smatran njenim prijateljem, napušta je. Ali, to je zapravo samo drug zaveden konformizmom, koga ona na kraju pridobija za svoj cilj: radije služiti masama, nego ostati u gradu... I opet se heroína opravdava i, zapravo, postaje heroína samo zahvaljujući sekretaru KP koji otkriva prave intrigante.

„Planina zelenog bora” je film snimljen 1974 (filmski kolektiv Severa) koji prikazuje epohu Liu Šaočija, sada tumačenu kao pokušaj restauracije kapitalizma vraćanjem „individualnoj okučnici”, „slobodnom tržištu” itd. Jedan bogati seljak, prikriven, uzurpirao je funkciju vozara brigade. Drugi, siromašan, sluti rđave namere tog „licemera” i organizuje kurs za mlade vozare. Najbolja njegoa učenica, mlada devojka, uz pomoć sekretara KP demobilisanog vojnika, uspeva da licemeru otme bič — simbol vlasti. Ali neoprezna, isuviše lakoverna, bez dovoljno snage i veštine u novom poslu, ona nesvesno dopušta da zlikovci unište njen rad: konj uginе, kola se izvrću. Opet je potrebna intervencija starog vozara i sekretara KP, da bi najzad pobedila stvar pokrenuta nestrpljenjem devojke i njenom nesavladivom željom za akcijom.

Mlada devojka je heroína želje, smelosti, pobune protiv autoriteta. Ona dovodi do početka promene, ali ne i do njenog uspeha.

Pored nje, majka ili supruga, kad se pojavi u tim predstavama, oličava tradicionalnu ženu: ili je pokorna sluškinja svog muža „rđavog elementa”, ili je nežna saradnica svog muža revolucionara, ali nikad nije sama začetnik novih ideja, izuzev (kao žena „rđavog elementa” u „Planini zelenog bora”) usled neslaganja s mužem — svojom „prgavošću” — što je implicitni znak nezadovoljstva i neslaganja, jedinog tradicionalnog oblika ženskog izraza.

Upoređujući te „ličnosti” i njihove odnose s periodom 1962—1966 (čiji je literarni odraz analizirao Ali-li S. Chin, vid. gore), konstatujemo da je vetar kulturne revolucije prohujao. Otac više nije autoritaran (*yan fu*), vaskrsnut iz prošlih vremena: akcija počinje pobunom protiv oca i željom mladih (devojkama) da napuste poro-

dicu, ali i kruti društveni okvir kojim se porodica ogradi. Štaviše, borbu protiv stvarnog oca ne vodi sin, nego kći, oslanjajući se na „simboličnog” oca (Partiju). Nema više diskusije među ženama (majke i kćeri): emancipacija kćeri je politička emancipacija u kojoj ona svoju (žensku?) pobunu identifikuje s nezadovoljstvom naroda novom buržoazijom ili birokratijom. Nema više isključivo ženske problematike (seks, osećanja, brak) u kojoj bi mogla da se susretne s majkom. Nema više govora o međusubjektivnim ili međuporodičnim odnosima: sublimacija je intenzivna, ona zauzdava nestrpljive želje, ali ne odaje ništa o onom libidinalnom, psihološkom, imaginarnom ostatku koji nije bio zahvaćen političkom sublimacijom. Kao da se porodica, jedno od žarišta imaginarnog, ugasila, a da su se sve želje za zajedništvom, predstavljene željom jedne mlade devojke, uložile bez ostatka, ali ne i bez kolebanja i drame, neposredno u politiku. Ako stvarnost nije takva, takva je bar slika koju nam nudi sadašnja ideologija.

Već je Brecht, rani „Kinez” socijalizma (upor. na primer njegov „Mei-ti”), zapazio da slabosti istočnih režima nisu bile privremene zablude ili greške neke ličnosti, sa ili bez kulta, nego da im je „nešto nedostajalo”. Vaspitan jednom „narodnom demokratijom”, koristeći se njenim prednostima i podnoseći njene cenzure, izašao iz nje koliko je moguće, verovatno ne bez „porođajnih ožiljaka” — meni se čini da „sistemu” nedostaje upravo to što tvrdoglavo ignoriše bilo kakav nedostatak. Konkretnije rečeno, on tvrdoglavo ignoriše da se društvena uloga, koliko je moguća, hrani željom, potrošnjom, erotizmom: jednim „negativom” koji može da poprими vid „pruručnika za spavaću sobu” ili „osveštanog”, ali koji je tu, pod površinom, i koji se, ignorisan pojavljuje na glatkoj površini politike da bi stvorio „arhipelag” Gulag. U današnjoj Kini nema ničeg „osveštanog”, a nema ni diskursa o željama. Neposredna je reakcija: potražimo „arhipelag”, oni mora da negde postoje, dobro skriveni pod konfučijanskom uglađenošću i elegancijom napisanog. Veliko pitanje — kako se kaže — je, razume se, u tome.

Izuzev ako u ekonomiji kineskog sveta, ta „druga scena”, koja kod nas predstavlja ono „sakralno”, „erotično” ili „totalitarno” koje ignoriše svoje nedostatke — nije tamo stalno prisutna, za nas skrivena i neprimetna, kao što je to i taoizam — diskretna ali stalna potka svakog kineskog života. Taoizam koji je, kao što je to

pokazao Maspero⁸, tek kasno postao Crkva, a koji je oduvek proživljavao kineski život, povezujući ga s „erotičnim” i „sakralnim”, tako da se oni i ne mogu izolovati kao takvi, sami po sebi. Hoće li ta stalna „potka” društveno-političkog života sačuvati kinesko društvo od totalitarnih zaslepljenosti, svojstvenih našim zapadnim rasizacijama, sve dok uz pomoć ekonomskog razvoja, ne bude pronađeno jedno novo, diskurzivno, porodično, žensko i muško ostvarenje onog „što nedostaje”?

(Julia Kristeva, „La loi du mariage (1950); La démographie et l'amour; les femmes aux postes de commandement”, *Des Chinoises*, Edition des femmes, Paris, 1974)

Prevela Frida Filipović

⁸ Upor. *Le Taoïsme et les religions Chinoises*, Gallimard, 1971.

POKRET ZA OSLOBOĐENJE ŽENA

Diskriminacija žena: preduslovi pokreta

U svim onim zemljama u kojima je nastao pokret za oslobođenje, postoje slični uslovi za žene, kao i njihova diskriminacija. Sličnost položaja žena u ovim zemljama, može da bude bitna za razvoj pokreta u njima; ona može predstavljati i preduslov njihovog postojanja. To su industrijske zemlje. Pokret za oslobođenje žena nije se razvio u seoskim i poljoprivrednim oblastima. U Italiji se, na primer, poglavito nalazi u gradovima severa*.

Osim socijalističkih zemalja, to su glavne zemlje sveta sa egalitarnim programima: to su zemlje liberalne demokratije tobože organizovane na osnovu konsenzusa. Unutar ideologije o jednakosti, otvorena diskriminacija predstavlja šok. Egalitarna ideologija ne prikriva razliku između „realnosti“ i „iluzija“, već predstavlja način na koji i diskriminacija i njena opozicija opstoje. Vero-

* Ova primjedba o ženskom pokretu u Italiji je danas 1981, mnogo manje važeća nego 1971, kad je knjiga J. Mitchell objavljena. Protoklo je upravo deset burnih godina talijanskog ženskog pokreta, i on je danas priznata politička i društvena snaga ukorijenjena u masama i ne više ograničena na gradove sjevera. — *Prim. red. R. I.*

¹ Da li je to zaista tako? Možda borba ugnjetenog stanovništva u razvijenom kapitalističkom svetu, sa njihovim stalnim izrazom uvređenosti zbog pretrpljenih ponižavanja, doprinosi održavanju ravnoteže. Strukturne nepravčnosti i nejednakosti kapitalističkog društva su manje očigledne zbog pretpostavki da i nisu prisutne. Da li bi one mogle biti isto toliko efektivno prikrivene revolucionarnim zahtevima, koliko su i reformizmom?

vanje žena u ispravnost i mogućnost jednakosti čini da se one osećaju „prevarenim“, što je i dovelo do njihovog prvobitnog protesta. Ono što u stvari zapažamo u opštem klevetanju žena, predstavlja neizbežnu posledicu društveno-ekonomskog kapitalističkog sistema u kome se ono i odigrava. Držanje žena u inferiornom položaju je neophodno za njegovo funkcionisanje. Međutim, tamo gde im se nudi lažna emancipacija i učestvovanje u ideologiji jednakosti, postoji osećanje nepravčnosti koje je još jače izraženo nego u otvoreno dominirajućim feudalnim, polufeudalnim i rano kapitalističkim društvenim strukturama.

U svim zemljama u kojima postoje grupe pokreta za oslobođenje žena, postoje takođe iste oblasti i slični stupnjevi diskriminacije. U svim zemljama žene čine nešto više od jedne trećine radne snage (u Americi najviše, 42%). Njihovi dohoci se kreću od oko polovine, do skoro tri četvrtine odgovarajućih dohodaka muškaraca. Najveći procenat žena radnika, nalazi se, u svim slučajevima, u nekvalifikovanim službama. Sve su zemlje, koje su potpisale Ugovor u Rimu, ratifikovale sporazum Međunarodne organizacije rada, ili podstakle donošenje sopstvenog dokumenta o jednakim primanjima, obavezne (na načine koji se međusobno nešto razlikuju), da odrede svim radnicima ista primanja za isti rad. U Engleskoj se ovo nalazi zabeleženo u programu rada sindikata još od 1888. godine.

Devojke čine od manje od jedne četvrtine do preko jedne trećine od ukupnog broja studenata na univerzitetu. U Americi je ovaj broj izuzetan. Ni u jednoj drugoj zemlji ne prelazi 26%. U skoro svim slučajevima, i kada napuste školu sa dobrim kvalifikacijama, njihove mogućnosti za više obrazovanje i dalje obučavanje (pripremanje za struku) ili vanredno studiranje, nisu ni upola tako dobre kao mogućnosti koje imaju mladići. U većini ovih zemalja je, u toku poslednjih stotina godina, postojala politika jednakih mogućnosti za školovanje.

Pravna diskriminacija se krije iza „zaštitničkog“ zakonodavstva. U svim zemljama postoje izvesna pravna ograničenja o vrsti, vremenu i mestu rada za žene i maloletne. Interesi udatih žena su tobože zaštićeni potrebom njihovog izdržavanja za vreme i posle udaje. Obično se njihova zarada klasifikuje kao deo muževljevog dohotka, a muškarac je, kao hranitelj, takođe pravno odgovoran za dete. Svi ovi zakoni su posledica takozvane ženine zavisnosti od muškarca, koju oni naravno

i stvaraju i učvršćuju. Ovo se dešava u zemljama koje koriste žene za poslove koji se smatraju najtežim; u zemljama koje ne veličaju jednostavno materinstvo, već zlonamerno ističu velike obaveze majčinske ljubavi i nege, dajući dužnosti njoj, a prava njemu.

U različitim zemljama postoji različiti stepen slobode korišćenja sredstava za kontracepciju i abortusa. U svima njima su njihova distribucija i sigurnost prepuštene slučaju. Ni u jednoj od njih se to ne smatra automatskim pravom svake žene. U svima njima se to smatra privilegijom bogatih (belačka srednja klasa), ili zloupotrebom siromašnih (na primer korišćenja Portorikanaca kao zamorčica u ispitivanju sredstava za kontrolu rađanja). Čak i najliberalniji propisi o abortusu, kakvi su oni u Skandinaviji, Engleskoj ili u Njujorku, primoravaju ženu da navede „razloge” koji su ponižavajući (jer su fizičke i finansijske teškoće retko tako prihvatljivi razlozi kao što je priznanje o psihološkoj nepodesnosti). Sve se ovo dešava u industrijskim zemljama koje propovedaju (ostalom delu sveta?) kontrolu nad rastom stanovništva, veličajući individualizam i visoki stepen pažnje posvećene detetu.

U svim ovim zemljama je vidan nesklad između proizvodnje i potrošnje. Žene su kao domaćice, glavni predstavnici potrošnje. Etika potrošnje (trošenja novca) oštro se suprotstavlja etici proizvodnje (ostvarivanju dobara) koja predstavlja muževljevu ulogu. Pošto se smatraju potrošačima, žene su postale glavni predstavnici te potrošnje: koriste se estetski i seksualno da bi se prodale same sebi. Korišćene u reklamama, one takođe podstiču muškarce na izdatke za luksuz. Osnovna ženina uloga u brizi oko hrane, zdravlja i dobrobiti pretvara se u ekstravaganciju kao i ona sama. Njena odgovornost prema osnovnim ljudskim potrebama postaje aktivnost u slobodnom vremenu, a ona sama (ako je dovoljno mlada) igračka, koja tu aktivnost prati. Na osnovu ovoga se ocenjuju i ona i njen posao. Uprkos svome radu ona je predstavnik dokolice i seksualnosti i to u industrijalizovanim društvima u kojima, bar kada je reč o germanskim, anglosaksonskim i skandinavskim, vlada etika puritanstva i pregalačkog rada.

Organizacija pokreta

U raznim zemljama žene su tlačene na sličan način, a pokreti za oslobođenje žena imaju slične ciljeve, mada

se u pogledu organizacije, pa prema tome i teorije, mogu znatno razlikovati. Ova raznovrsnost uglavnom potiče od raznovrsnosti njihovog porekla. U Engleskoj je od bitnog značaja duga i jaka borba radničke klase u okviru sindikata, u Italiji su to marksistički studenti, a u Americi borba crnačkih snaga. Odabrala sam pet zemalja sa različitim problemima i različitim metodama organizacije. Nadam se da će, na taj način, ilustrovati raznolikost koja može postojati pod okriljem zajedničkog cilja: oslobođenja žena.

Engleska

Prvi nagoveštaji pokreta za oslobođenje žena u Engleskoj nastali su krajem 1967; 1968. godine pokret je bio organizovan i imenovan. Njegove najranije pojave potiču iz tri posebna izvora: iz američke radikalne politike, psihološko-kulturnih političkih grupacija i radničkog pokreta 1968. Tačnije rečeno, to su bile američke žene u Londonu, koje su radile protivu rata u Vijetnamu i za američke dezertere (npr. Komitet obustave „the Stopit Committee), agitpropovsko delovanje u bazi, psiho-politika dijalektike oslobodilačkog kongresa i Anti-Univerziteta, a zatim štrajk Fordovih radnica za jednaki dohodak. Kasnije su se ovim začetničkim grupama pridružile žene nezadovoljne svojom ulogom u Revolucionarnoj socijalističkoj studentskoj federaciji, dok su se u okviru tradicionalnih levičarskih sekti prvo stvarale izborne, a zatim posebne grupacije. Ubrzo su se priključile mnoge organizacije za jednaka prava koje su već postojale i proširile svoje članstvo — kao na primer, Međunarodna organizacija otvorenih vrata i Majke u akciji. Krajem 1969 u mnogim glavnim gradovima su postojale grupe pokreta za oslobođenje žena, dok je u izvesnim velikim gradovima, naročito u Londonu, postojalo nekoliko aktivnih i različitih organizacija. Osnovni princip organizacije predstavlja mala grupa. Marta 1970, došlo je do prve nacionalne konferencije. Prvobitno sazvana od strane žena istoričara, u svojstvu manje radne zajednice za proučavanja, ona je kasnije prerasla, usled rastućih potreba različitih grupa i individualnih žena, u vikend-konferenciju sa oko 600 učesnika. Sadašnja organizacija pokreta za oslobođenje žena u Engleskoj ima za osnovu rezoluciju sa te konferencije.

Konferencija je obrazovala Nacionalni koordinacioni komitet (N.C.C.), koji se sastojao od po dva predstavnika iz svake grupe (ovaj sastav je, u stvari, dosta neformalan, osim prilikom glasanja o spornim pitanjima). To je okvirna organizacija, bez inicijatorskih snaga i bez programa. Svaka grupa može tražiti podršku drugih grupa za svoje kampanje i akcije; samo ukoliko se sve grupe učesnice slože, N.C.C. preuzima odgovornost — kao na primer u slučaju nacionalnih demonstracija povodom Međunarodnog dana žena 6—8. marta (1971). N.C.C. ima zadatak da organizuje nacionalne konferencije koje treba da se održavaju tri do četiri puta godišnje u različitim oblastima (do sada u Oksfordu, Šefildu i Liverpulu). U jednom novom pokretu, koji zasniva jednu novu teoriju, postoji, naravno, široki politički spektar — od liberalnih radikala, do revolucionarnih socijalista i anarhista sa različitim tendencijama. Prisutne su sektaške razlike, na zadovoljstvo neprijateljskih medija. Kada se medij prvi put uhvatio za pokret za oslobođenje žena, taktika razdvajanja bila je u podsticanju žena „oslobodilaca” da raspravljaju sa ženama koje su protiv pokreta. Sada, kada je komercijalni instinkt pozdravio 1971. kao godinu feministkinja, strategija razdvajanja je postala više uličička: podstaći različite grupe ženskog pokreta da se međusobno svađaju ili da izjave u čemu se razlikuju. Zbog ovakvog lošeg iskustva, N.C.C. je postavio kao svoje pravilo da svaka grupa može da objasni svoju sopstvenu politiku štampi, ali ne i politiku drugih grupa. Cilj je da se neslaganja zadrže u korist plodne debate unutar pokreta i radi suzbijanja sektaških sukoba koji su rasparčali mnoge prethodne revolucionarne pokrete u svetu. Postoji ogromna razlika između stvaranja različitih autonomnih grupa i razdorne rascjepkanosti.

Zbog autonomnosti grupa, ne može se dati jedan jedinstveni politički cilj; pa ipak, samo postojanje nacionalne organizacije pretpostavlja neke zajedničke ciljeve. Pokret za oslobođenje žena u Engleskoj je zasnovan na širokim osnovama, te prema tome obuhvata sve žene, bez obzira na njihovo političko iskustvo ili opredeljenje. Po nekima je osnovni koncept ispravan, dok drugi više naginju marksističkoj koncepciji stvaranja revolucionarnih okvira — što će iz razumljivih razloga biti odloženo zbog nedostatka marksističke analize o ugnjetavanju žena. Većina, iako ne sve engleske grupe, zatvorena je za muškarce.

Holandija²

Holandija je, kao zemlja, u mnogo čemu slična Engleskoj. Naizgled, ona je veoma „demokratska” i tolerantna, naročito prema protestima i nonkonformizmu. Jedan od vidova političkog života šezdesetih godina koji je bio od značaja za razvoj pokreta za oslobođenje žena u Engleskoj, a još više u Holandiji — bio je anarho-kulturni protestni pokret. Provosi, anarhisti koji provociraju vlasti koji su svojim demonstracijama izazvali nasilje države pod maskom demokratije „konsenzusa”, ustupili su mesto, krajem šezdesetih godina, grupama koje su imenovale i izazivale institucije koje su želeli da unište. Na osnovima ove tradicije ponikla je jedna od dveju velikih grupa holandskog pokreta za oslobođenje žena — Dolle Minas. Njihovo dejstvo je provokativno i uvredljivo, i ima za cilj da ukaže na uvrede koje se kriju iza „normalnog” tretiranja žena: one zvižde i štipaju muškarce za zadnjicu, vezuju ružičaste mašne oko pisoara, čime prilično uznemiravaju staloznog holandskog burgera. Mnoge su žene prišle ženskom pokretu zbog nezadovoljstva svojom „ženskom” ulogom u studentskim i drugim radikalnim grupama. Iako ima mnogo marksista u pokretu Dolle Minas, zanimljivo je da je njihova orijentacija (koja odražava njihovo poreklo) uglavnom u oblasti kulture, i sastoji se u borbi protiv seksualne diskriminacije žena. Druga grupa MVM — Muškarci i žene u društvu — je veća, starija i „ozbiljno-nastrojena”. Bavi se opštim pitanjima žena unutar već postojećih društvenih okvira — pravnom reformom, ustanovama za dečju negu, društvenom i ekonomskom diskriminacijom. Po svojim osobinama i ciljevima ona je slična Američkoj nacionalnoj organizaciji žena.

Ove dve grupe izgledaju veoma različite; ali uprkos tome, i uprkos njihovom različitom poreklu, one su veoma slične ako ih posmatramo sa negativnog stanovišta. Nedostatak političke opredeljenosti ih ujedinjuje. Prva grupa je okrenuta kulturi, a druga ekonomskim reformama. Međutim, iako su i kulturna i ekonomska pitanja od zajedničkog značaja za političku borbu, ni jednu od njih ova veza mnogo ne zanima. Možda je za ovo simptomatično — a svakako ukazuje na sličnost koja

² Vid. opis Margaret Walter u *Shrew*, novembar—decembar, 1970. Njoj u potpunosti dugujem ovaj deo o Holandiji, koji u svakom pogledu predstavlja „citat” iz njenog članka.

preovlađuje nad uočljivim razlikama — što su obe ove grupe otvorene i muškarcima i ženama, a muškarci u njima često dominiraju.

Švedska

Iskustvo žena u Švedskoj, u toku poslednje decenije, unekoliko se razlikovalo od iskustva žena u drugim razvijenim kapitalističkim zemljama. Švedska je u svom programu oduvek posvećivala značajno mesto jednakosti polova. Predstavljajući se kao najdemokratskija, ili „najsocijalističkija” od svih kapitalističkih zemalja, emancipacija žena joj je uvek bila dobra reklama za humanitarnu pravednost njenog društva. Nikada nije padala u duboke ambise u koje je Engleska tonula u svom grubom iskorišćavanju žena u privredi, gde su se, s jedne strane, žene zapošljavale u fabrikama municije, a sa druge, veličale kao kućevne lutkice i majke. U Švedskoj je tridesetih godina, komisija kojoj je predsedavala Alva Myrdal, ispitala opadanje prirasta stanovništva; njene preporuke nisu bile — da žene treba poslati kući da rađaju i neguju decu, već da država treba da organizuje dečje ustanove, skraćeno radno vreme, kao i društvene službe — porodične restorane, servise za pranje rublja, zajednice stanovanja itd. Švedske žene zarađuju nešto preko 70% od dohotka muškaraca, zaposlenja su pristupačna svima, a školovanje je jednako za oba pola, s tim što i dečaci uče predmete iz domaćinstva i dečje nege. Kontracepcija, abortus i razvod su relativno pristupačni, a protivu neudate majke nema diskriminacije. Zemlje koje nisu dorasle ovakvoj jednakosti, preobratile su, kao i obično, tolerantnost u neurozu, pripisujući Švedskoj ogroman broj samoubistava i totalni promiskuitet.

Pa ipak, ova neosporna briga o položaju žena je imala i svoje svetle momente i svoje periode zatišja. Feministkinje s pravom ukazuju da rasprave o položaju žena dolaze do izražaja u vestima onih godina, kada dolazi do značajnih ekonomskih promena: na primer, kad dođe do nestašice „radne snage”, kada je veća potreba za naučnicima i tehničarima itd., kao što je u ovom trenutku. U drugim zemljama je, naravno, položaj žena takođe veoma zavisao od raznih ekonomskih potreba: u Engleskoj je, na primer, došlo do veće potrebe za nastavnicima početkom šezdesetih godina, pa je otkriveno da udate žene imaju „dva života” i da se mogu vratiti takvom poslu nakon odgajanja dece. Da-

nas je veća potreba za inženjerima i žene su odjednom proglašene kao pogodne. U Švedskoj je, međutim, ova promena praćena ponovnim buđenjem eksplicitne rasprave (koja pretenduje na nepristranost) o ulozi žena. Ova otvorena debata može, međutim, da zamrači to pitanje: ekonomska celishodnost postaje nevidljiva iza društvene brige. Štaviše problem se može više generalizovati. Baš zbog naglasaka koje švedsko društvo stavlja na jednakost polova, ono otežava sagledavanje ugnjetenosti žena. Sve do skora, za ovu pojavu se moglo reći da je imala, neizbežno unazađujuće dejstvo na pokret za oslobođenje žena. Svaki zahtev feministkinja je brzo bio ispunjen: komune su dobro finansirane (privatno ili državnom pomoći), predlog o radnoj nedelji od trideset časova za muškarce i žene je rado prihvaćen (da li će ikada biti ozvaničen širom nacije — to je drugo pitanje) od strane krupnih industrijalaca koji su u to vreme želeli da smanje radnu snagu bez stvaranja vidne nezaposlenosti, a predlog o plaćanju domaćica su podržali konzervativci (u krajnjoj liniji, to jeste način da se žene zadrže u kući). I u drugim zemljama u kojima dolazi do pojava grupa pokreta za oslobođenje žena, postoje oni koji tvrde da je reč o pokretu kako za oslobođenje žena, tako i za oslobođenje muškaraca (stvaranje takozvanih „kompletnih ličnosti”). Jedino je, međutim, u Švedskoj ova pojava ozvaničena. Sredinom šezdesetih godina naime „žensko pitanje” je dobilo nov naziv — „debata o ulozi polova” — ideologija jednakosti je prodrila čak i u pokret koji je stvoren da dokaže njeno odsustvo. Muškarci su bili isto toliko aktivni koliko i žene, jer je u pitanju bilo ne samo ugnjetavanje jedne grupe, već odnos (individualni ili opšti) između polova.

Krajem šezdesetih godina, međutim, olako rešavanje ovog problema dovedeno je u pitanje i osnovane su grupe koje se bave specifičnim pitanjem oslobođenja žena u Lundu i Štokholmu. To su, izgleda, izrazito marksističke grupe, organizovane po marksističkom modelu. One još nisu zainteresovane za formiranje širokog pokreta (problem je u sporom povećavanju broja članova), već smatraju da politički i ideološki rad treba da prati taj porast. Razvoj jedne „politike” koja može da drži kontrolu nad pokretom, odvija se na dva načina: kroz marksističke naučne grupe i kroz organizacioni rad među fabričkim radnicima sa niskim ličnim dohocima. Pravac je, dakle, vodio od široke debate o „ulozi polova” do suženih marksističkih grupacija, koje su se bavile analizom i organizovanjem žena.

Francuska predstavlja skoro suprotan slučaj. Pokret za oslobođenje žena je nastao u vidu male marksističke grupe žena u Parizu krajem 1968. Neke su bile Amerikanke, a druge studentkinje koje su aktivno učestvovala u majskoj revoluciji. Više od godinu dana su se koncentrisale na marksističku teoriju, ne pokušavajući da povećaju svoje članstvo. Tada su preduzele svoju prvu akciju — demonstraciju na Univerzitetu u Vensenu — zvanom „crveni geto“. Reakcija njihovih muških kolega revolucionara, bila je krajnje vulgarna (politički i seksualno). Njihove su predstavnice baš uoči toga prisustvovala prvoj engleskoj nacionalnoj konferenciji (Oksford, mart 1970). Oba ova događaja — stav „muških drugova“ i široka osnova engleskog pokreta, uticali su na pariske grupe da se otvore. Sad postoji znatan broj grupa po naseljima, kako u Parizu, tako i u nekim gradovima u unutrašnjosti, a postoje i sektaške grupe pokreta za oslobođenje žena. Dejstvo svih grupa je militantno, a njihova pozicija izrazito antikapitalistička; one napadaju porodicu i sve zakone koji je podržavaju (npr. zabrana abortusa), one rade na radikalnoj izmeni koncepta o rađanju i podizanju dece, napadaju komercijalno korišćenje žena u medijima i ukazuju na ugnjetavanje i eksploataciju žena radničke klase. Oduvek su postojale tesne veze između francuskih i engleskih grupa pokreta za oslobođenje žena, a sada, od veoma različitih začetaka, i izvesnih razlika u kulturnom i ekonomskom tretiranju žena u ovim dvema zemljama, ova dva pokreta su sve sličnija. Francuske grupe su uvek bile izrazitije socijalističke, obično marksističke, mada su se sada usmerile sa svog marksističkog stanovišta o formiranju kadrova, na jedan u bazi šire zasnovan pokret. U Engleskoj, u bazi široko zasnovan i masovni pokret postaje, ja mislim, sve izrazitije socijalistički, (svakako sve revolucionarniji), pošto su njegove analize udarale o dno potlačivanja kapitalističkog društvenog uređenja. Iako ove jake levičarske tendencije izazivaju, s druge strane, i poneku kritiku unutar samog pokreta.

SAD

Veoma mi je teško da pišem o američkom pokretu. On, kao i sama Amerika, ne podleže doslednoj analizi. Izgleda kao da se pokret svuda nalazi, ali se nigde jasno ne vidi. Postoji toliko mnogo grupa i toliko različitih

stavova, da njihovo nabranje ovde izgleda besciljno; bolje bi bilo izneti kasnije neke od osnovnih zajedničkih stavova.

Postoji i još jedna teškoća. U ostalim kratkim pregledima ja sam se oslanjala na kombinaciju svog ličnog iskustva o zemljama o kojima je reč i o njihovim pokretima i na analize drugih sestara učesnica. To je nemoguće kada je reč o američkom pokretu. Pojedinaac i stranac se oseća malim u odnosu na veličinu zemlje i pokreta. Obišla sam delove istočne obale i srednjeg zapada, ali ne i juga i zapadne obale. Vodila sam diskusije sa mnogim grupama i pojedincima — ali iz toga se ne može stvoriti jedna ukupna slika. U Americi vi treba da razgovarate sa svetom da biste saznali ciljeve njihove grupe, šta rade i u čemu smatraju da se razlikuju od drugih grupa. Ovo ne odgovara sektaškim razlikama koje nalazimo, npr. u Engleskoj, razlikama u političkoj analizi koja prethodi samom pokretu za oslobođenje žena; to je, naprotiv od suštinskog značaja za širenje samog pokreta. Stvaranje različitih grupa sa različitim političkim obeležjima predstavlja način na koji se razvija pokret i politika protiv ugnjetavanja žena u Americi. Ovo nigde nije tako, čak ni u susednoj Kanadi. Zanimljivo je da nije tako ni kada je reč o pokretu studenata ili pokretu za mir (u Vijetnamu). Na izvestan način je sličan crnački pokret.

Crnački pokret je verovatno bio najveća inspiracija širenju pokreta za oslobođenje žena. Nastao je iz relativno skromnih začetaka protestnih demonstracija za građanska prava početkom šezdesetih godina i postajao sve aktivniji prilikom svakog sukobljavanja sa neprijateljskim rasističkim društvom. Razvoj crnačke sile (Black Power) se kretao od širokog pokreta otvorenog otpora; do organizacije revolucionarnog kadra, koja se sve više sužavala i intenzivirala. U procesu stvaranja revolucionarnog koncentrisanja, nastalo je više aktivnih grupa, od kojih su najpoznatiji Crni panteri. Nešto se donekle slično odigralo sa pokretom za oslobođenje žena; kretao se od široko postavljene, egalitarne, opozicionističke borbe (koja se sada smatra reformističkom, još više nego što je to bio Martin Luther King među Crncima), preko izvesnog broja bolje organizovanih analitičkih i praktično revolucionarnijih grupa, do političke pozicije radikalnog feminizma.

„Radikalni feminizam smatra da je ugnjetavanje žena u osnovi političko ugnjetavanje u kome su žene kategorisane na osnovu svog pola kao niža klasa. Cilj je ra-

dikalnog feminizma da se politički organizuje radi uništavanja klasnog sistema zasnovanog na polovima. Kao radikalne feministkinje, mi priznajemo da smo angažovane u borbi za moć sa muškarcima, a da je predstavnik našeg ugnjetavanja muškarac, ukoliko prisvaja i sprovodi vrhunske privilegije muške uloge. Iako shvatamo da će za izvesno vreme oslobođenje žena značiti oslobođenje muškaraca od destruktivne uloge tlačitelja, nemamo iluzija da će muškarci prihvatiti ovo oslobođenje bez borbe... Radikalni feminizam je politički orijentisan jer se zasniva na shvatanju da je jedna grupa pojedinaca (muškaraca) organizovala institucije širom društva, u cilju održavanja svoje vlasti.³

Kao što se crnački pokret u osnovi razvijao iz pokreta za građanska prava, preko Crnih muslimana do Crnih pantera, na sličan način se, u glavnim crtama i pokret za oslobođenje žena menjao od reformističkog, (NOW), preko liberalnog, do radikalno feminističkog. Svaki dalji razvoj pokreta predstavlja u izvesnom smislu progresivno kretanje sa ranijih pozicija, ali je ipak značajno da one i dalje koegzistiraju u sklopu ženskog pokreta. Glavna reformistička grupa — Nacionalna organizacija žena (NOW), koja je nastala u borbi 1967, predstavlja još uvek daleko najveću, visoko organizovanu i veoma aktivnu grupu. U Evropi ne postoji razlika između liberacionizma i radikalnog feminizma (a ni u većem delu Amerike); objasniću kasnije njihovo značenje, ali sam u većem delu knjige upotrebljavala izraze „feministkinje” i „osloboditeljke” (liberationists) naizmenično, dok sam celokupan pokret nazvala pokretom za oslobođenje žena. Ukratko, osloboditeljke vide ugnjetavanje žena kao jedno (iako glavno) od mnogih vidova ugnjetavanja koje trpe različiti ljudi u presocijalističkom društvu; radikalne feministkinje smatraju da ono predstavlja glavni i primarni vid ugnjetavanja u svim društvima.

Razlika između radikalnih feministkinja i osloboditeljki je prvi put došla do izražaja u podeli na feministkinje i tzv. „političke” (*politicos*). Ove poslednje su bile žene koje su još uvek radile zajedno sa drugim revolucionarnim pokretima — protestujući protiv rata u Vijetnamu, pomažući otpor prema regrutovanju itd. — i čije je stanovište bilo, da žene predstavljaju presudan element u revolucionarnoj borbi protiv kapitalizma. Za radikalne feministkinje, ugnjetavanje žena predstavlja pitanje od primarnog značaja u svim društvima, bez obzira na nji-

³ *New York Radical Feminist Manifesto*, citirao je Cellestine Ware, *Woman power*, Tower Public Affairs Books, 1970, str. 58.

hov način proizvodnje, a revolucija u toj oblasti je bitna i ona će doneti sve ostale promene. Ova podela izgleda sada, međutim, nešto manje važna. Možda je to zbog recesije drugih, veoma bučnih radikalnih aktivnosti u Sjedinjenim Državama (desetkovanje Pantera, povlačenje „Weathermana”) starenja hipika, neizvesnosti pokreta za mir u Vijetnamu) i zbog isticanja oslobođenja žena u mirgardi revolucionarne aktivnosti.

Ako govorimo o jedinstvenom nadahnuću pokreta, onda je to bilo objavljivanje *The Feminine Mystique*⁴ Betty Friedan 1963. godine (i odmah zatim njeno osnivanje NOW 1966). Zanimljivije je, međutim, široko političko poreklo pokreta. Izgleda da potiče uglavnom iz tri pravca. Nezadovoljstva žena srednje klase, srednjih godina koje, iako im je rečeno da žive u matrijarhalnom društvu (vladaju svojom decom pomoću majčinskog kulta, zarobljavaju svoje muževe u kuhinji i pranjem pečenja), ipak nisu mogle da dobiju zaposlenje u struci ili da napreduju na lestvici stručnog kadra. Drugi izvor bio je u nezadovoljstvu belih žena, aktivistkinja, načinom postupanja prema njima u pokretu za građanska prava i pokretu studenata za demokratsko društvo; u oba slučaja su one bile „daktilografkinje, kafe-kuvarice i seksualni objekti”. Treći je poticao iz „političkog iskustva” i nove političke senzibilnosti koja je dovela do stvaranja mnogih različitih grupa sredinom šezdesetih godina.

Pokret za oslobođenje žena u Americi se razlikuje od pokreta u drugim zemljama po tome što u sebi nema ni radnički pokret kao uticajnu komponentu, ni, od svog začetka, naglasak na društvenoj ulozi radničke klase kao revolucionarne snage. Žene socijalisti u pokretu su uglavnom bile studentkinje, u zemlji koja je viđena kao više sazdana od etničkih nego od klasnih razlika. Članice pokreta su uglavnom pripadnice bele rase i srednje klase, što je, kao i odsustvo Crnkinja 1968. i žena iz radničke klase 1969, dovelo do zabrinutosti u evropskim zemljama.

Odsustvo Crnkinja je pobudilo novu svest. Prvobitno je značaj koncepta crne sile bio toliko presudan za analizu položaja žena, da je neprestano zahtevano učešće i podrška od strane Crnkinja. Samopotvrđivanje Crnaca kao ugnjetavanih članova društva u postojbini imperijalizma i kapitalizma, moglo je, naposljetku, da dovede do sličnog shvatanja o položaju žena. Obe ove borbe su protivu ugnjetavanja u „prvom svetu”. Jedna prelomna razlika je, međutim, dovela do sledećeg određenja.

⁴ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, 1963.

Dok su američki Crnci masovno ekonomski eksploatisani, te zbog toga mogu sebi da dopuste da iz revolucionarne borbe izostave svoju malobrojnu crnačku buržoaziju, dotle se ugnjetavanje žena ne poklapa tako jednostavno sa ekonomski najnižim slojevima: sve su žene, bez obzira na njihovu klasnu pripadnost, ugnjetavane kao žene. Neučestvovanje Crnkinja u pokretu za oslobođenje žena je, međutim, bilo kritično, jer je više ličilo na takmičenja između ugnjetavanih grupa, nego na njihovu saradnju. Analiza strukture ličnih dohodaka u američkom društvu je tada pokazala sledeći redosled: Belci, Crnci, bele žene, crne žene. Na radu su Crnci bili bolji od belih žena. Crnkinje su bile najugneteniji i najeksploatisaniji deo celokupnog društva, a često ugnjetavane, štaviše, i u svom sopstvenom pokretu crne sile: Crnci treba da budu moćni, a Crnkinje trudne. Zbližavanje u analizama sveobuhvatnog ugnjetavanja žena, međutim, od strane žena revolucionara iz oba pokreta (pokret za oslobođenje žena i crna sila), izgleda da je konačno u stanju da prevaziđe ranije razlike u stavovima. Sada ima Crnkinja u njihovim sopstvenim grupama i u grupama koje su prethodile pokretu za oslobođenje žena, a žene iz radničke klase prilaze pokretu u sve većem broju, kako se on širi po fabrikama.

Neke od grupa pokreta za oslobođenje žena su odlično organizovane, sa određenim uslovima za prijem članova, redovnom literaturom, planiranim kampanjama i stalnim analizama; druge su često, samo grupe za „buđenje svesti”. U mnogim su se gradovima različite grupe udružile radi osnivanja centara koji pružaju informacije o pokretu, savete o kontracepciji i abortusu, dečjoj nezi itd., literaturu o statusu žena i glavnom političkom pravcu.

Tako vidimo heterogeni pokret sa brojnim uspesima, literaturom koja se umnožava, već vidljive promene u stavovima i shvatanjima mnogih ljudi prema ženama, i — što je možda najveći uspeh — njegovo sve veće širenje koje predstavlja najveće priznanje. Žene se ujedinjuju.

Dosadašnje kampanje, organizacija i koncepti pokreta za oslobođenje žena

Iza i oko pokreta za oslobođenje žena mogu se videti i celokupna kultura mladih i političko grupisanje tokom šezdesetih godina — hipika, jipika i drugih. Pokret za

građanska prava i pokret crne sile, organizovana studentska borbenost, anarhizam, anarho-terorizam, levičarski terorizam, sektaške grupe i reformističke grupe za „jednaka prava” — svi su oni cvetali u ime pokreta za oslobođenje žena. Psihološka politika iskustva, pregrupisanje nove levice, kao i, barem u Engleskoj, izvesno jačanje aktivnosti sindikata, sve je to uticalo na stvaranje ženskog pokreta, dok je, s druge strane, pokret vršio svoj uticaj na njih.

Kao i većina ovih političkih pokreta, pokret za oslobođenje žena je otpočeo nizom žalbi — na društvo i na radikalne grupe koje je trebalo da mu se suprotstave. U toku svog stvaranja, jedan od njegovih najranijih zadataka bio je pretvaranje tih žalbi u: a) politički izazov društvenim institucijama, i b) razvijanje organizacije koja bi po svom obliku i sadržini dovela do uklanjanja bitnih grešaka ranijih radikalnih grupa.

Kampanje i njihove implikacije

U svim pomenutim zemljama, ženski pokret je pokrenuo kampanje, usmerene na glavne pravce ugnjetavanja žena: ekonomski, pravni i seksualni; njenu ulogu u reprodukciji i socijalizaciji dece. U Engleskoj, nacionalne kampanje neposredno odražavaju ovu borbu „na svim frontovima”. Postoji kampanja širom zemlje za jednako nagrađivanje, jednake uslove i mogućnosti za rad; za slobodan pristup kontroli rađanja i abortusa; za preispitivanje celokupnog sistema obrazovanja i za vanškolske dečje centre; za stvaranje lako dostupnih, besplatnih obdaništa i zabavišta. Izvesne grupe napadaju ideološku eksploataciju žena kao „seksualnih objekata”, od strane medija i industrijskih preduzeća, koja se zasnivaju na seksualnoj eksploataciji, kao što su to, na primer, Plejboj klub i Mekina „Mis sveta”. Nacionalne kampanje primenjuju drugačije vidove. Unapređenje kontrole rađanja pretpostavlja ispitivanje stavova lekara i žena hirovitoj i profitom orijentisanoj kontroli od strane proizvođača hemikalija i guma, proizvoljnosti zalaženja u takva ispitivanja kao i u blisku oblast ginekologije, odsustvu interesa u vladi, kao i dvoličnom, preteranom interesovanju štampe. Stvaranje centara za predškolsku nastavu podrazumeva razmatranje i analizu odnosa majke i deteta sa stanovišta psihologije i zainteresovanih majki. Seksualna eksploatacija žena i njihova prinudna potčinjenost u jednom društvu koje se zalaže, onda kad to želi, za „pri-

rodnost" njihove reproduktivne uloge, dovelo je do pojave saznanja o „kontrolisanju sopstvenog tela" u pokretu. Ova parola znači nešto između „imati kontrolu nad sopstvenim mislima" (tj. slobodu mišljenja) i „radničke kontrole" (fabrike kojom upravljaju radnici). Žene zaista bukvalno prodaju svoja tela, ako ne kao prostitutke, onda reklamnoj i modnoj industriji itd., uglavnom isto onako kao što i žene i muškarci prodaju svoju radnu snagu. Kao što se radnik nalazi otuđen od svog sopstvenog proizvoda, tako se i žena (grubo rečeno) nalazi otuđena od svog sopstvenog komercijalizovanog tela. Žensko telo na reklami možda nije lično njeno, ali je ipak zastupa. U masama radnika se ovo otuđenje doživljava pojedinačno, dok ga žene doživljavaju na opšti način. Protestna parola protiv ovoga je isto što i protest protiv jedne druge dimenzije: njenog potčinjavanja despotskom određivanju konceptata.

Ovo su samo neke od implikacija glavnih ciljeva koje je objavio, npr. pokret u Engleskoj. Ako ništa drugo, one dokazuju da se dalekosežne reforme mogu postići u pogledu ugnjetavanja žena. U Americi postoje mnogo šire kampanje: preispitivanje (i novo vrednovanje) uloge žena u istoriji, eliminisanje seksizma iz zakona, iz štampe i iz udžbenika (isto se ovo odigrava i u evropskim zemljama, a započeto je, u stvari, u Švedskoj). Žene u svim zemljama stvaraju svoja sopstvena feministička pozorišta, svoje sopstvene pop-grupe, svoje sopstvene bioskope.

Principi organizacije

(1) Zašto samo žene

Mnogi ljudi, unutar i izvan pokreta tvrde, da oslobođenje žena zahteva i oslobođenje muškaraca. Mnogi ljudi smatraju da pokret neće imati uspeha, ukoliko ne ubedi muškarce u svoj značaj, ili im ga barem ne razjasni. Kako može jedan pol biti slobodan bez drugog? Oba su pola opterećena stereotipnom ulogom polova... zar ne mislite da muškarci ne bi želeli da budu više kod kuće sa svojom decom...? zar ne mislite da ne bi želeli da ne moraju da silaze u rudnike uglja i da budu hranitelji...? žene feministkinje, setite se svog ženstvenog srca i sažaljivajte jade onih koji vas ugnjetavaju... žene-borci za socijalističko oslobođenje, setite se da u kapitalizmu svi osim buržoazije pate od udaraca svirepe sudbine... Žene celog sveta, ujedinite se, ne više iza vaših muškaraca,

već ispred njih, budite naša avangarda, primajte udarce, utirite staze, pružite nam našu revoluciju...

U naporu da se izbrišu dani skarednog ismevanja ženskog pokreta, muškarci radikali, koji podržavaju pokret, zauzeli su različite stavove u odnosu na njega, od napasnog, skoro prosjačkog stava — „pustite nas da uđemo", do odstupanja unazad — „samo napred, pokazite nam put, vi ste nova revolucionarna nada... mi ćemo vas podržati".

U sadašnjem trenutku čudno je da postoji potreba za „pravdanjem" jednog isključivo ženskog pokreta — ali pošto to još uvek buni dosta ljudi, i pošto neke grupe ženskog pokreta imaju muške članove — izgleda da vredi pokušati. Teško je setiti se razloga koje smo u početku navodili, straha i stida koje smo osećali. Pa ipak se sećam osećanja iznenađenja što je „u redu" govoriti samo ženama. Mnoge su od nas došle od uglavnom muških političkih pokreta, drugarice su pripadale detinjstvu, ženski žurevi nisu bili za nas... ozbiljnost su predstavljali muškarci. Sećam se kako me je jedan muški kolega zapitao sa kim sam išla na ručak i kad sam spomenula ime jedne žene, on je rekao: „Mrzim žene koje imaju druge žene za prijatelje". Sećam se kako su muškarci koji su radili zajedno sa mnom na poslu i u političkom radu, zadovoljno govorili: „Ona voli da bude jedina žena..." Pretpostavljam da su moje stalno traženje drugih žena smatrali blefiranjem... Kako je moguće da nisam bila počastvovana svojim položajem? A možda sam i bila. Šta bih drugo radila? Kao žene, da li bismo mogle da se dopadamo jedne drugima bez podleganja trivijalnostima? Tako smo, na primer, barem u Engleskoj, gde je i nastao pokret za oslobođenje žena kao isključivo ženski pokret, rekle: „E pa vidite, žene se stide pred muškarcima, samo muškarci govore, oni zauzimaju dominantan položaj: žene moraju naučiti da budu aktivne, da imaju više samopouzdanja... tek tada ćemo možda moći da primimo i muškarce". Mislim da se danas ovakva odbrambenost koristi samo kao taktika — da bi se neko ko je zaista stran pokretu osvrnuo na ovaj aspekt sa (pokroviteljskim) simpatijama i, prema tome, okrenuo (ili, još važnije okrenula) drugim dimenzijama. Iako ne tvrdimo da to još uvek nije tačno — mi još uvek često popuštamo muškarcima (intelektualno i/ili koketirajući) — razlog za segregaciju je naime postao tako očigledan, da zaboravljamo na izgovore. Mi smo jednostavno (u ovom slučaju), ugnjetavana bića i organizujemo se oko toga.

Američki pokret je od svog početka imao separatistička obeležja, slična pokretu crne sile; one nikada nisu morale da budu tako učtive kao mi — američke žene manje pate od diskriminacije u zauzimanju položaja kao i od škripaca u koje dolaze evropske žene zbog uljudnosti koja im je nametnuta na starom kontinentu.

Separatistička politika ženskog pokreta proizlazi možda iz jedne od glavnih manifestacija ugnjetavanja žena: njihovog nepoverenja; ali ona se svakako uliva pravo u njegovu osnovnu — teoriju da su žene ugnjetavane kao grupa i da, iako sve ugnjetene grupe treba da sarađuju do izvesnog stepena solidarnosti, njihovo sopstveno mišljenje o svom položaju treba da proističe iz njihove sopstvene analize. U svojstvu aktivne ženske organizacije, pokret za oslobođenje žena suzbija potlačeno držanje žena u našem društvu (žene ne smeju biti popustljive, nežne, zavisne itd.) i pruža političku osnovu za analizu ovog ugnjetavanja. Takav separatistički pokret nikako ne isključuje svest o drugim ugnjetavanim grupama u kapitalizmu, niti smatra da društvo ne oštećuje i muškarce. Pokret je u velikoj meri antikapitalistički i kao takav, pretpostavlja da je svačiji život i potencijal danas nepovoljno usmeren. Takva su uopštavanja, međutim, moralna a ne politička i mada svi mi želimo slobodu za sve (muškarce i žene) to može biti samo utopija, ukoliko se prvo ne organizujemo oko specifičnih pojava ugnjetavanja.

(2) Dominacija protiv kolektivnosti

Suprotstavljajući se teorijski svakom vidu dominacije, jer su patile od njenog dejstva u prethodnim radikalnim grupama, celokupna politika ženskog pokreta se zasniva na razvijanju kolektivnog rada i sprečavanju uspona lidera koji nameću svoju ličnost. Posmatrači spolja, koji pokušavaju da sagledaju politiku grupe, zameraju odsustvo jednog centra. Oni su toliko navikli na „govornike“, da ih njihovo odsustvo zbunjuje.

Žene, koje su bile obučavane i vaspitavane da budu pasivne i povučene, vrlo su osetljive na svaku ponudu da ponovo zauzmu drugorazredne položaje. U mnogim grupama postoji rotacija u položajima organizacije, intervjuima za štampu, radio i televiziju, držanju govora itd., tako da niko ne može da postane isuviše stručan i niko ne može da nameće svoje lične inhibicije. Izvesne grupe koje ne žele da zbog odsustva lidera dođe do suviše veli-

kog razilaženja, obrazuju svoje grupe na formalno demokratskoj osnovi: pomoću institucionalnih metoda čak obezbeđuju, da niko ne može ni da dominira, ni da ne učestvuje u vremenu određenom za diskusiju. Druge grupe preuzimaju kolektivno pisanje radova i knjiga, a javne govore uvek drže grupno. Ovaj naglasak na kolektivnom radu se suprotstavlja kako hijerarhijskoj prirodi ugnjetačkog društva, tako i izolaciji i/ili potčinjenosti na koju su žene prisiljene u svojim domovima i u svojim ličnim vezama.

Žene, koje su od detinjstva bile usmeravane ka udaji i životu u „svetu muškaraca“, vezuju se primarno za njega, dok se jedna s drugom takmiče, bilo za muškarca ili za najčistije rublje u komšiluku. Zajednički rad sa drugim ženama u jednoj jedinstvenoj borbi prevazilazi ovu izolaciju i takmičenje, a kolektivni rad je deo tog procesa; odbijanje lidera predstavlja odbijanje odnosa muškarac-žena ili takmičarskog odnosa između žena, kakvi postoje u društvu kome se suprotstavljamo.

(3) Mala grupa

Osnovnu organizacionu jedinicu u pokretu za oslobođenje žena predstavlja mala grupa koja se sastoji od šest do dvadeset četiri žene. U toku svog razvoja grupa se menja. U početku, ona predstavlja način da se ostvari blizak zajednički odnos prijateljstva među ženama. U završnoj fazi, mnoge male grupe postaju revolucionarni kolektivi sa zadatkom da daju analizu ugnjetavanja žena i da, prema tome, razrade i taktiku. Ovaj je prelaz obeležen buđenjem svesti o tome da ženski problemi nisu ni privatni ni lični, pa prema tome to nisu ni njihova rešenja; ili drugim rečima, to obeležava promenu od lične svesti (u psiho-terapeutskom smislu) do grupne svesti ili ekvivalenta „klasne svesti“ ugnjetavane ličnosti. Mala grupa omogućuje prelaz sa ličnog na političko i istovremeno ih povezuje. Žene su, međutim, usmeravane prema dvema suprotnim reakcijama: zato što su „žene“, mogu se beskonačno baviti samo svojim ličnim životima, ili, zato što su potčinjene muškarcima, podražavaju njihovim stilovima kada se pridruže nekoj političkoj organizaciji i ne mogu da diskutuju o ličnim problemima, već analiziraju tzv. „objektivne“ uslove, što, u stvari, jednostavno znači nečije tuđe probleme u nekoj drugoj oblasti.

„Žene koje nisu u stanju da se suoče sa određenim oblicima ugnjetavanja u svom ličnom životu, postaju veo-

ma nesigurne kada počinju da govore o oblicima ugnjetavanja koji ugrožavaju druge žene. Karakter i stepen ugnjetavanja zavise od klase i rase, i žene različitih klasa i rasa se moraju pre svega suočiti sa onim oblicima ugnjetavanja, koji se nalaze u njihovim sopstvenim uslovima. Ukoliko ne možemo da se suprotstavimo sopstvenim problemima, nemamo prava da tvrdimo da znamo rešenja za tuđe.⁵

Mala grupa obezbeđuje svakom pojedincu ((kroz solidarnost i odsustvo suđenja) mogućnost ispitivanja ličnog iskustva u pogledu ugnjetavanja (da jauče i viče, da plače i da se žali), pa da na osnovu toga bude u mogućnosti da shvati i druge, kao i način na koji dolazi do ugnjetavanja.

Koncepti pokreta za oslobođenje žena

Politička organizacija pokreta za oslobođenje žena, kao jednog isključivo ženskog pokreta, zasnovanog na maksimumu kolektivnog rada i minimumu dominacije od strane „lidera“, proizvela je (a i sama je njima bila proizvedena) izvesne koncepte. Ovi su koncepti, s jedne strane, njegov prvi doprinos razvoju njegove prve politike, a s druge, izraz shvatanja problema ugnjetavanja žena. U prvu kategoriju spada „buđenje svesti“, „nećemo lidere“ i „nećemo elitizam“; U drugu spada „seksizam“, „muški šovinizam“ i „feminizam“. Bilo da pozajmljuje ili stvara ove koncepte, ženski pokret čini prve korake ka prevazilaženju svojih sopstvenih začetaka (prvobitnih „prituzbi“ žena), ka organizovanju u politički pokret.

(1) Buđenje svesti

Mnogi pripadnici pokreta vide u buđenju svesti najvažniji doprinos pokreta jednoj novoj politici. Ženski pokret je prvenstveno zainteresovan za onaj vid politike koji nosi obeležja ličnog iskustva. Žene koje prilaze pokretu zbog neodređenih frustracija u svom ličnom životu, uviđaju da ono, što su one smatrale ličnom dilemom, predstavlja društvenu pojavu, pa prema tome i politički problem. Proces pretvaranja skrivenog, individualnog straha žena u zajedničku svest o značaju njihovog dru-

⁵ Pamela Allen, „The Small Group Process“, str. 15, *The Small Group, Three Articles by Lynn O'Connor, Pamela Allen, Liz Banding*, Women's Liberation Basement Press, Berkeley.

štvenog problema, oslobađanje gneva i straha, borba za javno iskazivanje bola i njegov preobražaj u političke ciljeve, to je ono što nazivamo „buđenjem svesti“. Često se daje paradigma male grupe žena u kojoj se jedna reši da opiše sva svoja osećanja u vezi sa abortusom koji je imala; druge zatim slede taj primer. Ukoliko nisu imale abortuse onda opisuju svoja strahovanja, društveno moralne stavove, itd. Na takav je način, jedan lični doživljaj, koji je bio osuđen na zaborav, bio razmatran kao manifestacija uslova ugnjetavanja u životu žena: lični problem je postao presudan vid jednog opšteg političkog problema.

Oni koji žele da umanje značaj ovakvih skupova, podrugljivo ih nazivaju „grupnom terapijom“. Ova je optužba zanimljivija nego što to želi da bude. Otkriva istovremeno i netačnost i predrasude. Možemo se, zaista, zapitati zašto bi u zemlji kao što su Sjedinjene Američke Države, u kojoj je srednja građanska klasa opsednuta potrebom za psihoterapijom i psihijatrijom, bilo (a) ičega rđavog u tome da ljudi podražavaju „grupnu terapiju“, i (b) zašto ne znaju šta je u stvari grupna terapija? U jednom skupu ženskog pokreta, u cilju buđenja svesti, jednostavno ne postoji „nepriistrasni“ terapeut: svi uzimaju učešće i svi su stavljeni na tapet. Ali zašto bi, i kada bi to bio slučaj, ovo predstavljalo nešto sramno? Očigledno klevetanje terapije je, samo prikriveno nipodaštavanje žena: opet se žale, prepričavaju svoje jade, zanovetaju... treba im, zaista, jedan dobar terapeut (izmišljotina dvadesetog veka — zamena za roditeljske kazne).

Koncept „buđenja svesti“ predstavlja, u stvari reinterpretaciju jedne kineske revolucionarne prakse „iskazivanje gorčine“ — koju upražnjavaju, umesto kineskih seljaka, žene srednje društvene klase, u zemlji prepunoj psihoterapije. Ti su seljaci, pritisnuti velikom prinudom i bednim siromaštvom, rešili da raskinu sa shvatanjem da je njihova sudbina prirodna pojava tako, što bi se na nju glasno žalili. Prvi simptom ugnjetavanja je potiskivanje izražavanja; patnja je tako potpuna i prihvaćena, da se njeno prisustvo i ne spominje. „Iskazivanje gorčine“ je buđenje svesti jedne, praktično nesvesne potlačene; uviđanje nepravde nanese jednoj osobi, podseća, na druge nepravde nanese cejoj grupi. Niko ne smatra da bi ova revolucionarna praksa, mogla biti u potpunosti preneti iz životnih uslova seljaštva u Kini pre revolucije, na pokret za oslobođenje žena u razvijenim kapitalističkim zemljama. Postoji, međutim, izvesna bitna veza koje ne vređa kineske seljake. Pošto su im odavno

dodeljene druge sfere, njihov „drugi svet”, ugnjetavanje žena je srkiveno daleko od svesti (ova dilema je dobila naziv „žene ne žele da budu oslobođene”); potrebno je, pre svega, prevazići ovo prihvatanje situacije kao „prirodne”, a bude kao „lične”. „Buđenje svesti” je u iskazivanju nedorečenog: suprotno, u stvari, od „zajedničkog ogovaranja”.

Iskazivanje nedorečenog, predstavlja naravno i cilj ozbiljnog psihoanalitičkog rada. To na žalost nije njegov preovlađujući cilj. Koncept i praksa „buđenja svesti” jesu pretrpeli degradaciju u toku svog razvoja u jednoj zemlji, koja se predala degradiranoj psihoterapiji. Širenje Esselin metoda i „terapije zbližavanja” je imalo dejstva na mnoge vidove radikalne politike. Evocirajući, namerno, nedorečeno (bolje reći „neizrecivo” u užem smislu), izazivajući nedozvoljeno (kršeći tabue — senzualno, seksualno i duhovno „dodirivanje” među „neprikosnovenim” strancima), ova terapija nam je razotkrila opseg naših inhibicija, ali se na tome i njeno dejstvo završava. Odgajeni u jednom društvu koje nas spustava, mi se pridružujemo skupovima terapije zbližavanja u svojstvu inhibiranih individua koje žele da upoznaju druge inhibirane individue. Mi raskidamo sa našim inhibicijama, „uspostavljamo kontakt” i ... postavljamo neinhibirane individue? Možda — a u kom cilju? Da li postižemo unutarjni mir, snagu, „zajedništvo”? Za šta? Od inhibiranih individua, kroz grupu, do neinhibiranih individua. Na kružnoj putanji svesti. Revolucionarna politika je linearna — mora se pokrenuti od pojedinca, preko male grupe, do celokupnog društva.

Neke grupe za „buđenje svesti” u ženskom pokretu su doživele sudbinu vrtloga. Individua — mala grupa — individua. Usamljene žene su napustile dom i vratile se natrag domu. Nikada ne napuštajući svoj uzani krug, Amerikanke srednje društvene klase su prihvatile kinesko verovanje kao svoju modu. Ženski pokret je ovoga svestan, kao što je svestan toga da je mogućnost izražavanja privilegija koja se lako može zloupotrebiti: „Žene u grupi su takođe smatrale da bi buđenje svesti trebalo da predstavlja sredstvo političkog razvoja, umesto da bude samo sebi cilj. Žene u grupi su takođe smatrale da je buđenje svesti naročito odgovaralo ženama iz srednje i više klase, koje imaju veoma razvijen način izražavanja i da su te žene mogle da zadobiju nadmoć nad grupom na osnovu svojih sposobnosti u ovoj njenoj glavnoj delatnosti.”⁶

⁶ Pamela Allen, *naved. delo*, str. 12.

(2) Muški šovinizam i muška nadmoćnost

„Muški šovinizam” znači biti isuviše muško. Ili je muški šovinista internalizirao mušku dominaciju u našem društvu, pa je kroz svoje posebno delovanje i shvatanje ovaplotio ovu „nadmoćnost” ili je, kao što veruju radikalne feministkinje, ovaj stav postojao je još pre svih određenih društvenih informacija: „... Mi smatramo da je primarna svrha muškog šovinizma u zadbijanju psihološkog zadovoljavanja egoa, a da su ekonomske posledice ovoga sekundarne manifestacije... Iz tih razloga mi ne smatramo da kapitalizam, ili bilo koji drugi ekonomski sistem, predstavlja glavni uzrok ugnjetavanja žena, niti smatramo da će to ugnjetavanje nestati kao rezultat isključivo ekonomske revolucije. Političko ugnjetavanje žena ima svoju sopstvenu klasnu dinamiku. Ta se dinamika mora shvatiti u određenjima prethodno nazvanim „nepolitičkim” — naime kao politika egoa... u kojoj (se) identitet muškog egoa podržava na osnovu njegove sposobnosti da vlada nad ženskim egoom. Muškarac zasniva svoju „muškost” u direktnoj proporciji sa svojom sposobnošću da njegov ego nadvlada njen, i iz tog procesa crpi svoju snagu i samopouzdanje. Ova je potreba muškaraca, iako destruktivna, u tom smislu bezlična. Ona ne proističe iz želje da povredi ženu kojom dominira i koju uništava; on nužno iz potrebe za osećanjem vlasti, mora da uništava njen ego i da ga potčinjava svome...”

Radikalne feministkinje smatraju da je psihologija primarna odrednica muškog šovinizma. Socijalistkinje vide u društvenim formacijama način oblikovanja individualnog ponašanja i psihe. Bez obzira na analizu, izraz, pošto je deskriptivan a ne analitički, ima iste implikacije: označava čoveka koji zauzima položaj, svesno ili instinktivno, dominacije (i egoizma) nad ženama i protivu njih, isključivo na osnovu svog statusa muškarca.

(3) Seksizam i „patrijarhat”

„Seksizam” se kao izraz sve više upotrebljava, dok je „muški šovinizam” (kao izraz) nešto ređi. Njegov je koncept veoma sličan „rasizmu” i ukazuje na poniženje jednog pola od strane drugog (u stvarnosti i u stavovi-

⁷ *New York Radical Feminist Manifesto*, Cestelle Ware, *naved. delo*, str. 58—59.

ma). Na jedno društvo podeljeno na osnovu polova. Dok se muški šovinizam uglavnom odnosi na pojedince, seksizam označava celokupno društvo i njegovu kulturu. Jedno od najpotpunijih ispitivanja ovog koncepta, dato je u „teoriji seksualne politike” i „beleškama o teoriji patrijarhata” Kate Millett u njenoj nedavnoj knjizi *Sexual Politics*.⁸ „Patrijarhat” se upotrebljava (dosta neodređeno) kao izraz koji označava ne toliko vladavinu oca, već u širem smislu, kao vladavina muškaraca. Kate Millett tvrdi da je „patrijarhat” sveopšti (i geografski i istorijski) model odnosa zasnovanog na vlasti” i dominaciji. Ona tvrdi da je u „patrijarhatu”, sveprisutni sistem muške dominacije i ženske potčinjenosti postignut putem socijalizacije, sproveden ideološkim sredstvima i održavan institucionalnim metodama. Muškarci dominiraju po navici (što je posledica psihologije, socijalizacije i ideologije) a kada je potrebno i silom (kontrolišu privredu, državu i njene predstavnike, npr. vojsku, i drže monopol nad seksualnim nasiljem). Prema ovoj teoriji „patrijarhat” prožima sve: zadire u klasne razlike, različita društva i istorijske epohe. Njegova je glavna institucija porodica: pošto ima veoma nestabilnu biološku osnovu, „patrijarhat” se mora oslanjati na „nasleđenu” kulturu i vaspitavanje mladih. On opstaje kao sistem vlasti, jer je tako duboko ukorenjen da se ne mora dokazivati pozivajući se na ono što je „prirodno” i za šta tvrdi da je neopozivo. Različita društva nikada nisu ponudila prave alternative: „Možda je najjače oružje patrijarhatu njegova sveprisutnost i dugovečnost. Ne postoji ništa što bi moglo da mu se suprotstavi ili što bi moglo da ga opovrgne”. Patrijarhat traje, zato što traje.

„Patrijarhat”, prema tome, predstavlja seksualnu politiku, pomoću koje muškarci uspostavljaju svoju vlast i drže kontrolu. Sva su društva i sve grupe u njima „seksističke” — ne u onom smislu u kom bi se moglo tvrditi da su sva „društva rasistička”, već u mnogo dubljem smislu, da je čitava njihova organizacija, na svakom stupnju, predodređena dominacijom jednog pola nad drugim. Izvesna odstupanja su manje značajna od opšte istine.

⁸ Kate Millett, *Sexual Politics*, Doubleday Inc. 1970. Vid. za nešto potpuniju diskusiju o njenoj tezi str. 82—84.

⁹ Kate Millett, *naved. delo*, str. 58.

(4) Feminizam

Feminizam je bio definisan na razne načine, a sad se široko upotrebljava u označavanju svih onih koji se aktivno zalažu za prava žena na emancipaciju, slobodu i jednakost. Uža definicija je ona, koju je u negativnom smislu dala Simone de Beauvoir u svojoj autobiografiji *Force of Circumstances*.

„Nikada nisam gajila iluzije o promeni ženinog položaja; to zavisi od budućeg rada u svetu; do značajnih promena će doći samo po ceni revolucije u proizvodnji. Zato sam izbegavala da padnem u zamku ‚feminizma’”¹⁰.

Danas su, po mom mišljenju, samo „liberalne feministkinje” one, koje gaje iluzije da se društvena jednakost može postići u jednoj demokratskoj kapitalističkoj zemlji bez revolucije; „radikalne feministkinje” smatraju, međutim, da se ono nigde ne može postići bez presudnog delovanja feminističke revolucije. Liberalne feministkinje i radikalne feministkinje, međutim, imaju zajednički stav, da je moguće suprotstavljanje ugnjetavanju žena, nezavisno od drugih ugnjetavanja, dok pripadnice pokreta za oslobođenje žena, koje prate materijalističku analizu, kao Simone de Beauvoir, smatraju da je ono osnovni i suštinski deo jedne šire revolucionarne borbe za promenu dominirajućeg načina proizvodnje od kapitalizma, socijalizma i najzad, do komunizma*. Radikalne feministkinje su sada sklone ka ponovnom uspostavljanju ove razlike u stavovima prilikom zasnivanja svoje teorije, tako da se može reći da je „feminizam” verovanje da je ugnjetavanje žena prvo i najvažnije i odvojivo od svakog drugog istorijskog konteksta.

(Juliet Mitchell, „The Women’s Liberation Movement”, *Woman’s Estate*, Penguin Books, Baltimore, 1977, str. 40—66)

Prevela Jovana Pajević

¹⁰ Simone de Beauvoir, *Force of Circumstances*, André Deutsh, 1965, str. 192.

* Cjelokupni angažman Simone de Beauvoir posljednjih godina (u koji ovdje ne možemo ulaziti, ali koji proizlazi iz njene tijesne saradnje sa neofeministkinjama potvrđene i u rubrici „Le sexisme ordinaire” časopisa *Les temps modernes*) pokazuje da je ona danas daleko radikalnija, čak i eksplicitno, nego što bi se to moglo zaključiti na osnovu njenih knjiga *Le deuxième sexe* i *La force des choses*. — *Prim. red. R. I.*

Položaj žene: proizvodnja, proizvodne snage i proizvodni odnosi

Pođe li se od stava o emancipaciji zasnovanoj na radu¹, ne mogu se shvatiti kvalitativne strukture, potencijal, protivrečnosti i dvosmislenosti položaja žene i društvenog karaktera koji se iz tog položaja razvija. Mnogo dalje ne može odvesti ni pokušaj da se konstruiše idealni tip žene kroz sve „muške” i „ženske” karakteristike². Emancipativni potencijal žena ne može zacelo iskrsnuti iz idealnog sažimanja suprotstavljenih kategorija. Svakodnevni položaj žene u kući, u porodici, u mreži prijateljstava i poznanstava i u radnoj delatnosti (koja je svemu ostalom podređena) obično se dublje ne analizira, mada su žene usredsređene (između nezadovoljstva i protesta) upravo na sferu svakodnevnog. Ni problemima uloge žene i njenog društvenog karaktera ne pristupa se polazeći od protivrečne strukture ove sfere. Ovi problemi se, naprotiv, svode na specifičan problem dečije socijalizacije; u tom se procesu devojčice, u odnosu na muškarce,

¹ Upor. prvi deo [ovde neprevedeno. — *prim. prev.*].

² Najveći deo psiholoških istraživanja o „ženskoj ličnosti” ograničava se na njeno fragmentovanje u različite karakteristike seksualne uloge (na primer, na reakciju na strah, agresiju i dominaciju, introvertnost — ekstrovertnost, samopoštovanje, snagu *Ja*, motivaciju za efikasnost), i na poređenje muškarca i žene u ovom smislu, a da se pri tom ne razvija jedna odgovarajuća teorija o uslovima i mogućnostima društvenog karaktera žene. Upor. kao tip takvog načina postupanja: Edwin C. Lewis, *Developing Women's Potential*. Druga istraživanja nastoje da analiziraju neke karakteristike uzete izolovano (na primer, pasivnost, zavisnost, agresivnost, identifikacija, itd.) u odnosu na fizičke funkcije ženskog tela (upor. Judith M. Bardwick, *Psychology of Women*).

manje podstiču prema nezavisnosti i one iskušavaju veću brigu roditelja, manji društveni pritisak u pravcu izgradnje vlastitog identiteta (nezavisnog od majke), a, s druge strane, više ih uvežbavaju za održavanje čistoće. Ali ni ova socijalizacija ne analizira se na zadovoljavajući način. Najviše što se čini to je da se majkama daju saveti da budu manje permisivne; da bi se proizvele strukture ličnosti jakog identiteta, majke ne bi više smele da postupaju prema svojim kćerkama kao prema bićima koja su nespemna i kojima je potrebna zaštita. Ali zbog kojih motiva majke faktički razlikuju žensku ulogu (kojoj je potrebna pomoć i staranje koja je zasnovana na redu i čistoću) i mušku ulogu (snažno motivisanu prema efikasnosti i takmičenju na osnovu samodiscipline)? Ovu diferencijaciju uloga one prihvataju ne samo zbog tradicije već i zbog sopstvenog neposrednog iskustva; i jedna i druga su u vladajućem tipu proizvodnje u položaju žene. Praktične pretpostavke socijalizacije seksualnih uloga pojavljuju se određene proizvodnjom koja karakteriše položaj žene.

Proizvodnja

Aktivnost žena u okviru kuće, porodice, vaspitanja i društvenih odnosa politička ekonomija definiše kao neproizvodnu.³ Ekonomske analize često zaključuju — zbog pogrešnog izjednačavanja proizvodnog rada s društveno potrebnim radom — da sfera „privatnog života” (unutar koje žene rade i identifikuju se) budući da nije neposredan proizvođač vrednosti, „nije kreativna”.

„Iako svakidašnjica određuje sudbinu većeg dela naših savremenika — onu nesposobnost za kreativnost zbog koje je slobodno vreme jedini odušak da se umakne ovom svetu prinude i terora — žena je ta koje je podnosi i u njoj dvostruko pati. Ona živi u samom srcu svakidašnjice, pošto je u najvećem broju slučajeva ona njena upraviteljica. Isključene iz proizvodnog rada, koji obuhvata samo 35% žena u radnom dobu, žene su bitno ne-kreativne.”⁴

Pojam proizvodnje ne implicira samo proizvodnju dobara već i proizvodnju društvenih odnosa: proizvodnja je društveno potrebna delatnost. U uslovima buržoaskog

³ Upor. prvi deo, gl. 2. 1. [ovde neprevedeno. — *prim. prev.*].

⁴ Claude Javeau, *La sociologie de la femme et la femme de la sociologie*, str. 630.

društva proizvodnja dobara preteže i poprima takav značaj da prikriva opšti pojam proizvodnje.⁵

Pojam predmetne delatnosti „koji Marx kritički razvija u prvoj *Tezi o Foerbachu* kao sintezu tradicionalno-kontemplativnog marksizma i aktivnog ali ne i čulno-delatnog idealizma, nikako se ne ograničava... na rad kao instrumentalnu delatnost neposredne organske razmene između čoveka i prirode, već mora obuhvatiti i odnos međusobno povezanih subjekata.”⁶

Uputiti na ovu vezu je nužno kako bi se pristupilo pitanju svesti i mogućnosti žena, pošto su se njihove specifične sposobnosti razvijale u okviru podele rada u okviru porodice. Deformacije, kao i razvitak sposobnosti, valja sagledati kao element društveno potrebne proizvodnje. One ne mogu da budu odmerene na osnovu tehničkih specijalizacija i sposobnosti i odgovarajućeg ponašanja kako se one razvijaju u industrijskoj sferi.

Sledstveno ovom proširenom pojmu proizvodnje može se govoriti o proizvodnji čak i u okviru položaja žene. Ne samo da se u kućnom radu i odgoju dece odvijaju uloge koje se mogu kvantifikovati, nego upravo u načinu proizvodnje (od strane) žena — u vaspitanju i komunikaciji — proizvodnja društvenih odnosa i „nematerijalnih proizvoda” obavlja jednu odlučujuću funkciju.

Način proizvodnje koji je sačuvan u ovom okviru ujedno je nerazvijen i napredniji. Repetitivne delatnosti u sferi proizvodnje robe kao okvir institucionalizovane inovacije u objektivnom su odnosu s organizovanim preobražajem i s progresivnom akumulacijom znanja. Proizvodnja koja jeste i koja je bila specifična za žene, predstavlja, naprotiv, niži stupanj podruštvljenja ljudskih odnosa. To se izražava u manjoj podeli rada, ali i u manjem apstrahovanju od konkretnih potreba i interesa. Individuumi se percipiraju kao osobe, a ne samo kao nosioci određenih društvenih uloga.

Proizvodne snage

U okviru takvog tipa proizvodnje razvile su se određene proizvodne snage⁷ svojstvene ženama, koje su se

⁵ Upor. Henri Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, str. 48 i dalje.

⁶ H.-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, str. 392.

⁷ Materijalne proizvodne snage, zajedno s odnosima proizvodnje, čine materijalnu proizvodnju. Proizvodna snaga je ljudska radna snaga, naime snaga koja, kroz upotrebu materijalnih sredstava za proizvodnju, proizvodi sredstva za zadovoljavanje

sačuvale, mada u nerazvijenom obliku: to su, pre svega, sposobnosti komunikacije „orijentisane prema potrebama”. Pod „orijentacijom prema potrebama” ovde podrazumevamo mogućnost i sposobnost koje su strukturalno srasle (ne uvek razvijene) u načinu ženskog iskustva (više nego muškog) za izražajno, neinstrumentalno, za ponašanje koje nije orijentisano prvenstveno na ostvarenje određenih budućih ciljeva, već pre na strukturisanje neposrednog „odliva afektivne tenzije” i na udaljavanja od neposrednih pretnji.⁸ To se na egzemplaran način vidi u odnosu majka — dete.

„U oblicima ponašanja unutar uspešnog odnosa majka — dete ovekovečuju se jedan način proizvodnje na koji se može gledati kao na ostatak matrijarhalnog načina proizvodnje. Bilo bi pogrešno svesti ih na čisti hormonalni proces, na biološki zasnovan „materinski instinkt”. Oni su radije za ženu poslednja odbrana vlastitog načina proizvodnje, okrenutog prema zadovoljavanju potreba („postupati prema detetu shodno njegovim sposobnostima, zadovoljavati njegove potrebe po svaku cenu”), a protiv okolnog patrijarhalnog i kapitalističkog sveta. Ovaj način proizvodnje apsolutno je nadmoćan mehanizmima okolne sredine, ali ostaje s onu stranu nivoa socijalizacije složene društvene komunikacije. U nadmoćnosti ovog načina proizvodnje zasniva se emancipativni potencijal žene: ona raspolaze iskustvima, ma koliko reprimiranim i deformisanim, jednog nadmoćnijeg načina proizvodnje.”⁹

Proces interakcije između majke i deteta sastoji se u uzajamnom prilagođavanju koje ima sopstveni ritam i u kojem nametanje apstraktnih normi (na primer, rigidno priučavanje na čistoću) intervenišu na destruktivan način.¹⁰ Ovo je stvarni aspekt utopijskog karaktera koji materinstvo, majka, predstavlja kao simbol mira. U simbiozi majka — dete sadržano je mnogo više od revnosne i uredne brige. Dojenje novorođenčeta, na primer, nije naprosto pribavljanje hrane koje zahteva određenu tehničku veštinu; [...] „dojenje je samo jedan deo, iako veoma značajan, odnosa između dvaju ljudskih bića. Njih dvoje, majka i novorođenče, imaju priliku da među

vitalnih društvenih potreba. U materijalne proizvodne snage spadaju priroda, nauka, tehnika i sama društvena organizacija. Upor. K. Marx i F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, t. 3, str. 29. i dalje.

⁸ T. Parsons, *The Social System*, str. 49.

⁹ O. Negt i A. Kluge, *Oeffentlichkeit und Erfahrung*, str. 50.

¹⁰ Upor. A. Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, str. 128. i dalje; o problemima komunikacije između majke i deteta, vid. R. Spitz, *Der Dialog entgleist*.

sobom budu sjedinjeni snažnom ljubavnom vezom. [...] Kada dospeju do uzajamnog sklada — što se može dogoditi neposredno ili pošto nadvladaju unutrašnje sukobe — jedno u drugo imaju takvo poverenje i tako se dobro razumeju da hranjenje može da bude prepušteno samo sebi."¹¹

Odnos između majke i deteta zahteva od majke raspoloženje i sposobnost da stvori izvestan afektivan odnos. Ovaj odnos, identifikacija s novorođenčetom, omogućuje majci da zapazi i odgovori na mnoge preverbalne signale koje dete emituje kao izraz stanja svojih potreba.

„Ona će razumeti šta znači kad dete okrene glavu i odbija da sisa, ili kada, umesto da sisa, zaspe u njenim rukama ili kada postaje nemirno i neće da sisa. Ono je samo uplašeno od sopstvenih osećanja a u tome može, svojim strpljenjem, da mu pomogne majka kao niko drugi, omogućujući mu da se igra, da obilazuje bradavice ili da ih dodiruje. Ako novorođenče može da čini sve što mu se dopada, napokon je spremno da rizikuje i da sisa.”¹²

Odnos majka — dete je po sadržaju, na prvom mestu ljubavni odnos. U njega se ipak ubrzo umešaju momenti priučavanja na čistoću i represivna shvatanja o seksualnim ulogama.¹³ Iza formulacije prirodne ljubavi, umeća i prirodnog razumevanja majke, stoji u isti mah, po Winnicottu, zahtev za oslobađanjem ovih proizvodnih snaga, zahtev za „zdravljem” majke i okvirom tišine i vremena, potrebnih kao spoljašnji uslov da bi se s detetom uspostavio zadovoljavajući odnos.¹⁴ Zdravlje i afektivne sposobnosti majke uslovi su za fizičko i psihičko zdravlje deteta kao i za majčinu sreću. Odnos majka — dete primer je jednog društvenog odnosa u kojem sjedinjenje ne dolazi kroz formalizovana pravila, već kroz razumevanje i identifikaciju, koje na taj način omogućuju podudaranje interesa. Društveni karakter žene odlikuje se, naime, slabijom razgraničenošću vlastitih interesa i vlastitih osećanja u odnosu na tuđe interese i tuđa osećanja.

Strukturalni elementi ženskog načina proizvodnje, komunikacijskog i orijentisanog na potrebe, samo su deo ženskog iskustva i društvenog karaktera žene u celini; tamo pak gde ti elementi orijentacije na potrebe ostaju uvek slabi i nerazvijeni, a u obliku u kojem se

¹¹ D. W. Winnicott, *Kind, Familie, Umwelt*.

¹² *Isto*, str. 19.

¹³ Upor., s tim u vezi, deo drugi, gl. 1 [ovde neprevedeno — prim. prev.].

¹⁴ Upor. D. W. Winnicott, *naved. delo*, str. 35. i 41.

empirijski pokazuju, nikako ne zaslužuju da budu idealizovani.¹⁵ Odlučujući element svakodnevnog života najvećeg dela žena jeste to što se u njihovoj aktivnosti ne artikuliše podela na manuelni i intelektualni rad. Time se, između ostalog, objašnjava i njihovo „instinktivno” odbacivanje i nerazumevanje „apstraktnih” veza. Tendencijski, međutim, način iskustava žena (sa svim svojim slabostima) orijentisan je na potrebe (tj. na konkretne stvari i osobe, i u najmanju ruku slabo instrumentalan). Upravo ovaj aspekt gotovo i nije dodirnut empirijskim istraživanjima. Žene najviše vole poslove vezane za odnose s osobama, više nego one sa stvarima i simbolima. I mlade i odrasle pokazuju motivacije povezane više s grupom nego s efikasnošću.¹⁶

„Već u predškolskom dobu devojčice pokazuju drukčiji stav nego dečaci s obzirom na intelektualne zadatke. Devojčice vole da se dopadnu, uče da bi naišle na naklonost i priznanje; ako su obdarene, potcenjuju svoje sposobnosti. Dečaci se pokazuju kao orijentisani „na dužnost”, pokazuju više samopoštovanja i u njih je veća mogućnost povećanja kvocijenta inteligencije. Devojčice se više boje dečaka, i njihov strah je obično disfunkcionalan u odnosu na njihovu sposobnost efikasnosti nego u dečaka. Postoje i razlike u specifičnim sposobnostima: dečaci se odlikuju boljom prostornom percepcijom, višom sposobnošću računanja, boljom informisanošću i pokazuju manju zavisnost od okoline; devojčice se ističu sposobnošću brzog uočavanja detalja, tačnošću jezika, sposobnošću da uče napamet i da se pismeno izražavaju.”¹⁷

Ponašanje žena u radu više je motivisano željom za naklonošću i priznanjem drugih nego osećanjem dužnosti. (Iz toga ne slede različita školska postignuća, pošto

¹⁵ S druge strane, sposobnost komunikacije orijentisane prema potrebama često zapada u protivrečnost u proizvodnji simbola robe i društvenih uloga. U institucionalizovanoj ulozi žene prevladaju odnosi proizvodnje trenutno sadržani u položaju žene, a sposobnost proizvodnje orijentisane prema potrebama prodrila je samo na rudimentaran način. Ženstvenost kao institucionalnu ulogu karakteriše i zaostalost orijentacije prema potrebama, kao i određeni oblici reakcije u susretu s davanjem i konkurencijom, a naročito potrošnjom. Upor., s tim u vezi, drugi deo, gl. 2.3 i 3; treći deo, gl. 4 [ovde neprevedeno. — prim. prev.].

¹⁶ V. J. Crandall, *Achievement; Achievement behaviour in young children*; J. Garaj i A. Scheinfeld, *Sex Differences in mental and behavioral traits*. Sintezu ove problematike pruža Louis Wladis Hoffman, *Early Childhood Experiences and Women's Achievement Motives*, str. 135. i dalje.

¹⁷ L. W. Hoffman, *naved. delo*, str. 130.

su dobra postignuća nagrađena ljubavlju i priznanjem roditelja, učitelja i drugova iz razreda.) Bilo bi, međutim, pogrešno poistovetiti ženskost s „pasivnošću“, a muškost s „aktivnošću“, pošto način ženskog iskustva sadrži i aktivne komponente. Žene nastoje da se istaknu kroz osobnu stilizaciju, dok se muška ambicija više okreće prema ciljevima koji traže odlaganje nagrade.¹⁸ Dok su školske i profesionalne ambicije muškaraca povezane prvenstveno s materijalnim ciljevima, ženske aspiracije su manje povezane s materijalnim očekivanjima.¹⁹ U eksperimentalnim igrama žene se ponašaju drukčije nego muškarci, to jest one su pomirljivije: predlažu, na primer, da se pre početka igre raspodele nagrade, umesto da se one dodele pobjedniku, i daju altruističke predloge tamo gde pravila igre propisuju konkurencijsko ponašanje; preinačuju, dakle, ove igre u kojima je potrebno pobediti pomoću prevare drugih.²⁰

U ovaj tip odnosa ulazi i nezainteresovanost ili odbojnost na koju takmičarski sport nailazi u gotovo svih žena.²¹ Ali ni profesionalni *achievement motive* žena ne može se neposredno uporediti s onim u muškaraca. Žene orijentisane na karijeru uglavnom traže materijalne nagrade (to jest novac i ekonomsku sigurnost) kroz rad muža. Profesionalna karijera žene iz srednjeg sloja okrenuta je prvenstveno drugoj vrsti nagrada, delom nematerijalnih, kao što su, na primer, estetska i intelektualna zadovoljenja. Sve dok za to postoji mogućnost, žena traži lagodan život, potrošnju, društveni status i materijalnu sigurnost preko muškarca, a estetske i intelektualne nagrade preko svog rada.²²

„Proizvodne snage“ žene imaju jednu kulturnu komponentu (društvenu i psihičku) koju čine modaliteti percepcije, fantazija, spontanost, *imaginacija*.²³ Čak i ako

¹⁸ Upor. Ralph H. Turner, *Some Aspects of Women's Ambition*, str. 273.

¹⁹ Isto, str. 271. i dalje.

²⁰ Isto, str. 272.

²¹ „U SR Nemačkoj 53% žena koje upražnjavaju sport odbijaju kompetitivno vežbanje. Samo 20% koje posećuju sportska udruženja poznaju svoj nivo prestativnosti. Organizovana ženska sportska aktivnost usredsređuje se na nekompetitivne sportove, kao što su gimnastika, plivanje, itd. i na sport na otvorenom, kao što su zimski sportovi, jahanje, itd.“ (U Prokop, *Sport und Emanzipation am Beispiel Frauensports*, str. 215; o opštoj problematici kompetitivnog sporta upor. U. Prokop, *Soziologie der Olympischen Spiele*).

²² R. H. Turner, *naved. delo*, str. 285. i dalje.

²³ Pojam „imaginarnog“ razvio je Sartre u *Imaginario*, Bompiani, Milano, 1962. Lefebvre je govorio o „društvenom imaginarnom“ u *Alltagsleben in der modernen Welt*, str. 126.

muškarac predstavlja porodicu prema spolja, čak i ako je njegov pristanak uvek nužan, porodična organizacija, stil opremanja stana, oblačenje, ishrana i svakodnevnica prvenstveno su izraz ženske aktivnosti (a to važi i za žene koje rade); tako je i s formulacijom želja koje se odnose na odecu, nameštaj, slobodno vreme, itd. (čak i kada ne prevazilaze verbalne izraze). Pošto žena, uopšte uzev, utelovljuje želje, ona je „kraljica“ potrošnje, rek lame, a njeno telo i njen osmeh simboli su zadovoljenja potreba u potrošnji. Imaginarno je, dakle, povezano na poseban način sa svakodnevicom žene. S jedne strane, njena isključenost iz sistema profesionalne konkurencije znači sužavanje mogućnosti kolektivnog prisvajanja realnog; s druge strane, žena pokušava (na razne načine, već prema mogućnostima) da sebe pretvori u predmet imaginacije — za sebe samu i za muškarce. Slika o sebi koju žena tradicionalno nastoji da probudi u muškarcu kako bi ga zadivila i podstakla ga da se u nju zaljubi unapred je određena u izvesnim atributima uloge. Ovi atributi se diferenciraju shodno društvenom stratumu (moda, diferencijacija odevanja, itd.) i označavaju u sadašnjim uslovima, uprkos svome ograničavajućem karakteru, prihvatanje i javno izražavanje mašte i ujedno igru punu pozivanja na seksualne želje života žene. Ako se naglasi element orijentacije na potrebe, ne treba zaboraviti, kao što smo već rekli da u tom slučaju nije reč o potpuno razvijenim oblicima, već o strukturalno prisutnim tendencijama, koje su često praćene jednom opštom labilnošću *Ja*. Veći interes žena za društvene odnose uvek je povezan s većom zavisnošću od grupe. Devojčice, u poređenju s dečacima, obično su konformističkije, na njih je lakše uticati i više zavise od mišljenja drugih. Empirijska istraživanja potvrđuju da najznačajniji deo idealne uloge žene i majke predstavljaju komponente *love and affection*: spremnost da se prihvate emocionalne potrebe drugih, da se posreduje sigurnost i toplina. Istovremeno je, međutim, komponenta *maintenance of self* (komponenta ličnog identiteta) ona koja poprima manji značaj: bavljenje sopstvenom ličnošću, izgled, sopstveni intelektualni i emocionalni identitet, viđeni su samo kao sekundarne komponente idealne uloge žene i majke.²⁴ Prema psihološkim testovima, žene bi bile konformističkije i u političkom ponašanju i u normativnim i religioznim shva-

²⁴ Upor. P. H. Taylor, *Role and Role-Conflict in a Group of Middle Wives and Mothers*, naročito str. 325. i dalje.

tanjima.²⁵ Zbog svoje emocionalne zavisnosti ne razvijaju ili teško razvijaju sposobnosti apstraktnog razmišljanja. Analitičko razmišljanje pretpostavlja izvesnu samostalnost, koju zavisne osobe nisu u stanju da razviju.²⁶ Analitičko mišljenje označava sposobnost razlikovanja, artikulisanja, omeđavanja predmeta, uspostavljanja veza. Kod žena se češće susreće sklonost prema pasivnom izvršavanju zadataka nego naklonost prema samostalnoj reorganizaciji odnosa i objektivnoj analizi stvarnosti.²⁷ Jedno istraživanje sprovedeno među studentkinjama na američkim univerzitetima pokazuje da žene koje se nalaze pri vrhu skale stabilnosti *Ja* (smisao za stvarnost, sposobnost razračunavanja sa stvarima)²⁸ imaju određenu profesionalnu orijentaciju, dok su žene koje se nalaze pri dnu ove skale neodređene i nesigurne u svom profesionalnom usmerenju; takve karakteristike očigledne su u sledećoj izjavi: „Putovati, ili živeti daleko od kuće, a da se *ne mora* raditi, bar ako se to ne voli. Ali, nisam baš sigurna: i te kako bih volela da budem srećna i uspešna u nekom poslu u kojem bih imala odnose s drugim osobama. Imam toliko snova: možda bih volela samo da budem okružena dobrim prijateljima.”²⁹

Jedno snažno *Ja* definisano je u ovoj studiji *a priori*, na osnovu „muških” kriterijuma, kao sposobnost konkurencijskog ponašanja, ili pomoću atributa muške profesionalne uloge, što bez sumnje vodi skretanju i iskrivljenju problema. Jedno manje ograničeno shvatanje *Ja* dovelo bi možda do definisanja kao snažnog jednog *Ja* koje izražava želju za oslobođenim radom i opštenjima, kao u prethodnom navodu. S druge strane pak, žene koje se nalaze u dnu skale *Ja*, koja je korišćena u ovoj studiji (zasnovanoj na kriterijumima profesionalne orijentacije), pokazuju se nesposobne da deluju i planiraju, i fiksirane su za određena mesta i situacije; žene koje su, naprotiv, više pri vrhu skale realističnije su s obzirom na svoju karijeru, ne fiksiraju se za situacije i bez teškoća se

²⁵ O političkom konzervatizmu: S. M. Lipset, *Political man*, gl. 5; o predstavama vere i vrednosti D. Krech i R. S. Crutchfield, *Individual in Society*, gl. 14. Još jedan aspekt ovog „ženskog konzervatizma” predstavlja i relativno sužena dimenzija kriminaliteta žena u odnosu na kriminalitet muškaraca (upor. F. Heidensohn, *The Deviance of Women: a Critique and an Enquiry*).

²⁶ Upor. E. E. Maccoby, *Sex-differences in Intellectual Functioning*, str. 26. i sled.

²⁷ Upor. Judith M. Bardwick, *Psychology of Women*, str. 114. i dalje.

²⁸ Janice Porter Gump, *Sex-Role Attitudes and Psychological Well-Being*, str. 88.

²⁹ Isto, str. 89.

mire s radnim i privatnim životom, uvek ostavljajući otvorene i druge mogućnosti.

„Labilnije ličnosti, koje se na ovoj skali nalaze niže, pokazuju se (kako u opštem tako i u specifičnom smislu) posebno zavisne. Ne samo što izgledaju da se pouzdaju više u druge nego u sebe same već su mnoge od njih i nesposobne da postanu dovoljno samostalne u odnosu na postojeću situaciju, kada treba definisati vlastite potrebe i odgovarajuća sredstva da se one zadovolje. Jedna ‚labilna’ žena (između onih koje su intervjuisane) izjavila je, na primer, da bi htela da nastavi da živi u gradu u kojem živi njen bivši prijatelj, mada su se odavno razišli. Čak su i snažne ličnosti pravile planove u kojima se vodilo računa o njihovom zanimanju za nekog muškarca, ali su sebi ostavljale više mogućnosti — umesto da se fiksiraju za jednu jedinu, s neizvesnim ishodom. Tako je, na primer, jedna studentkinja odlučila da pohađa neku obližnju školu kako bi ona i njen prijatelj mogli lakše da odluče da li su stvoreni jedno za drugo. Pošto u tome nije bila previše optimistično raspoložena, pravila je planove kako za slučaj da se njihov odnos nastavi, tako i za alternativne interese i odnose. [...] Tipična ‚labilna’ žena imala je više poteškoća da istakne svoje potrebe, da stoji na svojim nogama i da drži otvorene razne alternative.”³⁰

Ponešto od ove neodlučnosti između orijentacije na potrebe i na grupu, i labilnosti — probija i u stereotipima o seksualnim ulogama koji ženi pripisuju, s jedne strane, senzibilnost, intuiciju, srdačnost, itd., a s druge, histeričnost, kapricioznost, nekoherenciju, brbljivost, potrebu da se poverava drugima i da plače, pasivnost i labilnost.³¹

Čak i kada su sposobnosti sadržane u orijentaciji na potrebe, u komunikaciji i imaginaciji u proizvodnji koju obavljaju, načine ponašanja i empirijsku svest žena ne treba idealizovati. Pojam „proizvodne snage” ne koincidera *tout court* s empirijskim interesima i potrebama žena. U ponašanju i načinima mišljenja žena *odnosi proizvodnje* koji postoje u položaju žene imaju posledice koje se ispoljavaju u seksualnim strahovima i potiskivanjima.

³⁰ Isto.

³¹ Upor. Anne-Marie Rocheblave-Spenlé, *Les rôles masculins et féminins*, str. 177.

Proizvodne snage žene nisu razvijene. Jedinstvo intelektualnog i manuelnog rada, koje se sačuvalo u „preindustrijskom“ načinu proizvodnje žene, u okviru kuće i porodice, ne dopušta, sa svoje strane, na tom nivou, širenje ovih proizvodnih snaga (širenje koje pretpostavlja dostupnost znanja i kooperacije). Način proizvodnje koji postoji u položaju žene, a u kojem su se razvile i sačuvala u rudimentarnom obliku određene proizvodne snage, karakterišu specifični uslovi proizvodnje: način proizvodnje svojstven ženama artikulisan je u okviru tradicionalnih struktura moći i zavisnog rada. Oba faktora sprečila su razvoj orijentacije prema potrebama i imaginacije. Proizvodne snage žene — da, rudimentalno se razvijaju i čuvaju, ali ujedno su i blokirane i sputane.

Bitan element odnosa proizvodnje³² u životu žene čini svakodnevna organizacija rada u kući i porodici. Kućni rad je potreban rad. Sve dok taj rad ne budu obavljale agencije i servisi, broj časova koji moraju da se utroše u prosečnoj porodici je znatan. Gotovo sve žene, radile li ne, osećaju se odgovorne za domaćinstvo, to jest na prvom mestu za red i čistoću odeće i kuće, kao i za ishranu. Ove funkcije čine najrepetitivniji posao kućnog reda.

U kategoriju udatih domaćica — dakle onih žena koje se najviše zanimaju kućom i porodicom — ubrajaju se u SR Nemačkoj na prvom mestu žene između 30 i 40 godina, zatim između 40 i 50 godina i (mnogo manje) između 25 i 30 godina.³³ U SRN 92% domaćica obavljaju same kućne poslove; samo 5% imaju pomoć u kući u trajanju od nekoliko sati, a još manji procenat žena ima pomoć majke, sveskrve ili drugih rođaka.³⁴ Četvrtina intervjuisanih žena — o okviru istraživanja o uslovima života nemačkih domaćica, koje je sprovela Helga Pross — bave se porodicom od tri osobe, trećina porodicom od četiri osobe, a petina brojnijom porodicom. Porodice žena običnih i kvalifikovanih radnika su u proseku najveće: 44% tih žena opskrbljuje pet ili više osoba. Najmanje su porodice specijalizovanih radnika, kao i činovnika i državnih funkcionera (žene zanatlija i trgovaca,

³² Upor. K. Korsch, *naved. delo*.

³³ *Brigitte* (Hrsg), *Hausfrauen heute*, str. 10. Značajno je kako se ova distribucija prema starosti osetno menja kod zaposlenih žena: 40% zaposlenih žena imaju manje od 30 godina, 60% imaju 30 ili više godina. Najamne radnice prevladavaju u u starosnoj grupi ispod 25 godina.

³⁴ *Isto*, str. 64.

poslodavaca i članova slobodnih profesija imaju, naprotiv, u najvećem delu, dakle 35—40%, porodice s 5 ili više osoba).³⁵

Šta čini svakodnevnu rutinu? Na prvom mestu nužni domaći poslovi: pripremanje obroka, pranje posuđa, sređivanje i čišćenje kuće, pranje rublja, peglanje i nabavljanje hrane. Ovi poslovi, zbog svoje repetitivne strukture, doživljavaju se kao dosadni, zamorni i iscrpljujući. Iz istraživanja koje je sproveo časopis *Brigitte* 1973. godine³⁶ proizlazi sledeći raspored radnog vremena u domaćinskom poslu: za najveći deo domaćica u SRN dan počinje između 6 i 7 časova ujutro, a završava između 22 i 23 časa. Za rad u kući (isključujući vaspitanje dece) 10% intervjuisanih žena utroši do 3 sata dnevno, 55% do 6 sati, 24% do 9 sati i 11% 10 i više sati. Žena sa četvoro i više dece čisti kuću dva puta sedmično; svaka druga žena s jednim detetom, i svaka druga s dva deteta (nezavisno od profesije muža) izjavila je da kuću temeljno čisti dva puta nedeljno. Uopšte uzev, oko dve trećine domaćica troše oko 30 sati nedeljno na poslove u kući.

Najpostojaniji deo vremena potrošenog u domaćim poslovima jeste pripremanje obroka. Dve trećine intervjuisanih žena priprema tri obroka dnevno, a svaka peta priprema četiri obroka. 61% žena utroši na to do 15 časova nedeljno, 38% se time bavi 15 časova ili više. Na drugo mesto dolazi svakodnevno sređivanje kuće, uključujući nameštanje kreveta i čišćenje: 72% intervjuisanih žena tome posvećuje do 15 časova sedmično, a 29% više od 15 časova. Svi ostali poslovi obavljaju se u najvećem broju kuća za manje od 15 časova. Pranje posuđa i sređivanje kuhinje zahteva od 66% žena manje od 10 časova, a za 34% više od 10 časova. Veliko spremanje kuće je u više od dve trećine domaćinstava jednom nedeljno, a kod 25% dva puta. Takvo čišćenje zahteva od 77% domaćica do 10 časova nedeljno, a od 13% — još više vremena. Za uobičajene nabavke 81% žena utroši do 5 časova nedeljno, a 19% — više vremena. Trećina intervjuisanih pere veš jednom nedeljno, četvrtina dva puta, a petina tri puta.

Sa stanovišta radnog vremena, zadaci se raspoređuju u sledećem opadajućem poretku važnosti:

Pripremanje obroka
Svakodnevno pospremanje
Pranje posuđa i čišćenje kuhinje

³⁵ *Isto*, str. 46.

³⁶ *Isto*, za sve sledeće podatke.

Temeljita nedeljna čišćenja

Nabavke

Pranje

Peglanje.³⁷

Subota se udaljava od svakodnevne rutine tokom nedelje. To je za trećinu domaćica normalan radni dan, a na normalan radni dan nalikuje utoliko više što u porodici ima više dece koja idu u školu. Nedelja je „poseban dan”: dve trećine domaćica obavlja samo tri funkcije: kuvanje, pranje posuđa, pospremanje. Petina se ograničava na pripremanje obroka i pranje posuđa. Ostali poslovi (čišćenje, pranje, itd.) ostavljaju se po strani.

Belu tehniku (čak i kada nije najsavršenija) imaju mnoge nemačke domaćice; prema istraživanju *Brigitte* iz 1973, domaćice raspolažu sledećim aparatima za domaćinstvo:

usisivač	94%
frižider	94%
mašina za pranje rublja	88%
zamrzivač	44%
šivaća mašina	16%
mašina za pranje sudova	14%
mašina za glačanje parketa	11%
mašina za peglanje	6%
električna sprava za sušenje rublja	5%

Uštede u vremenu prilikom pranja i peglanja omogućene su kako aparatima za domaćinstvo tako i sintetičkim tkaninama.

Međutim, u kućni posao spadaju ne samo pripremanje hrane, pospremanje i čišćenje kuće, nabavka hrane, pranje i peglanje, već i pletenje i izrada odevnih predmeta, tapaciranje kuće, konzerviranje hrane. 70% domaćica konzervira hranu, u teglama ili u zamrzivaču. Svaka treća domaćica redovno šije (a jedna od pet povremeno) za sebe i svoju porodicu. 50% izjavljuje da na sebe preuzima obnavljanje tapacirunga; gotovo tri četvrtine sebi redovno pravi frizuru (11% povremeno).

Postojanu kvotu rada u kući predstavlja *staranje o deci*. Gotovo dve trećine udatih nemačkih domaćica imaju jedno dete ili više ispod šest godina starosti.

25%	imaju decu ispod 3 godine;
33%	„ od 3 do 6 godina;
51%	„ od 6 do 14 godina;
35%	„ od 14 i više godina.

³⁷ Isto, str. 65. i dalje.

(Pošto tri četvrtine intervjuisanih žena imaju više od jednog deteta, zbir procenata je veći od 100). Gotovo tri četvrtine žena imaju jedno ili više dece školskog uzrasta. Jedna petina ima jedno ili više dece u obdaništu. Među intervjuisanim ženama jedno ili više dece imaju u:

obdaništu	21%
osnovnoj školi	42%
gimnaziji	11%
višoj školi	18%
na univerzitetu	5%
na stručnom usavršavanju	3%
u stručnoj školi	8% ³⁸

Za staranje o deci (hranjenje, povijanje, kupanje, pomoć u domaćim zadacima, igranje) najveći deo žena utroši dnevno od dva do tri časa (ostatak žena utroši i više). Za sve funkcije domaćice i majke tako je maksimalna (prosečna) zaposlenost od 9 sati dnevno; računajući još i nedelju, dolazi se do prosečne radne sedmice od 55—60 časova. Među najvažnijim funkcijama u podizanju dece spada pre svega pomoć u pripremanju školskih zadataka: gotovo dve trećine intervjuisanih domaćica imaju decu u školskom dobu — 71% njih pomaže deci prilikom izrade domaćih zadataka jedan sat ili više dnevno (28% ne ukazuje nikakvu pomoć). Pomoć u rešavanju zadataka ne razlikuje se, prema ovom istraživanju, od jedne do druge društvene klase.

Iz svakodnevnih obaveza domaćica pokazuje se takođe i kako je slobodno vreme muževa suženo zbog njihove potrebe za *regeneracijom*. Situacija je opisana u istraživanju časopisa *Brigitte* iz 1973. godine:

„Najveći deo muževa (55%) vraća se kući najkasnije u 18 časova — 24% njih vraća se i ranije, a 17% u razno vreme: rade u smenama ili su često na putu, itd. Slobodno vreme provode uglavnom u odmaranju ili u sitnim poslovima u kući. Uopšte uzev, na prvom mestu se odmaraju (66%): spavaju, čitaju, gledaju televiziju ili se druže s prijateljima; 54% muževa radi u kući, popravljajući kola ili radi u bašti; 35% se posvećuje deci. I sport se dosta upražnjava: svaki peti muž se u slobodnom vremenu aktivno posvećuje sportu. Samo mali broj radi zamorne poslove: 9% obavlja još neki dodatni posao, 8% studira za svoje profesionalno usavršavanje, 7% ima društvene obaveze. Najveći deo slobodnog vremena, poslepodne i uveče, muševi dakle provode u kući odmaraajući se ili zabavljajući se laganim poslovima.³⁹

³⁸ Isto, str. 157.

³⁹ Isto, str. 94.

Prinuda koja proizlazi iz svakodnevne rutine, iz regenerativnih funkcija koje porodica mora da ispunjava zbog radne aktivnosti muškarca (pa i žene), kao i prinuda koja je rezultat učestalih obaveza u obrazovanju dece, postojećih struktura javne sfere i komunikacija — sve su to *odnosi proizvodnje*. Ona određuje način i stepen razvoja radova koji se obavljaju u okviru položaja žene, a otuda i iz stepena širenja proizvodnih snaga koje su uključene u ovaj položaj. Odnosi proizvodnje, zbog oskudne podele između manuelnog i intelektualnog rada, čuvaju u položaju žene određene sposobnosti za orijentaciju prema potrebama i za imaginaciju, koje se, međutim, dalje ne razvijaju: one, naprotiv, ostaju generalno nerazvijene. A to čini ambivalentnim ženske karakteristike koje su empirijski „orijentisane prema potrebama” (bar što se tiče žena iz srednjih-nižih slojeva) i njihov „zdravorazumski” moral (to jest, da budu ljubazne, spremne da pomognu drugima, da budu dobre domaćice itd.). Orijetaciji prema potrebama, koja je bez sumnje prisutna, suprotstavljaju se strahovi i potisnute agresije koje se manifestuju, na primer, u zahtevima za smrtnom kaznom za teške zločine, kao i u morbidnom interesu za nesreće u crnoj hronici novina.⁴⁰

Sadržaj svakodnevnog života sastoji se na prvom mestu — a što su veća sredstva na raspolaganju, to su veće mogućnosti za kompenzaciju — u činovima konzerviranja, u „konzerviranju” osoba i stvari. Svakodnevica je tok života u apstraktno jednakom vremenu; ona je uspostavljanje poretka kroz spoljašnje prinude; prinude reprodukcije, definisane (i modifikovane) objektivnim klasnim položajem, radnim kriterijumima, dohotkom, kao određujućim varijablama životnih perspektiva. „Svakodnevno, u svojoj trivijalnosti, sastoji se u ponavljanjima: kretanje na radu i van rada, mehanički pokreti (ruku i tela, a takođe i komada i izvršenja, okretanje gore-dole), dani, sedmice, meseci, godine.”⁴¹ Svakidašnjica postoji samo u bez-svesnosti. Njen sadržaj su pasivnost i melanholijska, njen predmet čuvanje i konzerviranje stvari, osoba, odnosa u *statusu quo*, ili u okviru predodređenog i regulisanog razvoja.

„Svakidašnje je ono ponizno i solidno, očigledno, ono čiji se delovi i fragmenti povezuju po preciznom rasporedu sati, a da se ne moraju razmotriti artikulacije ovih delova. Svakidašnje je ono što je bez podataka. Bez

⁴⁰ Upor. W. Jaide, *Junge Arbeiterinnen*, drugi deo, str. 103. i dalje.

⁴¹ H. Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, str. 31.

načajno je: zapošljava i brine, uznemiruje, ali je u isti mah i sve ono što ne treba eksplicirati.”⁴²

Svakidašnji život je smirujući, izvor formalne jednoobraznosti, a ujedno i uzrok potisnutog očaja.

Ne treba na reduktivni način razumeti pojmove „proizvodnja”, „proizvodne snage”, „odnosi proizvodnje” i stvarnost koju ovi pojmovi definišu; to jest, ne treba proizvodnju svesti na „funkcije” (proizvodnja obroka, dece, radne snage), kao što ne treba ni shvatiti proizvodne snage kao jedino tehničke, niti videti odnose proizvodnje isključivo kao dodatno opterećenje domaćice radom. Proizvodnja je, i to ne na poslednjem mestu, izgradnja društvenih odnosa i oblika svesti. Govorimo o „protivrečnostima i dvosmislenostima” u položaju žene zato što puko registrovanje objektivne protivrečnosti između proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje samo površno zahvata probleme, načine ponašanja i svest žena. Protivrečnost između proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje postaje relativna samo na osnovu protivrečnosti (i to proživljene protivrečnosti, dakle ambivalencije⁴³) psihički i institucionalno konsolidovanih „rešenja” (načini ponašanja i oblici svesti) koji su rezultat objektivnog utamničenja proizvodnih snaga žena. Položaj žene razvija oblike subjektivnosti, koji sadrže elemente delovanja orijentisanog prema potrebama; ti oblici se zapliću u nerazvijenost ženske proizvodnje potisnute u privatno. Naša kritika apstraktnih strategijskih linija, razvijana u prvom delu knjige [ovde neprevedeno — prim. prev.], pokušala je da pokaže da uz pomoć pojmova kao što su „tradicionalizam stereotipa seksualnih uloga”, „manipulacija”, „cultural lag”, ponašanja i stvarna shvaćanja žena ne mogu da budu ni sociološki shvaćena, niti pak dokučena u svom emancipativnom potencijalu. To nisu naprosto „ideologije” koje zahtevaju samo modernizaciju. Ponašanje i predstave žena uvek su kompromis koji ostaje dvosmislen, reakcija na objektivnu protivrečnost ženskog položaja. Čini nam se da se u potrebama, objektivnim interesima i empirijskim mišljenjima žena — u kojima se proizvodne snage i odnosi proizvodnje neprestano prepliću — nelagodnost i bol takve situacije — zbog ugnjetavanja, nerazvijenosti i deformacije proizvodnih momenata u ponašanju i iskustvu — čini nam se, dakle, da se sve to artikuliše u određene psihički i institucionalno konsolidovane oblike reakcije: u vegetativnim

⁴² Isto, str. 40.

⁴³ O pojmu ambivalencije vid. odrednicu „Ambivalenza” u J. Laplanche i J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, La-terza, Bari, 1968.

smetnjama, u „strahu od uspeha”, u nezadovoljstvu i protestu⁴⁴, u određenim ritualima u svakodnevnom ponašanju i u imaginaciji,⁴⁵ u simbolizmu čistoće, narcizma i faličkog.⁴⁶

Marx i Engels: prisvajanje čovekove društvene prirode, oslobođenje žene kroz najamni rad

Emancipacija i stvarni subjekti

Marx poima čoveka kao prirodno biće koje uči da se odnosi prema sebi u *procesu proizvodnje*.⁴⁷ Odlučujuća je zamisao o kidanju svih prirodnih prepreka koje su istorijski postale; Marx ipak produbljuje ovaj proces kao stvarni, istorijski određen proces. Stvarna autonomija individualnosti sastoji se u kontroli i svesnoj izmeni vlastitih uslova života. U svakom društvu pojedinci su vezani za prirodne uslove svake proizvodnje, za prisudu na rad.⁴⁸ Autonoman i opšti razvoj individualnosti uvek znači samo: svesnu kontrolu proizvodnje, koja u podjednako meri određuje materijalni i duhovni život. Samo u kooperativnoj kontroli i preobražaju društvene prirode može se kvalitativno definisati individualnost kao stvarno bogatstvo odnosa i praktične realizacije, bogatstvo koje je moguće s obzirom na društveno bogatstvo jedne date istorijske epohe. Individualnost nije defi-

⁴⁴ Upor. drugi deo, gl. 3. 1. [ovde neprevedeno. — *prim. prev.*]

⁴⁵ Isto, gl. 3. 2. [ovde neprevedeno. — *prim. prev.*]

⁴⁶ Upor. treći deo, gl. 1. [ovde neprevedeno. — *prim. prev.*]

⁴⁷ „Rezultat je — po svojoj tendenciji i *dyndamei* opći razvitak proizvodnih snaga (bogatstva uopće) kao osnove, isto tako univerzalnost saobraćaja, dakle svjetsko tržište kao osnova. Osnova kao mogućnost univerzalnog razvitka individuuma i zbiljski razvoj individua s te osnove kao stalno ukidanje njihovog ograničenja, koje je poznato kao ograničenje, a ne važi kao neka sveta granica. Univerzalnost individuuma ne kao zamišljena ili uobražena, nego kao univerzalnost njegovih realnih i idealnih odnosa. Otud i shvaćanje svoje vlastite povijesti kao procesa i spoznaja prirode (koja postoji i kao praktična moć nad prirodom) kao svog realnog tijela. Sam proces razvoja postavljen je i osvješten kao pretpostavka individuuma. Ali radi toga je prije svega potrebno da pun razvoj proizvodnih snaga postane *uvjet proizvodnje*, da određeni *uvjeti proizvodnje* ne budu postavljeni kao granica za razvoj proizvodnih snaga.” Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, str. 440; naved. prema: Marx, *Temelji slobode. Osnovi kritike političke ekonomije*, Naprijed, Zagreb, 1974, str. 249.

⁴⁸ Isto.

nisana kroz „razgraničavanje” pojedinaca, već kroz njihovu kooperaciju. Drugi i njihove potrebe obuhvataju pojedinca ne zbog moralne dužnosti, već zbog zajedničkog interesa ustanovljenog kooperacijom. Sedište te kooperacije je „javna industrija”.⁴⁹

U Marxovom shvatanju društvene prakse sadržan je bez sumnje i onaj element koji je rani romantizam izrazio kao *Lebensgefühl*: društvene ustanove stvorili su ljudi, i stoga one mogu da budu protumačene i preobražene. Marx, međutim, želi da izbegne kako *normativnu* utopiju tako i determinističko percipiranje istorije kao prirodnog sleda događaja. Normativna utopija, ideja o jednom društvenom poretku uobičenom prema imperativima morala (koju, po Marxovom mišljenju, predstavlja pre svega levičar francuskog romantizma, Saint-Simon, Bazard, Enfantin i Fourier) tumači istorijski proces kao materijal koji može da se modeluje po volji. Alternativa čisto deskriptivnom stanovištu (koje u Marxovo doba predstavlja u Nemačkoj škola istorijskog prava) nudi opis istorijskog procesa kao sled nužnih faza i pokušava da predvidi ono što se neizbežno mora dogoditi. Marx kritikuje oba stanovišta kao apstraktna: kritikuje kako uvek moguću pobunu u ime razuma tako i potčinjavanje činjenicama u ime postojećeg.

Proces „samorefleksije”, koji je formulisao romantizam, a kritikovao Marx (uostalom, kao i Hegel), kao samodovoljna subjektivnost koja svetu suprotstavlja samo nemoćnu osudu: u kom bi pravcu ova promena trebalo da se izvrši nužno je ostalo isključeno iz okvira romantičarske rasprave, kao što su to ostali i uslovi koji određuju napredak kulture.⁵⁰

Romantičarska refleksija je, u svojoj imaginarnoj autonomiji, i sama proizvod razdiranja društvenog života. Subjektivnosti koja samu sebe zamišlja kao autonomnu i svemoćnu suprotstavlja se „stvarni život” kojim vladaju zakoni što stoje izvan kontrole pojedinca. Tu objektivnu stvarnost pojedinac zatiče datu kao nepromenljivu, kao rigidan sistem: nije u stanju da utiče na

⁴⁹ Samo uključivanje velike mase stanovništva kao najamnih radnika u najprogresivnije oblike kooperacije u okviru kapitalističke tvornice stvara subjektivne pretpostavke za kolektivno prisvajanje društvenog bogatstva: spontana radna disciplina, individualni razvoj u kojem rad postaje potreba, a pre svega iskustvo solidarnosti koje nadvladava konkurenciju među proleterima kao radnoj snazi koja sebe nudi na tržištu rada. Rezultat i momenat naknadnog porasta ovog kolektivnog saznanog procesa su proleTERSKE organizacije.

⁵⁰ Upor. K. Marx, *Die entfremdete und die unentfremdete Gesellschaft, Geld, Kredit und Menschlichkeit*, str. 216.

te društvene oblike. Može koristiti ove zakone, ali ih ne može promeniti.⁵¹ Može sagraditi jednu etiku, ali ne i praksu.

Pitanje koje nas zanima je sledeće: kako je moguće da se, uprkos postojanosti romantičke utopije, materijalističko stanovište o ženskom pitanju svodi na apstraktno, logički dedukovano stanovište, koje izjednačava oslobođenje žene s najamnom radnom delatnošću? Kako je moguće da materijalističke analize ne uspevaju da tehnokratskoj upotrebi ovog stanovišta od strane „apstraktnih strategijskih linija” suprotstave jednu kvalitativnu definiciju?

Za Marxa je „slučajna strast” ostala predmet prezira, pošto „istina” ne koincidira s osobnom korisnošću; ona je refleksija o vlastitim pretpostavkama kao istorijskim. Poznata su mnoga Marxova zapažanja koja u ime kritike buržoaskog braka vraćaju buržoaskoj preljubi. Marx smatra tradicionalnu preljubu kao znak dekadencije, to jest kao strukturalnu nesposobnost da se privatno ponašanje uskladi s javnim ustanovama (bilo kroz prihvatanje ustanove, uz sledstveno individualno žrtvovanje, bilo kroz odbacivanje ustanova, čemu je posledica izlaganje opštoj kritici) i s voljom da se institucionalno ostvari jedna nova istorijska istina. Buržoasko društvo ne može da proizvede individualni moral. Kapitalistički sistem proizvodnje razgraničava razvoj moralnih normi zbog potrebe da sačuva interese vladajuće klase. Buržoazija može, na primer, izigrati svoje bračne norme, ali ih ne može promeniti. Za buržuja, kritika braka kao ustanove ne može se zamisliti, bar dok se akumulacija kapitala odvija pod upravom usamljenih pojedinaca, sve dok porodica ostaje pritežaoč svojine, a prevazilaženje porodice znači isto što i prevazilaženje konkurencijskog suprotstavljanja među vlasnicima. Istina je da u okviru kapitalističkog razvoja norme mogu da se „razlože”, a ustanove mogu da se demistifikuju. Ali ne mogu da se stvore ni nov moral ni nove ustanove. „[...] Raskalašni buržuj povređuje brak i potajno čini preljubu, [...] ali brak, svojina i porodica ostaju teorijski nepovređeni.”⁵² U odbijanju da se vlastito ponašanje tumači s obzirom na opšti normativni poredak, u pragmatičkom udešavanju privatnog zadovoljavanja nagona, bez želje za usaglašavanjem s javnim životom koje univerzalne norme

⁵¹ U marksističkoj kritici individualizma, upor. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, str. 217. i dalje (upor. *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb, 1977).

⁵² Karl Marx i Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, str. 117 (upor. *Nemačka ideologija*).

još žele da stvore, Marx vidi, kao i Hegel, individualni izraz dekadencije jedne društvene klase. Tako je preljuba praktično svakodnevna kritika bračne ideologije, ali kritika koja se skriva iza sebe same. Buržoazija ne može misliti protivno vlastitim interesima, ne može poricati vlastite pretpostavke. Od proletarijata, naprotiv, Marx i Engels očekuju Hegelovu građansku hrabrost, empirijsku moralnost, snagu promene. Ova nada u proletarijat utemeljena je na „društvenostrukturalni” način, to jest zasniva se na opštim ekonomsko-političkim mehanizmima. Prema Marxu, razaranje svih tradicionalnih odnosa, svih iluzija, za proletarijat znači oslobađanje od stega buržoaskog mišljenja i koincidira sa slobodom da se projektuje jedan novi poredak koji se može zamisliti samo polazeći sa stanovišta proletarijata. Kritika ustanove braka moguća je samo s proleTERSKE tačke gledanja, pošto samo proletarijat nije vezan buržoaskim poretkom svojine.

I na empirijskom planu „moralnu dekadenciju”, to jest privatizaciju potreba ispod i iznad formalnog poretka, Marx vidi samo unutar buržoazije (i to zbog strukturalnih uzroka). Buržoaski karakter je, čak i na subjektivnom planu, razorena ličnost, koja nužno teži dvostrukom moralu. ProleTERSki karakter, koji može sagledati uskoću važećih ustanova u optici jednog novog poretka, definiše se, naprotiv, čak i individualno kao kvalitativno različit identitet.⁵³ Njemu se ne suprotstavljaju strukturalni uzroci. Ova mogućnost da se promišlja vlastita situacija na svim nivoima u jednoj određenoj istorijskoj situaciji stvara pretpostavku čak i za jedan individualni moral. Takav razvoj individualnosti je moguć samo u trenutku kad uspeva da istovremeno shvati istinu društva. Sve drugo je „puka iluzija”, „nemoćna” interiornost koja istorijski ostaje bez posledica: ne razume ni sebe ni svet, ona je ograničena refleksija. Spontana moralnost strukturalno je moguća samo u proletarijatu.

U odnosu na sve ono što romantizam formuliše, u odnosu na žalost i bol zbog otuđenja, zbog izopačavanja želja i potreba i podivljačenja sveta, shvatanja Marxa i Engelsa ostaju na praktično-zanatlijskom nivou. U njihovoj predstavi svesnog proletera Marx i Engels pretpostavljaju određenu sliku o proleteru: radnik osnažen svojim tradicijama i svojom svešću, radnik koji radi „sa zadovoljstvom”. Njihov empirijski referencijalni okvir

⁵³ Suština definicije proleTERSKE svesti sastoji se u činjenici da je pravilna svest društva postala neposredan uslov samopotvrđivanja i da je ta svest istovremeno pravilno shvatanje celog društva. Samo tako postaje moguće jedinstvo teorije i prakse.

činili su specijalizovani radnici, sa zanatlijskim tradicijama, koji su, između ostalog, bili i osnivači prvih sindikata.⁵⁴ Njihova moralna snaga nije se međutim radala samo iz iskustva industrijskog rada: ona je pre proizlazila iz morala i pravne svesti jednog preindustrijskog načina proizvodnje, to jest iz morala koji se zasnivao na vlastitoj samostalnoj proizvodnji seljaka i zantlija i koja je gotovo sasvim isključivala sferu potrošnje. (Ovo objašnjava odbijanje da se u prvim radničkim organizacijama artikulišu individualne potrebe i interesi.)

Proletarijat kao sila radikalne negacije definisan je u kritici političke ekonomije samo na objektivan način, polazeći od njegovih antagonističkih interesa; i samo na objektivnom planu ukazuje se na uslove prevazilaženja ovog antagonizma. Ostaje, dakle, otvoreno pitanje na koji bi način pojedinci koji su interiorizovali buržoasku zakonitost i iz nje izvukli svoj identitet mogli da budu sposobni za kvalitativnu društvenu promenu.

„Tradicionalni marksizam se i sam izlaže kritici u meri u kojoj ‚prirodnu osnovu‘ željene promene potce- njuje s obzirom na njenu tehničko-ekonomsku osnovu, ili je pak otvoreno ignoriše. On ističe potrebu da se prosvetiteljski obrazuju (*Aufklären*) mase za politiku, a da ne mari za onu sferu u kojoj ljudi iskustveno doživljavaju svoj svet i sebi slične na najneposredniji način: u strukturi njihovih potreba i nagona. [...] Umesto da fetišizuje planirani rast materijalnih sredstava i proizvodnih snaga — ukoliko je to potrebno — ono mora de- finisati i ‚socijalizam u njegovom najutopističkim zna- čenju‘.”⁵⁵

Oslobođenje žene kroz najamni rad?

Ovaj je pristup u osnovi reduktivnog načina s kojim Engels pristupa ženskom pitanju: njegovo stanovište⁵⁶ je ravnodušno prema svesti i stvarnom ponašanju žene.

Engelsova osnovna teza je da „oslobođenje žene, njeno izjednačenje s muškarcem, jest i ostaje nemogućnost dokle god je žena isključena iz društvenog proizvodnog rada i ograničena na kućni privatni rad. Oslobo-

⁵⁴ Oni su se na prvom mestu pozivali na radikalne zanatlije koji su osnovali „savez pravednih” i „savez komunista”. O unutrašnjim protivrečnostima ovog tipa radničke klase u Engleskoj, vid. Michael Vester, *Das Proletariat als Lernprozess*, str. 106. i dalje.

⁵⁵ Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, str. 60.

⁵⁶ Upor. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, str. 45.

đenje žene bit će moguće tek onda kad ona uzmogne učestvovati u velikim, društvenim razmjerima u proizvodnji, a kućni rad je bude još samo u neznatnoj mjeri opterećivao. A to je postalo moguće tek zbog moderne krupne industrije, koja ne samo što dopušta rad žena u velikim razmjerama, već ga formalno zahtijeva, i koja ide za tim da i privatni kućni rad postepeno pretvori u javnu industriju.”⁵⁷

Ugnjetavanje i utamničenje žena započinje, po Engelsu, s rađanjem privatne svojine i naslednog prava, otkuda izvire potreba za monogamnim brakom (kako bi se osigurala zakonitost nasleđa. Buržoaska porodica je sadašnji oblik te monogamije: „Danas u velikoj većini slučajeva, bar u imućnim klasama, muž mora biti onaj koji privređuje, hranilac porodice, a to mu daje položaj gospodara kome nije potrebno nikakvo posebno pravno povlašćivanje. On je u porodici buržuaj, a žena predstavlja proletarijat.”⁵⁸

Vladavina mušarca se osniva na njegovom položaju dobavljača prihoda i/ili vlasnika. Ako su materijalni prihodi žene jednaki приходima muškarca, ne može biti patrijarhalne porodice i — što za Engelsa znači isto — ne može biti ugnjetavanja žene.⁵⁹

Ne sme se, međutim, zaboraviti da je Engels imao na umu beđu i razaranje radničke porodice prouzrokovano brutalnim uključivanjem žena u industriju, kao što to opisuje u *Položaju radničke klase u Engleskoj*. Faktičko kidanje porodičnog odnosa prouzrokovano ženskim i dečijim radom moralo bi kroz podružljavanje industrije, voditi sjedinjavanju polova i dece u industriji, kao sedištu iskustva i naukovanja. Engels je smatrao da se rascepljenost života i naukovanja u materijalnoj proizvodnji može prevazići. Mislio je da bi u konfliktu između rada i majčinskih i domaćinskih dužnosti majka-radnica došla do toga da zaista „pretvaranje kućnog rada u javnu industriju” i stekne svest o svom položaju.

Jednakost žena on vidi prvenstveno kao jednakost ne vlasničkih najamnih radnika: „Spolna ljubav postaje i može postati istinsko pravilo u odnosu prema ženi jedino u potlačenim klasama, što danas znači u proletari-

⁵⁷ Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, str. 161 (naved. prema F. E., *Povijest porodice, privatnog vlasništva i države*, Kultura, Beograd, 1950, str. 165).

⁵⁸ Isto, str. 74.

⁵⁹ O Engelsovom istorijskom prikazu različitih uzastopnih tipova porodice, povezanih s razvojem raznih proizvodnih snaga, upor. F. Engels, *naved. delo*, str. 30—84.

jatu — pa bio taj odnos službeno priznat ili ne. Ali ovdje su uklonjene i sve osnove klasične monogamije. Ovdje nema nikakvog vlasništva zbog čijeg su očuvanja i nasljeđivanja baš stvorene i monogamija i vladavina muškaraca; ovde, prema tome, nema nikakve pobude za ustanovljavanje vladavine muškaraca. Čak nedostaju i sredstva; građansko pravo, koje zaštićuje tu vladavinu, postoji samo za imućne i za njihove odnose s proleterima; ono staje novaca i stoga, zbog siromaštva radnika, nema nikakvog značenja za odnos radnika prema njegovoj ženi. Tu odlučuju sasvim lične i društvene okolnosti. A otkako je krupna industrija premjestila ženu iz kuće na tržište rada i u tvornicu, i načinila je dosta često hraniteljkom porodice, potpuno je uklonjen u proleterskom stanju posljednji ostatak vladavine muškaraca — osim možda nešto brutalnosti prema ženi, koja je uzela maha otkako je uvedena monogamija. Na taj način proleterska porodica nije više monogamska porodica u strogom smislu, čak i pored najstrasnije ljubavi i najpostojanije vjernosti obje strane i uprkos svim mogućim duhovnim i svjetovnim blagoslovima. Stoga ovdje vječiti pratioci monogamije, heterizam i preljuba, imaju sasvim beznačajnu ulogu; žena je u stvari ponovo stekla pravo na razvod braka, i ako se dvoje ljudi ne mogu složiti, oni se radije razilaze. Ukratko, brak proletera je monogamski u etimološkom smislu riječi, ali ni u kom slučaju u njenom historijskom smislu.”⁶⁰

Samo brak između najamnih radnika može, izgleda, pružiti istinsku slobodu ljudskih odnosa. Proleterskoj ženi je, po Engelsu, data mogućnost da se razvede zato što živi od vlastitog rada: ona je zato „slobodna”!

Za Engelsa je, međutim, oslobođenje žene kao žene unutar kapitalističkog društva moguće, a njeno oslobođenje kao radnice doći će tek sa socijalističkim društvom. Ugnjetavanje žene kao žene jest isključenje iz *buržoaskih prava*. Posle osvajanja jednakosti od strane žena, žene i muškarci, razvrstani u odnosne klase, brane svoje klasne interese: buržujka ima interese koji nemaju ništa s interesima proleterke. Engelsov model razvitka žene je izjednačavanje s muškarcem radnikom: ovaj razvika

⁶⁰ Engelsova teza po kojoj je patrijarhatu zasnovanom na privatnoj svojini prethodio jedan oblik matrijarhata pokazala se pogrešna: žene su ugnjetavane u raznim društvima još i pre postojanja privatne svojine. Već su Wittfogel i Mannheim pokazali kako, u podjeli rada prema polu, nisu odlučujući za društveni značaj dveju društvenih grupa ni fizička snaga ni relativni udeo rada. Autoritet muškaraca ili žena zasniva se, naprotiv, na manjem ili višem stupnju podružtvljenosti rada u odgovarajućim sektorima.

se na to ograničava zato što je zasnovan na pretpostavci o rastućoj polarizaciji klasa i na teoriji o progresivnom osiromašenju proletarijata. Pošto Engelsova zamisao svodi položaj žene na najamni rad, žena se mora osloboditi kao najamna radnica: snaga za ovu pobunu ostaje, međutim, pretpostavljena kao aksiom.

Značaj „društveno-strukturalne” kritike sastoji se u interesu da se prevaziđe konflikt između individua i otuđenog univerzalnog, naime javnog poretka. Ova kritika pretpostavlja da žena kao najamna radnica neće biti podstaknuta od nedovoljnosti materijalnih sredstava kako bi se integrisala kroz nagrađivanje, a to važi i za najamnog radnika. Problem je što se stvarnost odredila prema materijalnim sredstvima, a što zapažanje oskudice i zamišljanje jednog drugog života i snaga potrebna za pobunu imaju i druge korene. Engelsov spis, uprkos pravilnim opštim tvrdnjama, ima apstraktnu i uopštenu formu. Tek kad ženi budu oduzeta sva ova sredstva, čijom pomoću se ona tumači i prikazuje — dakle, kako konkretne delatnosti jednog života domaćice tako i materijalna sredstva za svaki kulturni uspon koji joj omogućuje da život učini podnošljivijim — tek tada će se, po Engelsu, žena pobuniti, kao najamni radnik. Stalno vraćanje na objektivnan istorijski proces, s obzirom na koji se svako individualno htenje pokazuje zaludnim ako ne koincidira s tokom istorije, upućuje nas na jednu evolucionističku veru u progres. Kod Engelsa se neprestano susrećemo s jednim apstraktnim entitetom, „klasnim subjektom”: stvarni individuumi ostaju samo kao prolazni deo ove fikcije. Zanimanje za ženski rad je određeno objektivnim tokom industrijalizacije i interesom za jačanje radničkog pokreta. I jedno i drugo moralo bi od žene načiniti muškarca; želi li to ona subjektivno, to je drugorazredni problem. Engelsova analiza je prožeta agresivnim tonom „zdravog razuma”.

Postaje, dakle, očigledno šta znači isključivanje problema stvarnog položaja žena iz Engelsove analize i organizacionih zamisli: isključivanje i nerazvijanje ove komponente marksovske analize koja ima u vidu prodiranje odnosa otuđenosti, to jest pitanje zašto i iz kojih pobuda konkretno delovanje žena na osnovu kolektivnih iluzija funkcioniše — uprkos svim objektivnim diskriminacijama i svesti o njima — da ne budu dotaknuti sistemi tumačenja. Integracija pojedinaca u postojeći sistem naslanja se očigledno na jedno sputavajuće tumačenje zasnovano kako na društvenoj tako i na unutrašnjoj принуди nad samim sobom u svetu u kome živimo. Interiorizacija društvene strukture vlasti predstavlja istovremeno

prisivajanje čovekovog bića. Ova interpretacija prenosi se sistemom socijalizacije dece, isprva na razini gestova, a kasnije i na razini jezika. Bitan element interpretacije samoga sebe u svetu je pol. Veza između postajanja čovekom i priznanja društvene delatnosti, kao regulisanja i strukturisanja samopercepcije i spoljašnje, prenosi društvene protivrečnosti u područje psihe. Ako ljudska praksa mora da bude shvaćena kao zavisna od procesa proizvodnje, tada nije dovoljna analiza ekonomskih procesa, a naročito nije dovoljna za razvijanje jedne prakse koja mora voditi računa o postojećim deformacijama u svesti žene. Način proizvodnje koji postoji u položaju žene sadrži elemente orijentacije prema potrebama, nudi neposredne prednosti i nagrađivanja, ali je sve u svemu nerazvijen. U tom objektivno slobodnijem ali nerazvijenom načinu proizvodnje, žene se, čak i kada rade, uklanjaju pred zvaničnim izjavama o sreći, radosti, žrtvovanju, energiji, kao i pred zvaničnim optimizmom.

(Ulrike Prokop, *Realtà e desiderio. L'ambivalenza femminile*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 1978, str. 75—90; 171—179)

Preveo Aljoša Mimica

Silvia Bovenschen

IMAGINARNA ŽENSTVENOST

Uvod

Do sada se malo posvećivala pažnja problemima vezanim za ispitivanje kulturnoistorijske prisutnosti i prezentacije ženskog pola. Očigledno je da taj predmet nije izazvao neki veći naučni interes. G. F. Wekhrlin je pokušao da to učini ukazujući na činjenicu da pisanje „istorije lepog pola” nije samo važan nego je i veoma privlačan zadatak: „Kakva privlačna materija! Zaviriti u skriveni kutak ženskog srca, na osnovu „anala čovečanstva” bliže odrediti, filozofski rasvetliti povratno dejstvo usavršavanja žena na običaje i način mišljenja — kakav je to predmet za istraživača!”¹

Ipak, taj podsticaj nije naišao na odziv, a razlog za to je i u okolnosti što „usavršavanja ženskog srca” nisu našla svoj autentičan izraz u „analima čovečanstva”.

U novije vreme istraživači muškog i ženskog pola ponovo otkrivaju temu „žena”. Svakako, često pretpostavljajući da se aktuelni prilozi toj diskusiji utope u difuznoj neposrednosti i da — stilizujući ono što se smatra realnim iskustvom žene u nešto što može postati kulturnoistorijska tema — mimooidu specifičnu istoričnost te realnosti. Ređe se javljaju pokušaji da se iza slika žena, u kojima se već stolicima održavaju predstave o ženskom polu, otkrije istorijsko-društveni element. A zašto, ako se iza tih slika ne bi moglo naći ništa slično jer su

¹ Citirano prema: Wekhrlin jun., *Der Geist Wilhelm Ludwigs Wekhrlins*, u: Carl Julius Weber's, *Sämtliche Werke*, 15. t., Stuttgart, 1837, str. 75.

to gotovo jedini, nasleđem prenešeni svedoci istorijske prisutnosti ženskog pola?

Ukoliko se razmatraju socijalni i sociološki, kulturni i kulturnoistorijski aspekti ženskog pola, većinom se uzimaju u obzir oskudni politički diskursi o takozvanom ženskom pitanju i podseća se na malobrojne ženske autore ratobornih manifesta. Ali, tu je reč o sporadičnim indikatorima, signalima i prebrisanim tragovima bez kontinuiteta, bez sistema. Tragajući za istorijskim uticajem žena, u istorijskim dokumentima otrićemo pre svega istoriju prećutkivanja, prazninu, odsustvo. Valjda treba poći od toga da to što su žene učinile u proteklim periodima nije bilo vredno pomena u istoriografiji — a u tom poslu prenošenja one takođe nisu učestvovala. Zato je, kako piše Virginia Woolf, manjkavost tradicije eklatantna kad je u pitanju poimanje prave istorije žena: „Nije se moglo prići mapi i reći da je Kolumbo otkrio Ameriku i da je Kolumbo bio žensko; niti uzeti jabuku i napomenuti da je Newton otkrio zakon gravitacije i da je Newton bio žensko; ili pogledati u nebo i reći kako nad nama lete avioni i kako su avione izumele žene. Nema nijedne oznake na zidu koja pokazuje tačnu veličinu žena. Nema nijedne metarske mere, precizno podeljene na santimetre, koja bi se mogla upotrebiti za kvalitete kakve dobre majke ili za naklonosti kćerke ili za odanost sestre ili valjanost domaćice.”²

Doduše, u okviru pokreta povremeno je bilo pokušaja da se inicira odvojena, zasebna kulturna istorija, odnosno kulturna istoriografija ženskog pola na osnovu malobrojnih istorijskih svedočanstava o političkim ili kulturnim aktivnostima žena. Međutim, tim konstrukcijama preta opasnost da, nužno zanemarujući istoriju ženske neistoričnosti, uistinu ne uklone tradicionalne antropološke i biološkičke predrasude, već da se ponovo upletu u formiranje novih mitova o ženama.

Ispitivanje ove teme predstavlja teškoću zato što je realna istorijska subordinacija žena, koja odgovara njihovom idejnoistorijskom isključenju iz definicije čoveka kao *zoon politikon*, samo vrlo retko bila predmet istorijske refleksije ovog problema, vezane za ovaj nejasni istorijski status. Taj problem se ne može rešiti ni apstraktnim hipostaziranjem neke „ženske” istorije, ni na onaj indirektan način na koji su starije teorije izražavale ovu neistoričnost pokušavajući da to isključenje ženskog pola objasne i legitimišu antropološki nepromenljivo

² Virginia Woolf, *Ein zimmer für sich allein*, Gerhardt Verlag, Berlin, 1978.

strukturom „karaktera pola”. Pošto žene nisu ostavile tragove u dokumentacijama političkih, kulturnih i naučnih razvojnih procesa i pošto se, istovremeno, o dodeljenoj im oblasti kućne svakodnevice u istoriji nije naročito govorilo, te je ona samo u retkim slučajevima našla svoj put do dokumenata — istraživanje mora potražiti druge diskurse. Tako je, čini se, literarni diskurs, jedan od malobrojnih u kojima je ženski pol uvek imao upadljivu i očiglednu ulogu. Ipak, ako se to detaljnije proveriti, taj prvi utisak potvrđuje se samo delimično. Opet je samo u jednom momentu te literarne sfere ženski pol uspeo da dobije takav značaj: samo u fikciji, kao rezultat maštanja, imaginacije, kao tema prezentiran je izdašno i mnogostruko; kao tema, bio je prosto neiscrpan izvor umetničke kreativnosti; kao tema, ima veliku literarnu tradiciju. Istorija slika, skica, metaforičnih ukrasa ženskog pola bogata je materijalom onoliko koliko je istorija stvarnih žena siromašna u prenošenju činjenica. „Pred očima nam nastaje veoma čudno, pomešano biće. U carstvu mašte žena ima najveći značaj; u praksi je sasvim beznačajna. Ona prožima poeziju od korica do korica; ona je sve drugo samo ne istorijski odsutna. Vlada životom kraljeva i osvajača u fikciji; u stvarnosti je bila rob bilo kog mladića čiji bi joj roditelji natakli burmu na prst. Preko njenih usana prelaze neke od najinspirativnijih reči, neke od najdubljih misli; a u stvarnom životu jedva je znala da čita, da sriče slova, i bila je svojina svog muža.”³

Međutim, ženski pol je vrlo malo sudelovao i u proizvodnji ovih slika: nasuprot velikom i širokom panoptikumu imaginarnih ženskih figura, stoje samo malobrojne imaginativne žene. I dok varijantama bogato pisanje jednih, muškaraca, važi za ono što se naziva istorijom literature — pisanje drugih, pisanje žena, tretira se kao poseban slučaj. Razne instance literarne sfere, u kojima je ženski pol vrlo disproporcionalno zastupljen, stalno su u istoriji podlegale modifikacijama; tako se izmenio, na primer, i odnos između ženskog autorstva i tematizovane ženstvenosti, kad je u XVIII veku literatura počela davati prednost novim tipovima ženstvenosti, pa je istovremeno u te literarne institucije prodro izvestan broj žena-pisaca. Pitanje odnosa između tih institucija, odnosa između sveta slika o ženskom polu i načina na koji su žene-pisci shvatale svoj pol, prošlo je kroz složen proces transformacija, o čijoj topografiji teorija dosad gotovo nije ni vodila računa. Jedino je Virgi-

³ Isto, str. 41.

nia Woolf, zamoljena da napiše nešto o „women and fiction”, opisala ovaj problem: „Naziv 'žene i fikcija' može da znači žene i kakve one jesu — a na to ste valjda i mislili; ili bi mogao da znači: žene i fikcija koju one pišu; ili bi mogao da znači: žene i fikcija koja se piše o njima; ili može da znači da su sva ta tri pitanja nekako nerazdvojno povezana...”⁴

Nužnost i neodložnost diferencirajuće refleksije o izmenjenoj konstelaciji različitog značaja ženskog pola u literarnim diskursima, po svoj prilici, prikriva se širokim konsensusom istorijski presežne i sasvim neosporne patrijarhalne orijentacije. Samo zato nauka o literaturi nikad nije postavila kao problem to što su literarne fantazije vekovima stvarale gigantski panoptikum figura, udvajajući žene i pripisujući tom veštački stvorenom ženskom polu takve funkcije i dejstva koji su bili u bezmalo grotesknom odnosu sa mogućnostima stvarnih žena. Ali ni o tenziji između bogatog repertoara slika i blede egzistencije žena-pisaca dosad nije vođeno računa u istraživanju nauke o literaturi.

Specifičnost pola nije provereni predmet teorija iz oblasti nauke o literaturi. Ipak, na osnovu toga ne bismo smeli brzopletu zaključiti da ona nije imala nikakvu ulogu u recepciji i kritici dela koja su izašla iz ženskih ruku. Naprotiv, ta specifičnost je često korišćen aspekt literarne kritike, mada nikad ne i razvijen, dokazan ili sistematizovan aspekt.⁵ Čak ni sumnjivi nehaj, s kojim se taj „kriterijum” primenjuje, na primer, u svakodnevici feljtona, ne nailazi na otpor vredan pomena: kad je u pitanju literatura čiji su autori žene, gotovo je obavezno ukazivati na to da je žena autor, a napomena da je nešto napisao neki muškarac izizvala bi čuđenje (ukoliko razlog za takvo upućivanje ne leži u prirodi te stvari). Ipak, ta praksa puna predrasuda nema literarnoteorijske osnove,

⁴ Isto, str. 5.

⁵ Renate Möhrmann je preciznije proučila recepciju literarne kritike u slučaju posebne kategorije „žene od pera” na primeru niza korifeja teorije literature. Pokazalo se da postoji prvi konglomerat proizvoljnih i subjektivnih kriterijuma ocenjivanja. Dok se u jednom slučaju ističe sklonost žena da iznose detalje, u drugom se žali zbog njihove nesposobnosti za logiku, u trećem zbog njihove izveštačenosti i nedoslednosti itd., tj. javljaju se uobičajeni stereotipi u ocenjivanju ženstvenosti. Renate Möhrmann opravdano optužuje ove teoretičare za krajnje nenaučni postupak, budući da oni tradicionalne predikacije nekritički primenjuju na literarne tekstove i istovremeno ih uzdižu na nivo osnove za njihovo vrednovanje. Renate Möhrmann, *Die andere Frau. Emanzipationsätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution*, Stuttgart, 1977, str. 2. i dalje.

naime, u teoriji literature uopšte se više ne javlja ovaj problem, kojim se kritika povremeno bavi, izazivajući podozrenje svojom vanrednom zaslepljenošću.

Danas se ispitivanja teorije literature, usmerena ka vanliterarnim uslovima konstituisanja estetičkih tvorevina, više ne moraju pribojavati anateme nauke; naprotiv, pribegavanje eksternim uticajnim faktorima postalo je već gotovo imperativ. Međutim, dok je pažnja posvećivana takvim fenomenima kao što je, na primer, staleška klauzula u ranoj građanskoj literaturi, ili slika radnika u literaturi XIX veka, ili literatura koju su pisali radnici itd. — uopšte se nije postavljalo pitanje one polovine čovečanstva čije je postojanje, tako upadljivo prećutivano. Razlozi za to su, verovatno brojni: prvo, u istorijskim knjigama se mogu naći malobrojna „fakta” koja bi se mogla dovesti u bilo kakav odnos sa tematizovanjem pitanja žena u literaturi ili sa literaturom koju su napisale žene. Drugo, za razliku, recimo, od kategorije „klase” ili „sloja” ili „staleža”, „pol” nije neka kategorija koja bi se mogla zasnivati na pojmovnoistorijskoj tradiciji. Koliko god bio eklatantan, ovaj nedostatak ovde ne treba da izazove samo naše žaljenje: naglašavamo ga zato što to odsustvo tradicije nameće važne probleme. Pošto je, kako rekospo, reč o diskusiji koja nikad nije prešla okvire sporadičnih polaznih tačaka, te je izgradila značajan katalog difamiranja, ali ne i neki reflektovan teorijski odnosni sistem, u daljem tekstu uglavnom ćemo težiti da ispitamo i dekomponujemo raznorodna tematizovanja i prezentacije ženskog pola, da bismo tako stvorili pre svega pojmovnu osnovu za analizu heteromorfnog obličja ženskog pola u kulturnoj istoriji. Zamerka da postoji nesrazmera između razvijenog pojmovnog polja estetičkih teorija, s jedne strane, i znatne lišenosti pojmova kad se govori o specifičnosti polova i kad se oni vrednuju, s druge strane, mora postati objekt ispitivanja, upravo kao i ona sumnja koju je izrazio filozof kulture Simmel, naime sumnja da je na osnovu „muških” parametara smišljeno i imaginativno prikazano sve ono što sazda predstavu o ženskom polu — osobito zato što takva sumnja upućuje na „ničiju zemlju” kad su u pitanju pojmovi. Pokušaj da se izađe iz te „ničije zemlje” nailazi ne samo na sasvim nesređenu raznolikost slika i skica nego i na znatnu manjkavost teorije. Ni malobrojni preneseni podaci o sudbini mnogih generacija žena ni obilje sveta slika, uzeti svaki za sebe, ne daju nam informacije o kulturnoistorijskim konjunkturama ženskog pola. Zbog toga što su same žene ćutale, o njihovom svagdašnjem statusu moramo zaključivati

posredno, na osnovu modaliteta njegovih metaforskih i diskurzivnih prezentacija.

Teškoće koje pri tom nastaju mogu se karakterisati takvom istorijom ženske neistoričnosti koju tek valja napisati. Dokazivom isključenju žena iz onih političkih i kulturnih institucija i pozicija koje daju pečat istoriji odgovara tematsko odsustvo ženskog pola u istorijskim predanjima. Na ispitivanje o kome ovde izveštavamo uticala je i činjenica da teorija nije posebno uzimala u obzir ni faktička isključenja ženskog pola iz istorije ni potiskivanje tog pola iz istorijske svesti; upravo, moglo bi se govoriti o trostrukom isključenju. Ako nam je stalo do toga da ukážemo na iritantnu diskrepanciju između inflacije trivijalnih i veštačkih slika ženstvenosti i konstitutivnog sudelovanja žena u estetičkoj proizvodnji i obrazovanju teorija, uvek moramo voditi računa o nespojivosti kategorizovanja specifičnosti polova i estetičkog kategorizovanja. Ovaj problem je postavljen u studiji koja se bavi, između ostalog, i sumnjivim i pojmovo nejasnim idejama izmirenja, koje identifikuju „ženu” i „umetnost” i koje neprestano iskrsavaju u kulturnoj istoriji. Naročito valja posvetiti pažnju aspektu pre svega nesagledivog i na izgled proizvoljnog odnosa između prezentacije i odsutstva, između tematizovanja i prećutkivanja ženskog pola u raznim diskursima.

Prvi deo ovog rada posvećen je sistematizovanju onih slika i predstava, onih likova koji označavaju modiranje kulturnih pojava ženskog pola i za koje su navedeni pojmovni i metaforski primeri iz kulturne filozofije i iz literature. Kulturnoistorijski uslovi i estetičko uobličavanje tih uzoraka ispitani su u drugom delu. Čini mi se da ima smisla istraživanje započeti od perioda razvoja istinski građanske estetike i „autonomne” građanske proizvodnje, kao i da je takvo istraživanje primereno zato što su tu koncentrisane bitne pretpostavke takvog modela shvatanja ženstvenosti koji je nestalan — na primer, u obliku antropoloških projekcija. Ovu analizu ne karakteriše enciklopedijska potpunost, a ona i ne pretenduje na uključivanje svih mogućih aspekata, pa tako, na primer, uglavnom nije uzela u obzir komparativistička gledišta. Naprotiv, date su paradigme ženskog pola na nekim primerima iz građanske kulture formirane u XVIII veku u Nemačkoj, i to u njihovim poetsko-poetološkim, filozofsko-estetičkim i literarnim artikulacijama. Ispitivanje eksplicitnih i implicitnih tematizovanja ženstvenosti u ovim prominentnim priložima za poetologiju i estetiku pokazuje da se u raznovrsno razrađenim teori-

jama i kompleksima teorija razvijaju nove problemske konstelacije ili, u najmanju ruku, takve koje su neuobičajene u ovoj vezi.

I. BLEDA EGZISTENCIJA I BOGATSTVO SLIKA

Ka strukturi kulturnih predstavljanja ženskog

Teorija redukcije

„Kad je žena naučila da čita, pojavilo se žensko pitanje.”

Marie Ebner-Eschenbach, *Aforizmi*

Da predupredimo moguć nesporazum: ovde nije reč o tome da se takvozvanom socijalnom „ženskom pitanju” — aspektu sa koga se još od XIX veka diskutuje o društvenom položaju žena — pridoda „estetičko žensko pitanje”. Strogo uzev, ne postoje nikakva „ženska pitanja”. Već u samom tom pojmu krije se namera idejnog učaurivanja. Pretpostavka da se pojedine sfere života mogu podvesti pod taj pojam i da se tako o njima može raspravljati, dok sve druge sfere izmiču pokušaju da se dokuči ženska priroda, omalovažava ovaj problem i, osim toga, pretvara žene u objekt parcijalnog interesa. Takav prikaz povremeno izaziva reakciju feminističkog prkosa, koja, opet, sve probleme van okvira takozvanog ženskog pitanja proglašava za „muška pitanja”, proklamujući njihovu beznačajnost. Iako je ovde nesumnjivo reč o prostoj inverziji, njena apsurdnost obelodanjuje apsurdnost pomenutog prikaza. Ova inverzija ima polemičko svojstvo utoliko što ukazuje na to da su problemi o čijem dejstvu i značaju postoji naučni konsensus samo *prividno* oslobođeni pristrasnosti specifične za polove, a da su uistinu — u svakom slučaju, po jednoj tezi Georga Simmela — zasnovani u apsolutizovanju „muških” interesa: „Umetnički zahtev i patriotizam [...], pravednost praktičnog suda i objektivnosti teorijskog saznanja [...] — sve ove kategorije su, doduše, po svom obliku i po svojoj pretenziji, opšteljudske, ali su u svom stvarnom istorijskom uobličanju sasvim muške.”⁶

Time što se ženama određuju posebni rezervati refleksije zamagljuje se uvid u ovaj istorijski i teorijski *gentleman's agreement* i sprečava se zadiranje ženskog interesa u te sfere. Novinska strana koja je rezervisana za

⁶ Georg Simmel, „Zur Philosophie der Geschlechter”, u: *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911, str. 65. i sledeća.

žene, mali resor koji se uz smešak daje ženama u masovnim medijima, kao i druge kulturne niše, uređene specijalno za ženski pol — primeri su stvaranja azila specifičnog za pol; žensko mišljenje je upućeno na ovaj kutak bez intelektualnih pretenzija. A drugi „resori“ mišljenja, „veliki“ diskursi, izuzamaju se kao da vekovima podležu dekretu kakvog kulturnog pape: „Više ne znam za polove, već samo za ljude“; privid pomirljivosti tog dekreta mnogo je opasniji nego otvorena mizoginija, jer on uzdiže, kako piše Simmel, „ispoljavanje muškog bića [...] u sferu nadspecifične neutralne objektivnosti i važenja“⁷.

Može se govoriti o implicitnom i o eksplicitnom tematizovanju suprotnosti između polova: o implicitnom utoliko što su — ako sledimo Simmelovu argumentaciju — „muška uobličavanja“ već inherentna sudovima, teorijskim i praktičnim normama i misaonim strukturama, pa je tako pojmovni svet već na odgovarajući način preobličen upravo tamo gde nam izgleda da je najbliži idealu objektivnosti (a tu implicitnu pristrasnost valja svuda pretpostaviti). Nasuprot tome, kod eksplicitnih tematizovanja reč je o idejnoistorijskim raritetima; njih možemo naći samo ako vrlo intenzivno pregledamo ona izdanja dela između čijih korica su očuvane značajne skice nemačke duhovne istorije. Naime, autori ovih čudnih ekskursu pristrasnosti, koji često — na primer, prezentacija ženskog pola u Schopenhauerovoj filozofiji — imaju karakter ispada, nisu te eksurse dovodili u koherentnu vezu sa centralnim kategorijama svoje teorije, već su ih ostavljali većinom kao prikrivene na periferiji svojih koncepata. Tako je potrebno uložiti veliki napor interpretacije da bi se ispitao odnos između eksplikacije i implikacije u ovim sistemima, da bi se, recimo, Schopenhauerovi besni nasrtaji na žene ukllopili u kontekst njegove filozofije, uneli u mapu idejne istorije. Samo tako — pronalaženjem polnospecifičnih pozicija i u okviru *onih* diskursa u kojima one nisu eksplicitno ispoljene, s jedne strane, i razvijanjem konteksta njihovih sporadičnih eksplikacija, s druge strane, — mogu se otkriti oblici kulturnoistorijske prezentacije ženskog pola i potkopati redukcionizam koji želi da refleksiju ograniči na parcele označene za „ženske teme“.

Svakako, ovakva čvrsta namera ima neizmeran značaj. Razume se da je njena provera moguća samo u egzemplarnom vidu, na malobrojnim predmetima, jer bi njeno emfatično i doslovno sprovođenje iziskivalo novo obuhvaćanje gigantskih kulturnoistorijskih i soci-

⁷ Isto, str. 69.

jalnoistorijskih veza od početaka historiografije do naših dana. Dakle, u ovom okviru može imati smisla samo provizorno premošćavanje jaza u neistraženom kulturnoistorijskom scenariju.

Razume se, već citirani redukcionizam postupa manje oprezno i realistički; on za sebe preuđešava problem tako što ga svodi na jedno od mnogih mogućih „pitanja“, koje je, povrh toga, i relativno sporedno. Vrstu „žena“ on stavlja pored sociološki definisanih grupa, pored članova sektâ, filatelistâ ili sitnih akcionara, kojima se velikodušno priznaje izvesno pravo na uživanje naučnopluralističke pažnje. Takvo tumačenje, čiji korisnici većinom polažu na svoju naprednost, sugerise da je, kad su žene u pitanju, reč, doduše, o ne sasvim nevažnom „fenomenu“, već čak o takvom koji je dostojan unapređivanja, ali je to u osnovi, s obzirom na stanje stvari i njihove moguće izmene, ipak nemerodavan „fenomen“. Ipak, nijedan ozbiljan teoretičar neće tvrditi da su žene stvarno jedna „socijalna grupa“. Dakle, postoji diskrepancija između redukcionističkog momenta, koji prećutno ulazi u samo postavljanje pitanja i samo prividno revalorizuje ženski pol u teoriji, i te činjenice da ženski pol predstavlja polovinu čovečanstva. Ta diskrepancija odgovara protivrečnom odnosu između realne, mada tajne moći žena, s jedne strane, i ocenâ koje se daju o njima, s druge. Latentna društvena moć žena u oštroj je suprotnosti sa značajem koji im se priznaje u teorijskim tekstovima; njihovog rada nije moguće odreći se ni u domaćoj sferi (kućni rad, odgoj dece, staranje, emocionalna potpora) ni u profesionalnoj sferi, budući da one jamče povezanost funkcija proizvodnje i reprodukcije.⁸ A ova divergencija između faktičkog značaja i ideološkog pomeranja ne samo što ostavlja svoj pečat na političkoj i sociološkoj diskusiji nego na nju nailazimo i u literarnim diskursima.

Hans Mayer uzima u obzir takve procene⁹ kad, polazeći od moralnopolitičkih kriterijuma, žene iz sfere literature dovodi u — po sebi vrlo simpatičnu — vezu sa Jevrejima i sa homoseksualcima. Ovo okupljanje „autsajdera“ izgleda, svakako, sasvim proizvoljno i nepotpuno (kako stoji stvar, na primer, sa piromanima i sa

⁸ O ovom krugu problema vid. sledeće radove: Werner Thönnessen, *Frauenemanzipation*, Frankfurt, 1969; Margit Twelmann, *Die deutsche Frauenbewegung*, Meisenheim am Glan, 1972; M. Merfeld, *Die Emanzipation der Frau*, Reinbek, 1972; Ulrike Prokop, *Weiblicher Lebenszusammenhang*, Frankfurt, 1976; *Frauenarbeit - Frauenbefreiung*, izd. Alice Schwarzer, Frankfurt, 1973.

⁹ Hans Mayer, *Aussenseiter*, Frankfurt, 1975.

muslimanima?); uz to, čini se da je osnova upoređivanja krhka zato što su istorijske i ideološke pretpostavke rasističkog i seksualnog potiskivanja kod ovih tobože egzotičnih „grupa” bile različite od takvih pretpostavki u slučaju patrijarhalne subordinacije žena.¹⁰ Hans Mayer je, doduše, sagledao ovaj problem, ali je pokušao da nađe neki izlaz ukazujući na to da žene, istina, realno nisu manjina, ali da ih tretiraju kao manjinu. Međutim, besposledično saznanje ove ambivalentnosti ništa manje ne otkriva zastareli karakter kriterijuma minoriteta. Naime, postoji opasnost da se nastavi tradicija ovog „tretmana” protiv svog vlastitog ubeđenja.

„Beauvoir je odbacila ovaj uobičajeni tretman žene u — pre svega — građanskom društvu, njen minorni status pored Jevreja, Crnaca i seksualnih autsajdera, konstatujući: „Ipak, žene nisu manjina! Od toga valja poći da bi se interpretirala sapripadnost Judite i Dalile. Obe reprezentuju minoritet u okviru manjine koja to nije, ali koja je bila tretirana i sada se tretira kao takva.”¹¹

Šta je to minoritet u okviru manjine koja to nije? Dok jedan termin treba da označi društveno stanje ali pogađa samo ono što je ideološko a ne ono što je faktičko, pod drugim se podrazumeva nešto sasvim fiktivno (figure literarne umetnosti); tako se sama interpretacija estetičke tvorevine oslanja na tradiciju „tretmana” čija je sumnjivost spoznata. Budući da je kod Dalile i Judite reč o izmišljenim, fiktivnim likovima sa prethodnim mit-skim životom, udvostručena problematika minoriteta sasvim je nejasna. Simone de Beauvoir je preduzela mere protiv tog „uobičajenog tretmana”, skrenuvši pažnju na protivrečnost između realne situacije žena i njihovog opažanja u teorijama. Uostalom, žene u literaturi kao izmišljena bića nikako nisu minoritet; naprotiv, one su velika tema! Možda bi se za fiktivnu egzistenciju takvih osvetničkih likova kao što su Judita ili Dalila, dakle, za jedan sasvim određen ženski tip u literaturi, sa literarno-istorijskih aspekata mogla opravdati definicija autsajdera. Međutim, ona se ne može, ni tako potpuna a ni u vidu nehatne asocijativne aluzije, izvući neposredno ni iz realnosti žena ni iz svagdašnjih teorijskih ocena te realnosti. Jedna od posledica takvog proizvoljnog spajanja faktora raznih diskursa je i to što se George Sand ili George Eliot kao *žene-pisci* mere istim kriterijumima

¹⁰ Uz to, prilikom ispitivanja pojave da su Jevreji i homoseksualci „autsajderi” u literaturi, pažnja je posvećivana pretežno delovanju njihovih muških predstavnika.

¹¹ Hans Mayer, *Aussenseiter*, str. 37.

ispitivanja — uvek usmerenim ka monstruoznom autsajderstvu u ovom sasvim nejasnom smislu — kojima se mere i *opisane žene* (to jest: fiktivni proizvodi mašte). Stoga se stalno mešaju ne samo nivoi diskursa nego i razne instance same literarne sfere. Ako je stvarno degradiranje žena u teoriji često nalazilo potvrdu, bar bi se kritička analiza morala čuvati takvog — makar i prikrivenog — brkanja, pre svega kad se valja pozabaviti tenzijom između stvarnosti i obrazaca njene ocene, s jedne strane, i teorijskih diskursa o ženskom polu i o imaginacijama ženstvenosti, s druge¹².

U daljem tekstu bavićemo se tim raznim načinima prezentacije ženskog pola u literarnom diskursu. Svođenje ovih problema na „žensko pitanje” i „poseban tretman” u okviru kriterijuma minoriteta izraz su nesrazmere između mnoštva imaginarnog ženskog pola i nepostojanja realnih žena u kulturnoj istoriji. U samim polaznim tačkama „teorija redukcije” i nehotice je pretpostavljena ova asimetrija; manjkavi momenti tih tačaka više se ne sagledavaju, već se transponuju na tobožnje minorne kvalitete karaktera ženske kulture. Međutim, ove interpretacije — koje, ipak, još sadrže diferenciju načina prisustva i prezentacije, makar u izobličenoj formi — unekoliko su plauzibilne ako se mere apstraktnom negacijom dubokih razlika u kulturnoj sudbini polova. Naime, ta negacija ukazuje na jednakost kulturnih izgleda, budući da umetnost proglašava za polnoneutralan teren, čiji se navodno androgeni karakter potvrđuje i nasuprot očiglednoj nejednakosti u kulturnoj reprezentaciji polova. Ali pred umetnošću i u umetnosti nikako nisu svi jednaki: „Činjenica da se veruje u jednu čistu „ljudsku” kulturu, koja ne pita za muškarca i ženu, potiče iz istog onog razloga iz koga ona i ne postoji: iz, tako reći, naivne identifikacije „čoveka” i „muškarca.”¹³

Teorije dopune

Po Simmelu, prividno neutralne teorije moraju doći do negativne odredbe ženskih kulturnih postignuća zato što „o jednom biću sude prema kriterijumima koji su

¹² Rad Hansa Mayera spada u one malobrojne radove koji su se pozabavili problematikom literature u kojoj dominiraju muškarci — problematikom koju uopšte ne sagledava nauka o literaturi. Ovde se to ne sme prećutati.

¹³ Georg Simmel, „Weibliche Kultur”, u: *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911, str. 280.

stvoren za jedno sasvim suprotno biće".¹⁴ Prilikom pokušaja da se izbegne ta dilema, postavlja se, svakako, nov problem: „Naime, kad se javi osećanje da ovde, uprkos svemu postoji egzistencija na sasvim samostalnoj normativnoj bazi, nedostaje svaki kriterijum za nju.”¹⁵

Ako dalje sledimo Simmelovu argumentaciju, jasno ćemo videti da on nikako ne omalovažava ovaj problem: nevidljiva sila, kojom je vekovni proces podređivanja jednog pola drugome zagospodario i mišljenjem, vlada i postignućima tog mišljenja i budi bar sumnju da su mnogi prividno objektivni i neutralni kriterijumi kulturnoistorijske diskusije pistrasni. Simmel u tome vidi transformaciju poput transformacije „moći u pravo”, koja je dovela do apsolutizovanja muških interesa i pretenzija u kulturnoj istoriji i koju ne mogu da prozru oni koji su zarobljeni u njenim normativnim strukturama.

Svakako, Simmel vrlo dobro sagledava opasnost da se posredstvom polnospecifičnog relativiranja kriterijuma uđe u kategorijalni vakuum, pa zato pokušava da to predupredi supstancijalizovanjem onoga što on naziva „sasvim samostalnom normativnom bazom” ženskog pola; a to supstancijalizovanje se u sušini ne razlikuje od tradicionalnih modela. Ipak, on najpre insistira na onoj analitičkoj preciznosti koja nedostaje drugim polaznim stanovištima, budući da ova ignorišu različite konstitutivne uslove za razne oblike prezentacije ženskog pola. „[...] muškarac, ipak, zahteva od žene ono što on, tako reći kao jednostrana stranka, u svom polarnom odnosu prema njoj smatra poželjnim, a to znači ono što je u tradicionalnom smislu ženstveno, ali što nije neka samozadovoljna, u sebi centrirana osobenost, nego ono što je orijentisano ka muškarcu, što se njemu dopada, što treba njemu da služi, da ga dopuni. Budući da prerogativa muškarca nameće ženama tu dvostrukost merila, ono muško merilo koje se javlja kao nešto natpolno-objektivno i ono specifično žensko koje je upravo korelat ovoga, a često je baš suprotno njemu — žene se zapravo ni sa jednog stanovišta ne mogu bez ograde vrednovati.”¹⁶

Simmel opisuje jednu postavku: pored sistema postojećih normativnih merila kulturnih vrednosti, stavlja se drugi sistem, specijalno formiran za žene. Ali ta druga normativna struktura nikako ne stoji ravnopravno pored one prve i sa njom, nego obavlja zavisnu sporednu funk-

ciju — ona je njen sporedan ogranak. To postaje očigledno kad Simmel aludira na Rousseaua, po kome je najglavniji zadatak žena da muškarcu „služe i da [mu] se dopadaju”. Ratoboran zagovornik ženskih prava, Hedwig Dohm, jednom prilikom je ovu dodatnu konstrukciju, koju nalazimo ne samo kod Rousseaua, nazvala teorijom dopune. Žene treba da „dopunjavaju” muškarce, ali, svakako, ne u tom smislu što će u javni život unositi sadržaje i oblike adekvatne njihovim interesima i životnim vezama, nego tako što će pojedinu mušku individuu podržavati, zaštićivati, „upravljajući iznutra” i tako će uobličiti strukturu određenih sektora — posebno doma — da će muškarac biti slobodan da se bavi materijalnom i duhovnom proizvodnjom. Ta druga norma većinom ne pretpostavlja nikakva samostalna postignuća žene u literarnoj ili umetničkoj oblasti; predviđeno je samo široko polje njenog rada kao muze. Ako se naše interesovanje okrene odnosu polnospecifičnih i estetičkih kategorijalizacija, namah iskrsava figura udvajanja koju je opisao Simmel. Pošto se uglavnom ne pravi razlika između fantazma ženskog pola i njegove realne pojave, njega treba, s jedne strane, revalorizovati, da bi se zasnivala njegova tematska razornost u umetnosti, a, s druge strane, treba ga devalvirati, budući da u realnoj sudbini žena u kulturi ne treba ništa menjati. Početkom ovog veka ovi problemi su katkad bili predmet diskusije u oblasti filozofije kulture. I Simmel i Scheler, Ortega i Klages razmatrali su „fundamentalnu različnost” polova. U toj vezi valja pomenuti i jednog teoretičara, koji je 1908. godine objavio knjigu *Žena i umetnost* i u čijoj se teoriji posebno jasno vidi istovremeno i revalorizovanje i devalviranje. To je Karl Scheffler.

Nasuprot egalitarnom dekoru argumentacije kakav se sporadično javljao još od doba ranog prosvetiteljstva¹⁷ i ukazivao na mogućnosti kompenzacije za nejednakost polova na bazi jednakih izgleda, metafizika polova je ontologizovala neuravnoteženi polaritet pozivajući se na „višu volju”. Pri tom se u definicijama polova održava jedna struktura — tako reći suprotna njihovom svagdašnjem teorijskom posredovanju: „Muškarac je samo u izvesnim trenucima muškarac, a žena je celog svog života žena”¹⁸, tvrdio je Rousseau. U toj rečenici krije se polarizacija polova, na osnovu koje se žena shvata kao biće roda, a muškarac kao društveno biće, struktu-

¹⁴ Georg Simmel, „Zur Philosophie der Geschlechter”, u: *Philosophische Kultur*, str. 70.

¹⁵ Isto.

¹⁶ Isto, str. 70. i sledeća.

¹⁷ Ove pozicije proučavamo u drugom delu ovog rada.

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart, 1970, str. 727.

rirano socijalizacijom i individuacijom. Ta Rousseauova rečenica ponavljana je bezbroj puta, neznatno modifikovana. Tako je, na primer, Scheler 1915. godine napisao da žena stoji „mirno i spokojno kao kakvo drvo [...] pred burnom dramatikom istorije muškaraca — uvek misleći na učvršćivanje velikih, jednostavnih osnova naše rodne egzistencije.”¹⁹

U konstrukciji suprotnosti između ženske statike, koja se, po pravilu, tumači slikama iz prirode, i muške dinamike, koja u sebi krije istorijske momente napretka i otuđenja koje donosi mnogo patnje, odsustvo ženskog pola u istoriji se, doduše, nagoveštava ali na ideološki preobražen način.

Teza o celovitosti i zaokruženosti „ženskog bića” izneta je emfatično upravo u vreme kad su žene već uveliko bile uključene u diferencirani sistem zanimanja i funkcija u građanskom društvu — mada su uvek bile u podređenom položaju. S tim povezani zahtevi koji su postavljeni ženama potpomogli su, po mišljenju Maxa Schelera, opasnu mimikriju, koja je čak nasrnula na „žensku supstanciju” i žene lišila razvoja njihovih najvrednijih osobina. Scheler je, poput mnogih svojih savremenika, upozorio na opasnost od „pretvaranja” žena u muškarce: „G. Simmel je opravdano ukazao na to da svi osnovni pojmovi naše novije filozofije (ovde smatrane za izraz nove kulture) [...] imaju taj čudan nedostatak da se, doduše, prikazuju kao ‚opšteljudski’, da obuhvataju i merila za onu drugu polovinu čovečanstva i za njene najplemenitije snage, ali pri tom faktički ovaploćuju samo specifično muške vrednosti, tako da žena koja želi da bude opšteljudska eo ipso ovim postaje ‚više muško’.”²⁰

Ovo se može dvojako shvatiti: kao upozorenje na adresu žena da ne prisvajaju muške privilegije, ili kao revalorizovanje tajnih ženskih kvaliteta. Novina u odnosu na tradicionalne strategije difamiranja i redukcije sastoji se u tome što Scheler, kao i već ranije Simmel, ženski princip ne shvata samo kao dodatak muškom principu, nego mu priznaje nezavisan vrednosni sistem: „Dakle, logičke ‚norme’ i naročito ‚metode’, čija tačna formulacija pretpostavlja saznanje i jednog i drugog, pomenutih idealnih zakona predmetâ i pomenute misaone konstrukcije, moraju ispasti različite za dva pola, ukoliko treba da budu ‚ispravne’. Svim disciplinama filo-

¹⁹ Max Scheler, *Zum Sinn der Frauenbewegung*, u: *Vom Umsturz der Werte*, t. 2, Leipzig, 1923 (najpre objavljeno u *Abhandlungen und Aufsätze*, 1915).

²⁰ Isto, str. 223.

zofije i psihologije sada predstoji još gotovo netaknut zadatak koji ‚čeka’ na rešenje: da konstituense ženske i muške svesti potraže u svim pravcima dejstva te svesti i da tek na osnovu tog saznanja pronađu polja duhovnog rada za oba pola.”²¹

Scheler se nije prihvatio tog zadatka „koji čeka” na rešenje, u svom članku nije ispitao tokove mišljenja, njegove strukture i sadržaje sa stanovišta njihovog kvaliteta, pa nije došao ni do podele polja duhovnog rada. Razlika između polova samo je u vidu definicije prikazana oštrije nego u starijim modelima: „Nužno je apsolutno iskoreniti grubu predstavu iz XVIII veka, na primer, predstavu J. J. Rousseaua da su duševne diferencije između muškarca i žene isključivo posledice razlike između telesnih i bioloških funkcija polova, a da inače oba imaju isti egzemplar ‚razumne duše’. Polna diferencija je u duhovnom smislu prvobitna koliko je to i u telesnom i u biološkom smislu.”²²

Po Scheleru, polaritet polova opisuje aprioran odnos koji obuhvata sve sfere života i svodi se na neizmenljive zakone bića. Zato mu je toliko stalo do toga da „iskoreni” čak i rudimente mišljenja o egalitarnoj specifičnosti polova, kakve veruje da je našao kod Rousseaua — mada se Sofija kod Rousseaua može zamisliti samo kao potčinjeno, dopunsko biće. Po Scheleru, žene nisu — kao kod Schopenhauera — udes prirode, nešto što neumoljivom domestikacijom treba prisiliti da prihvati svoju funkciju roba, niti se njihovo različito biće može objasniti njihovom specifičnom sudbinom u kulturi (kao što je to činio ženski pokret u to doba), nego se u toj razlici, takvoj kakva se empirijski javlja, skiva kvalitativno drukčija vrednosna struktura, kojoj, svakako, u vremenima industrijalizacije i socijalnih revolucija treba pomoći da sebi ponovo pribavi važenje. „U specifična, posebna prava ženske vrednosne ocene spada stavljanje vrednosti zaokruženog bivstva čoveka ispred vrednosti njegovog ‚postignuća’ i stvaralačke snage. A ukoliko postignuće zaslužuje da se prihvati kao merilo vrednosti, prava posledica pomenutog ‚potiskivanja’ — ukoliko je ono postojalo — nije bila to što žena nije uspevala da postigne išta što je, po muškoj vrednosnoj oceni, krupno i uzvišeno nego što njena specifična postignuća nisu u dovoljnoj meri priznata.”²³

Međutim, ako podrobnije ispitamo ovaj „ženski” vrednosni sistem, pokazaće se da je Schelerova argumen-

²¹ Isto.

²² Isto, str. 224.

²³ Isto, str. 227. i sledeća.

tacija ravna čisto retoričkom apelu za pridavanje drugih vrednosti. Naime, konkretno određenje elementarnog fenomena „ženstvenosti“ kod njega se gotovo i ne razlikuje od uobičajenih određenja polova: žena je „prizemnije, biljci sličnije, u svakolikom doživljaju jedinstvenije biće, koje se mnogo više od muškarca rukovodi instinktom, osećanjem i ljubavlju“.²⁴

Nameće se sumnja da to „zaokruženo bivstvo“, koje Scheler priznaje ženskom polu, pa ga kao posebnost ženskog pola ističe nasuprot mišljenju o „muškom“ postignuću i dejstvu, nalazi svoju realnu adekvaciju u pomenutom katalogu vrline koji je orijentisan prema funkcijama u kući i prema biološkim funkcijama (uključujući gajenje potomstva i negovanje domaćeg gnezda) i koji određuje konture tradicionalne ocene žena. Ako se ostavi po strani ova sumnja, taj katalog vrline — koji je izvučen iz transcendentelnih veza zasnivanja i manje uzima u obzir rezultate nego tok tog mišljenja — svojim insistiranjem na određenju razlika fiksira momente pomenute istorije neistoričnosti, i to u onom smislu u kome je Adorno jednom pokušao da objasni fenomen stereotipnog podvođenja ženskog pola pod kategorije istorije prirode, rekavši da je isključenje žena iz delimičnih sfera javnosti i proizvodnje, koje je trajalo za vreme dugih perioda istorije, dovelo do toga da su se u njima očuvale crte koje se ne mogu kao celovite integrisati u sistem takvih oblika funkcija kapitalističkog društva (kojima je svojstvena podela rada).²⁵

Scheler proizvoljnom definicijom ženstvenosti zaoblazi teškoću koju pričinjava razlikovanje između sindroma potčinjavanja i pretpostavljenih kvaliteta ne-otudjenja, tj. razdvajanje regresivnih i utopijskih momenata karaktera ženske kulture. U svim tim „filozofijama polova“ — Scheler govori o „metafizici ženskog pokreta“ — nesumnjivo postoje predstave u kojima se razaznaje senka dvojake funkcije ženskog pola u sferi umetnosti. Tako, na primer, sledeće Schefflerove napomene:

„Osvrnemo li se na prošlost: uvek je žena muškarcu bila sluškinja i svetica. Katkad oboje istovremeno. A nikad mu nije bila ravnopravan partner“²⁶ — ne samo što nisu pogrešne nego su, naprotiv, sasvim tačne kao opis istorije potčinjavanja uz istovremeno idealizovanje ženskog pola. Svakako, Scheffler misli da su u tom

²⁴ Isto, str. 220.

²⁵ Th. W. Adorno, „Veblens Angriff auf die Kultur“, u: *Prismen*, München, 1963, str. 77.

²⁶ Karl Scheffler, *Die Frau und die Kunst*, Berlin, 1908, str. 15.

odnosu polova zadovoljene i ženske potrebe, pošto „kontrast koji se zamišlja kao pravsveski“²⁷ predstavlja određenje prirode.

Schefflerova se teorija zasniva na „dvostrukosti“ (Simmel) muških merila ženstvenosti, mada se u njoj jasno ne vidi ta dvojakost kao kod Simmela. I Scheffler pribegava objašnjenju neuravnotežene konstelacije među polovima na osnovu struktura socijalne i ekonomske podela rada između muškarca i žene; međutim, za njega je sama ta podela rada rezultat „suprotnosti polova koju je priroda dubokoumno smislila“.²⁸ Dakle, dok žena „u celini“ ostaje ono što je, po Scheffleru, uvek i bila, naime priroda, te se i organski širi — „htela bi ra raste i da se razvija istovremeno na sve strane, bujajući poput ploda u prostoru“²⁹ — muškarac se mora denaturisati, svoj „rast“ mora vezati za bedne ciljeve: „Ali muški individuum nužno jednostran u svojoj partikularističkoj delatnosti i uveliko se udaljava od harmonije. Od nesvesne harmonije žene udaljava se zato što mora da je žrtvuje da bi svojom voljom postao ono što je ona bez svoje volje; a viša, svesna harmonija ostaje daleko od njega zato što je on kao pojedinac isuviše slab da bi u sebi kao individuumu proizveo taj ogromni rezultat koji može biti samo proizvod svekolike muške snage.“³⁰

U ovoj ontologiji polova žena se pojavljuje kao nešto nediferencirano, mekušno, preindividualno, zakonima prirode i roda određeno — kao nešto što se uopšte ne može dokučiti merilima građanskog svakodnevnog života. I, stvarno, građansko društvo nije izgradilo nikakve kriterije za merenje postignuća kad je u pitanju rađanje, rad u kući, staranje o porodici. Još i danas se smatra oskrvnjenjem nazvati postignućem takav događaj kao što je rađanje — on je predmet tabua ili mistifikacije. Ili da se izrazimo Schefflerovim rečima, „bog i životinja zblíženi su u njoj [u ženi]“. Tako se žena izjednačava s metafizički preobraženim principom prirode; istovremeno je uzvišena i ponižena, i to tako visoko i tako duboko da više ne može naći mesto u vezama društvenog života. Najpre nam se može učiniti da je Schefflerovo određenje razlike pozitivno kad je reč o ženi: ona je to što muškarac želi da postane; ona u sebi nosi harmoniju kojoj on mora težiti, da bi je jednog dana i ponovo zadio. Ali sve se to odigrava samo u ideji, a u stvarnosti

²⁷ Isto, str. 8.

²⁸ Isto, str. 5.

²⁹ Isto, str. 18.

³⁰ Isto, str. 17.

ta veličina ne važi: boginja Gea kraj korita. Čim dotakne empirijsku stvarnost ženâ, metafizika polova dobije crte cinizma: „Da u našoj kulturi stvar kao element nije imala tako odlučujuću prerogativu u poređenju sa li-cem kao elementom, moderna podela rada ne bi se ni mogla sprovesti. [...] Ali, kao što pokazuje cela istorija rada, podela rada je očigledno neuporedivo adekvatnija muškom biću nego ženskom. Još i danas [...] je delatnost domaćice raznovrsnija, manje specijalistička nego bilo koje muško zanimanje. Čini se da muškarac svoju snagu može usmeriti u nekom jednostrano određenom pravcu a da ne ugrozi svoju ličnost...”³¹

Istorijski neuobičajenoj „supstanciji bića žena” koja „miruje u ženskom rodu” (Simmel) i ovaploćuje „vrednosti zaokruženog bivstva” (Scheler) i „prirodnog jedinstva” (Scheffler), suprotstavljen je konačan građanski subjekt, muškarac, koji deluje i stvara, zatvoren u rešetke socijalnih funkcija. Ovde nema ni reči o realnim ženama. Stalno zaklinjanje u žensku prirodnu potenciju otkriva izvesno pomeranje. Čeznja za izmirenjem sa prirodom, za neotuđenim bivstvovanjem projicira se — ideološki izobličena — na ženski pol. Dakle, to pomeranje — figura na koju često nailazimo — pogađa samo zamišljeni ženski pol; srodstvo realnih žena sa prirodom ograničava se na to da one, kao i priroda, treba da budu objekt muškog posezanja i gospodarenja. Tako se ženska „priroda”, s jedne strane, stilizuje u nosioca idealnih muških čeznji za harmonijom i jedinstvom a, s druge strane, njena definicija uključuje zapovest da se ona potčinjava i podaje. „Cela stvarna ženska harmonija mora se odreći jednostrano jake težnje; a za muškarca harmonija uopšte postoji samo simbolično. Pasivna harmonija žene zove se priroda, svesna i željena harmonija muškarca zove se kultura.”³²

I: „U muškarcu ona nalazi onu volju koja kategorički određuje put njenoj harmoničnoj bezvoljnosti. Ako joj se takva volja ne javi, taj ženski mikrokosmos tumačeće kroz život [...] ili će se priroda žene preokrenuti u mušku jednostranost i time razoriti samu sebe.”³³

Za ljudsko/mušku realnost razvijaju se dve predstave: ideja harmonije koja nosi etiketu „ženska”, do koje muškarac može doći samo zaobilazno, preko kulturnog dostignuća, i „idealna” predstava o otupeloj kućnoj reprezentaciji tih „harmoničnih mikrokosmosa” kojima

³¹ Georg Simmel, *Zur Philosophie der Geschlechter*, str. 100.

³² Karl Scheffler, *Die Frau und die Kunst*, str. 20.

³³ *Isto*, str. 24.

rukovodi muška volja. U tom obrascu tumačenja ženski pol jamči dvostruku sreću: emfatično kao noseći princip jedne regresivno-utopijske čeznje za jedinstvom, i realiter tako što ostaje pasivna, „prirodna” masa koju gnječi muška ruka.

Tako Schefflerova filozofija polova ima, u stvari, dve orijentacije: kad je reč o realnosti, podelu rada koja je specifična za polove valja legitimisati i žensku subordinaciju učvrstiti, a u carstvu ideja se razvitak istorije čovečanstva, naime disocijacija prinudâ neposrednog prirodnog odnosa — proces koji, po ovoj teoriji, očigledno obuhvata samo muškarca — projicira na tobože prirodno datu fundamentalnu različnost među polovima. Da bi ta iskrivljena utopija mogla da fungira kao teleološki utešan momenat i kao blaženstvo vladavine žena, ženska sudbina se nimalo ne sme izmeniti, dok se istovremeno apstraktno revalorizuje imaginarni ženski pol. „Zato je takođe karakteristično to da muškarac ženu manje voli kao individuu a više kao rod. On zapravo ne idealizuje pojedinačnu ženu, nego ženski princip.”³⁴

Ovde je nagoveštena distanca između projicirane idealne slike žene i stvarnosti pojedinačnih žena. Ipak, i u njihovom pasivnom predavanju nužno je još naći momenat one — toj slici pripisane — harmonije i „jedinstva” da ne bi muški duh pretrpeo težak gubitak tog kvaliteta slike: „To jedinstvo u kome se muškarac tako rado ogleda razara se ako se pojedine snage razvijaju pre drugih.”³⁵

Ta poruka u društvu u kome postoji industrijalizovana podela rada nužno se svodi na zahtev da se žene odreknu svih ekonomskih i političkih pretenzija, da ne razvijaju svoje kreativne sposobnosti — svodi se na zahtev da prihvate pasivno bivstvovanje koje im drugi usmeravaju. Samo tako se muškarac, pogledavši ženu, može ogledati u slici koju on sebi stvara o ženskom polu. Cinizam ovog mišljenja izvlači iz obeležja potčinjavanja muškarcu i utopiju za tog muškarca. I, po tom mišljenju, svaki prigovor se može onemogućiti ukazivanjem na neuporedivost polova („isto bi se tako moglo reći da je granit moralniji od peščanika, da je hrast bolji od lipe”³⁶). Mnogopominjan totalitet ženske prirode može se hipostazirati samo u slepoj apstrakciji od realnosti industrijskog društva. Paradoksalno je to što realnim ženama, koje neosporno žive u ovom društvu, preti opasnost da izgube tu svoju tobožnju „zaokruženost” ukoliko

³⁴ *Isto*, str. 23.

³⁵ *Isto*, str. 19.

³⁶ *Isto*, str. 10.

delaju adekvatno nivou društvenog razvitka, ukoliko se, na primer, upuštaju u diferencirane delatnosti i područja rada. Taj veridikt važi isto tako i za operacije njihovog uma („razume se, ona ne može da učini bogznašta sa pojmovima”³⁷): u sferi mišljenja žene ne mogu ništa da postignu, a, po Scheffleru, ne mogu biti čak ni objekt mišljenja. „Muškarac je sklon omalovažavanju žene čim pomisli na nju. Tada zapaža da joj je uskraćeno da razvija intelektualne sposobnosti pomoću kojih muškarac sebe potvrđuje u odnosu na život.”³⁸

Razvojni tokovi istorije čovečanstva — u intelektualnoj sferi pojmovna apstrakcija i u ekonomskoj sferi podela rada — ne smeju imati nikakve posledice za žene, pošto bi one razorile tobožnji totalitet ženske prirode. Ženski pol je u ovoj kvalifikaciji negativno određen: nedostaju mu bitne crte područstvljavanja i svesnog subjektiviteta. Žena je veštački preneti natrag, na nivo „naivne svesti”. Hegelov opis ove strukture sadrži sve karakteristike koje Scheffler primenjuje na ženski pol: „Početak čini ono što je po sebi, ono neposredno, apstraktno, opšte, što još nije napredovalo. Ono konkretnije, bogatije jeste kasnije; ono prvo je najsiromašnije određeni-
njima.”³⁹

Svakako, ova „naivna svest” žene kod Schefflera je proizvoljno iščupana iz svog pravog konteksta u filozofiji istorije; obogaljena je u opisu statičkog stanja ženskog pola. Nije sačuvano niti je iznova određeno ni njeno logičko ni njeno materijalno (istorijsko) mesto;

³⁷ Isto, str. 25.

³⁸ Isto, str. 14.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, t. 18, na osnovu *Dela* iz 1832—1845. novo uređeno izdanje E. Moldenhauera i K. M. Michela, Frankfurt am Main, 1971, str. 59. U daljem se tekstu kaže: „Moglo bi se pomisliti da je ono prvo konkretno. Tako je dete, budući da je još u prvobitnom totalitetu svoje prirode, konkretnije. Muškarac je ograničen, više nije taj totalitet, živi apstraktnijim životom — tako mi zamišljamo. Muškarac čela prema određenim svrhama, ne svom dušom i svim srcem, nego se cepa na mnoštvo apstraktnih pojedinosti... Osećanje i opažanje je ono prvo, mišljenje je ono poslednje. A, u stvari, obrnuto je. Čulna svest je, dabome, uopšte konkretnija i, mada je najsiromašnija mislima, ipak je najbogatija sadržajem. Dete je takođe najapstraktnije, najsiromašnije mislima; u poređenju s onim što je prirodno, muškarac je apstraktan, ali je, u vidu mišljenja, konkretniji nego dete. Svakako, svrha muškarca je apstraktna, budući da je opšte vrste, na primer, da hrani svoju porodicu ili da obavlja službene poslove; ali on doprinosi velikoj objektivnoj organskoj celini.” Ako reč dete zamenimo rečju žena, dobićemo, uz mala odstupanja, otprilike odredbu ženskog pola koju nalazimo kod Schefflera.

zaustavljena je dijalektika filozofije istorije. Ta svest postaje prenosnik čežnje za poreklom i identitetom, koja se vezuje za „ženski pol”. Zahtev da žene ostanu u stanju koje im je, navodno, unapred dala njihova „priroda” sličan je onom „traženju”⁴⁰ čiju je „potrebitost” raskrinkao već Hegel, naime „traženju” „da se vratimo divljacima, [...] njihovim običajima i odgovarajućim predstavama”⁴¹, samo što je predstava o vraćanju životu divljaka tada već bila izgubila svoju privlačnost i južni deo Tihog okeana je već bio umnogome istražen u Schefflerovo doba. Tako su disparatne strukture u razvojnim tokovima karaktera muške i ženske kulture postale povod da se ovo „prvo” i „prvobitno” potraži u „prirodi” žene. Vraćajući vrstu žena na raniji stupanj u razvoju istorije čovečanstva, Scheffler, tako reći, slepo reflektuje odsustvo žena u istoriji kulture, mada ga pojmovno ne može dokučiti.

Razume se, to karakteriše samo jedan modus projekcije. Naime, istovremeno, u difuznoj upotrebi pojmova „ženska priroda”, „majka priroda”, „opšta majka”, koji se koriste za određivanje ženskog pola, sâm taj pol postaje sastavni deo prirode. Zato nije nikakvo čudo ako — kako Scheffler piše — muškarac, čim pomisli na ženu, mora da je prezire, jer ona je odavno podređena tom mišljenju, ona je uzeti materijal, „prirodna” sirovina „muškog razuma”. „Uvek je primat logosa bio deo radnog morala. Način ponašanja mišljenja kao takav, bez obzira na to šta je njegov sadržaj, postao je običajno, pounutarnjeno razračunavanje s prirodom; zadiranje a ne puko primanje. Stoga se kad god se govori o mišljenju svuda govori o materijalu od koga je misao odvojena da bi ga obradila kao rad svoju sirovinu.”⁴²

Skrivena poluistina ove Schefflerove teorije — a samo zato je ona i zanimljiva, jer se njeni ideološki i difamatorni elementi brzo mogu raskrinkati — leži u posrednom tematizovanju jednog istorijskog stanja, tj. činjenice da se žene u dugim razdobljima nisu mešale u razračunavanje s prirodom, da su bile obavezne na „puko primanje”, pa su zato za muškarce bile prirodni materijal i sirovine za obradu. Ipak, pošto to shvatanje nije uvek bilo svesno ovog izjednačavanja ženskog pola

⁴⁰ Ovo se „traženje” često poziva na Rousseaua, jer se pri tom pogrešno shvata da je on tu proklamovao vraćanje prirodnom stanju.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Über die Geschichte der Philosophie*, str. 67.

⁴² Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, 1963, str. 33.

s prirodom, žena je pored toga, ili čak povrh toga, uvek mogla reprezentovati i nešto drugo (kod Schefflera, svakako, samo kad on ne misli): neotuđenu celinu, koja nije rascepkana na pojedinačne akcije. Ono što je u stvarnosti žrtva muške nadmoći i čak i prezira, kao osoba koja rađa i čisti metlom, u imaginaciji se pretvara u svetlucavi dragi kamen, u luksuzan kulturni predmet, u medijum mnogostrukih predstava, usmerenih ka jednoj takvoj nerazorenoj celini. „Dok se muškarac bavi svojim jednostranim saznavanjem, potrebno mu je da s vremena na vreme baci pogled na neku harmoniju da ne bi izgubio pouzdanje, da bi njegov rad težio nekoj vezi sa celinom.”⁴³

Tu celinu muškarac nalazi ako se osvrne na dva „predmeta”: na žene i na umetnost. Ipak, projicirana srodnost ženskog pola sa umetnošću nikako ne obuhvata realne žene, one nemaju nikakve veze sa umetnošću; naprotiv, *per definitionem* nesposobne su za umetnost. Umetnosti je bliska samo imaginarna, simbolična žena. „Za njega [muškarca] umetničko delo i žena postaju takvi simboli. Umetničko delo je njemu simbol za idealnu harmoniju kojoj se svesno teži zato što su u njoj očigledno nataloženi svagdašnji rezultati kulturnog rada, [...] žena postaje za muškarca simbol zato što za njega ona ovaploćuje prirodno jedinstvo, pa se on okreće unazad, onom lepom spokoju iz koga je proizašao i u kome vidi kopiju [...] opšteg krajnjeg cilja.”⁴⁴

U okviru restaurativne teorije umetnosti, po kojoj je umetničko delo samo „rezultat kulturnog rada”, funkcija žene i umetnosti podjednako je vezana za jednu mušku potrebu: žena je, kao ovaploćenje prirodnog jedinstva, ono što muškarac teži da tek ponovo uspostavi u umetničkom delu. Ipak, ta srodnost za žene ne znači šansu, nego služi tome da se legitimiše njihovo isključenje i iz ove sfere. Ako izjednačavanje pojmova žene i prirode, do koga stalno dolazi, možda ostavlja utisak jedne *natura naturans*, podrazumeva se svagda *natura naturata*. Schefflerovo licemerno ukazivanje na mušku manjkavost, na partikularizam koji je prinudno nastao usled podele rada, pogađa, doduše, jedan realan moment zavisti, mada je on usmeren prema pogrešnom objektu, ali se, istovremeno, ženski pol u ovom mišljenju analogizuje sa prirodom: on postaje sirovina muških fantazija i objekt materijalnog korišćenja.

⁴³ Karl Scheffler, *Die Frau und die Kunst*, str. 23.

⁴⁴ Isto, str. 22.

Građanin traži jedinstvo u tobožnjoj ženskoj prirodi i u umetničkom delu. Kod Schefflera se polanitet polova, transponovan na umetničku i na prirodnu lepotu, u olabavljenoj vezi njegovih estetičkih kategorija degradira na funkciju muške čežnje i težnje za dopunom. Bez sumnje, Schefflerovi prilozi za estetičku teoriju ne odlikuju se nekom naročitom originalnošću, ali njegovu knjigu čine zanimljivom dva faktora: prvo, Scheffler je jedan od malobrojnih pisaca posebnih radova o odnosu žena prema umetnosti — ali to je manje važan aspekt; drugo, u njegovoj knjizi su u komprimiranom i delimično trivializovanom vidu sakupljene uobičajene figure argumentacije, koje su njegove kolege u toku poslednja tri stoleća često samo skicirale. Tako, na primer, i Goetheov stav da je ženski pol samo „onaj jedini sud koji je nama novijima još preostao da ulijemo svoj idealitet”⁴⁵, u toj metafori sa sudom opisuje ženski pol kao šuplju formu za muške projekte. „Upravo zato što nije direktno saterana u građanski svet rada, žena može da postane njegovu pribežište i cilj. [...] Radeći samo u uskom domaćem krugu, tako reći slobodna od otuđenog rada, ona kao da ima onu estetsku egzistenciju [...] koja je uskraćena muškarcu.”⁴⁶

Dok je muškarac u vrlo konkretnoj i opipljivoj vezi sa svojom radnom atmosferom, njemu se, kad prestane da radi, čini da je ženina sfera delatnosti u kući kvazi-predgrađanski strukturirana zona spokoja i harmonije. Ne faktički nego idealizovani društveni status žena služi kao baza za projektivne imaginacije usmerene ka jedinstvu.

Georg Simmel, koji, u poređenju sa providnim manevrima Schefflerove teorije, daje bitno diferenciranije argumente i u ženama vidi nešto više od dopune muškog pola (on hipostazira „žensku kulturu” *sui generis*) — ostaje ili nejasan i apstraktan, kad valja odrediti samostalnost te kulture, ili se njegove definicije srozavaju na nivo tradicionalnih obrazaca ocenjivanja. Simmelova teorija o ženskom polu može nam pomoći pre svega kad su u pitanju ona mesta u njoj na kojima se opisuju relacije i konfiguracije kulturnog programa specifičnog za polove. Kad napusti nivo analize imaterijalnih oblika veza i pređe na njihove realne adekvacije, ta teorija se svodi

⁴⁵ Goethe Eckermannu, 5. VII 1827, J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, u: J. W. Goethe, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe, Gespräche*, t. 24, izd. E. Beutler, Zürich, 1948, str. 255, citirano prema: Heinz Schlaffer, *Der Bürger als Held*, Frankfurt am Main, 1973, str. 66.

⁴⁶ Heinz Schlaffer, *Der Bürger als Held*, str. 66.

na apologiju postojećeg. Nasuprot teorijama dopune, u Simmelovoj argumentaciji se, doduše, te relacije pomeraju: „Odnos prema stvarima, koji je opštenuzno imati u bilo kom vidu, žena stiže, tako reći, ne napuštajući bivstvo u kome miruje — jednim neposrednijim, instinktivnijim, donekle naivnijim dodirom, čak identitetom. Njen oblik egzistencije nije usmeren ka onom posebnom razdvajanju subjekta i objekta koje podleže sintezi tek ponovo u posebnim oblicima saznanja i stvaranja. Tako je, zapravo muškarac onaj koji misli, koji proizvodi, koji društveno dela, uprkos svekolikom apsolutizovanju svojih duševnih sadržaja [...] biće relativiteta mnogo više nego što je to žena.”⁴⁷

A ni kod Simmela, kao ni kod Schelera i Schefflera, isticanje ženskog kvaliteta ne može u konfrontaciji sa stvarnošću izbeći pretvaranje u afirmaciju. Zbog toga što je, kako glasi argument, muškarac stvorio kulturne objektivacije, da bi one, konačno, došle do one sinteze koja je ženskom polu oduvek inherentna, i zbog toga što bi onaj totalitet ženskog pola koji sam sebe zasniva nužno bio razoren kad bi žene pokušale da na isti način proizvode — zbog toga ženski pol mora ostati u statusu pasivnosti i neproizvodnosti. Simmel, koji je pozivao na preispitivanje potajne muške pristrasnosti tih teorija i onih patrijarhalnih interesa kojima one duguju svoj nastanak, propustio je, na žalost, da taj zahtev ozbiljno zadovolji u svojoj vlastitoj teoriji o ženskoj kulturi. Doduše, kod njega se vrlo stidljivo pomalja motiv potkopavanja apsolutizovane muške kulture ženskom kulturom (naslućivanje neke vrste ženske kulturne revolucije); ali budući da ženski pol, ukoliko bi se objektivirao, više ne bi po svom bitnom određenju bio ženski, ta misao je potisnuta tvrdnjom: „Dakle, u celini uzev, kuća ostaje veliko kulturno postignuće žena.”⁴⁸ Svakako u aktima individualnih snaga, pojedinih „izuzetnih žena”, može se postići prekoračenje granice, izlazak iz kuće u sfere društvene akcije, uz istovremeno očuvanje onog, u sebi određenog potencijaliteta ženskog pola: „Izgleda da je samo ženama, tako reći, genijalne ženstvenosti dato da dejstvuju ujedno kao sasvim diferencijalna individualizovanost i kao jedinstvo čiji dubinski sloj sadrži još sasvim nediferencirane snage svekolikog posebljenja — analogno velikom umetničkom delu koje dejstvuje upravo u tom dvojstvu, i ravnodušno prema njegovoj pojmovnoj nepodnošljivosti.”⁴⁹

⁴⁷ Georg Simmel, *Zur Philosophie der Geschlechter*, str. 79.

⁴⁸ Georg Simmel, *Weibliche Kultur*, str. 314.

⁴⁹ Georg Simmel, *Zur Philosophie der Geschlechter*, str. 72.

Recepcija Simmelovih izlaganja o ženstvenosti, usmerena isključivo na njihov rezime, odražen na površini, mora računati sa razočaranjima; svakako, ako ona, kao i sâm autor, primarno ima u vidu oblike veza, strukture projekcije, simboličke reprezentacije ženskog pola, u njegovim tekstovima to može i naći. Simmelovo interesovanje za značaj specifičnog, za zgrušane veze koje — sređene u mikrokosmose — mogu apsorbovati čestice spoljašnje i unutrašnje realnosti, onog što je imaginativno i onog što je socijalno — to interesovanje navelo je Simmela da obrati pažnju na probleme „ženske kulture”.

Pojam ženskog pola ne iscrpljuje se u oblicima socijalne egzistencije žena, već svoju supstanciju dobija iz stvarnosti imaginacija. Mitologizovana, katkad idealizovana, a katkad demonski okarakterisana ženstvenost materijalizuje se u vezama između polova i u onom odnosu žene prema samoj sebi koji je sazdan od te strane materije. Ženska realnost je nešto više od socijalnog položaja plus malo ideologije. Morfogeneza imaginarne ženstvenosti stavlja se u retrospektivi na mesto ženske istorije. Više se ne mogu povući granice između tuđe definicije i vlastite imaginacije. Bogatstvo imaginarnih slika prividno kompenzira nemost žena. Ali čak i ta njihova zanemlost još je deo njihovog mitologizovanja. To je navelo Waltera Benjamina da se zapita: „Kako su govorele Safo i njene prijateljice? Kako je došlo do toga da žene progovore? Jer jezik im oduzima dušu. Žene od njega ne dobijaju ni glas ni spas. Reči se razvejavaju preko žena [...]. Jezik ne nosi duše žena, jer one nemaju poverenje u njega; njihova prošlost nikad nije završena. Reči pipkaju po njima i bilo koja umešnost brzo im odgovara. [...] Reči su neme. Jezik žena ostao je nestvoren. Žene koje govore opsednute su bezumnim jezikom.”⁵⁰

Ipak, ćutanje žena uglavnom je neprimećeno, prikriveno je bukom onog neprekidnog govora o ženskom polu koji se javlja umesto toga.

Ako je, kao što Simmel tvrdi, tačno da muška kultura za sebe kao dopunsko određenje još jednom postavila imaginarni ženski pol koji, mada je odvojen, dejstvuje povratno na kulturnu sudbinu stvarnih žena — onda Simmel i sâm čini istu onu grešku u vidu apstraktnog postavljanja koju je prethodno vispreno kritikovao,

⁵⁰ Walter Benjamin, *Metaphysik der Jugend*, *Gesammelte Schriften*, t. II, 1, izd. R. Tiedemann i H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, 1977, str. 95.

budući da s one strane tih projekcija pretpostavlja ženski pol *sui generis*. To iskušenje proizlazi delimično iz (ovde heuristički uvedenog) pojma samog ženskog pola, koji dobija svoje konture samo posredno, iz analize njegovih tradicionalnih određenja i u njihovoj negaciji.

Da se ne bismo morali zadovoljiti dešifrovanjem izbrisanih tragova, trebalo bi literarne manifestacije ženskih ruku uzdići na nivo očiglednog materijala autentične ženstvenosti. Ipak, tu se nesumnjivo krije izvesna opasnost zato što se nekritički isključuje sumnja da su upravo žene-pisci, ulažući ogromne napore da se prilagode, katkad davale najbolje plagijate „muških” umetničkih oblika i umetničkih sadržaja. Može se dokazati da su se mnoge žene-pisci manje orijentisale prema posebnosti svoje vlastite kulturne situacije nego prema normativnim poetskim i poetološkim datostima svoje svagdašnje kulturne sfere, koja je nosila muški pečat. Ako je pojam ženskog pola u suštini strukturiran pomenutim projiciranim određenjima po kojima on predstavlja dopunu, onda je sasvim moguće da su imaginacije ženskih autora, koje se vezuju za njihov vlastiti pol, i same odraz tih projekcija. Slika žene o ženi ne postoji nezavisno od one gigantske, stolecima obogaćivane galerije slika ženskog pola, naoružane estetskim objektivacijama i trivijalnim mitovima.

„Odnos žene prema sebi može se pokazati na primeru ogledala. Ogledalo — to su pogledi drugih, anticipirani pogledi drugih. A od davnina žena ga strepeći pita, poput maćehe u bajci: „Ogledalce, ogledalce na zidu, ko je najlepší na svetu?” [...] Dolaze momenti užasa, kad će žena potražiti sebe u ogledalu i više se neće naći. Slika u ogledalu je nekud iščezla, pogled muškarca joj nju ne vraća.”⁵¹

Samo mali broj spisateljica uneo je te momente užasa u svoj rad. Svakako, za Virginiju Woolf se taj moment užasa suvereno uzdigao u literarnu poentu. Njen roman *Orlando*, fantastična biografija njene prijateljice V. Sackville-West, i u svojoj kompoziciji predstavlja obračun sa muškim ili ženskim alternativnim kulturnim programom. Čudesnu životnu priču figure Orlando karakterišu, naime, dve čudne stvari: dvadeset godina individualnog života obuhvataju trista pedeset godina istorije, i Orlando, koga su čitatelji (čitateljke) upoznali kao mladića koji postiže uspeh na dvoru kraljice Elizabete I,

⁵¹ Elisabeth Lenk, „Die sich selbst verdoppelnde Frau”, *Frauen / Kunst / Kulturgeschichte*, u: *Ästhetik und Kommunikation*, t. 25, god. 7, str. 87.

u svojoj tridesetoj godini pada u san, koji traje sedam dana i noći, i budi se kao žena — metamorfoza koju je on/ona prebrodio bez velikog čuđenja i bez krize identiteta. Prolazeći preko kontinentata i kroz stoleća i menjajući pol, Orlando pokazuje koje sve granice treba preći, koje zakone ne poštovati i kakve smeće nezavisne crte izgrađivati da bi se razvio identitet. Orlandoova Odiseja kroz istoriju kulture uliva se u kulturnu situaciju jedne spisateljice dvadesetog stoleća. Fantastična pustolovina koja se sastoji u tome da se u životnoj istoriji nadoknadi lišenost istorije kod ženskog pola može uspeti samo ako se ukinu norme za vreme i za pol, koje su smatrane objektivnima; nju valja shvatiti samo kao refleksiju autora, Virginije Woolf, o složenim pretpostavkama njenih vlastitih imaginacija. Ako je kultura, kako kaže Simmel, „put duše do sebe same”, onda Orlandoova fiktivna biografija opisuje kojim zaobilaznim putevima mora krenuti ženska imaginacija da bi došla do same sebe.

Kratka napomena o temi „jednakost i razlika”

I pored toga što su im pretpostavke različite, ove već navedene teorije o zasnivanju „ženske supstancijalnosti” imaju jednog zajedničkog protivnika: one sebe smatraju protivnikom teorija egaliteta, koje od XVIII stoleća takođe određuju strukturu diskusije o pravima žena; one se čvrsto drže razlike. Koliko god je ovo insistiranje na razlici ambivalentno i vezano za muški interes, ono je opravdano budući da ističe da te teorije koje obećavaju jednakost teže da ignorišu različitu kulturnu sudbinu polova, teže da ospore njihovu različitu istoričnost; to jest one žele da ženu prevore u ono što muškarac već jeste, te tako samo forsiraju izjednačavanje.⁵² Teorije egaliteta uopšte ne uzimaju u obzir različite oblike prisustva i prezentacije ženskog pola, a ne daju ni neku fenomenologiju ženskog pola, kao što to uspeva, na primer, Simmelova filozofija kulture. Dok jedni razliku fiksiraju u smislu „logike bića” istovremeno želeći da učvrste realan status ženskog pola, drugi pokušavaju da izmene status žena i da ga prilagode statusu muškarca, ne vodeći računa o neravnotežnim istorijskim pretpostavkama polova. Puko izjednačavanje moglo bi, teorijski, da unapredi proces apsolutizacije „muške”, prividno objektivne kulture (koji je opisao

⁵² Vid. u vezi s ovim kompleksom tema: Silvia Boven-schen und Peter Gorsen, „Aufklärung als Geschlechtkunde”, u: *Ästhetik und Kommunikation*, t. 25, sept. 1976.

Simmel), do utapanja „ženskog pola”, tj. koliko da se taj pol više ne može zamisliti u negativnom smislu, kao nešto odsutno ili kao nešto što treba realizovati. Međutim, nasuprot tome stoji neizmenjena potreba muškaraca da ženskom polu pripisuju čežnje i pretnje, a da istovremeno realne žene ostave u njihovom „polukolonijalnom statusu” (Bloch). Teoreme o dopuni odatle crpu i danas svoju privlačnost, kao što i teoreme o egalitetu teže da svoju opravdanost izvuku iz faktičke nepravde koja je naneta (i nanosi se) ženama.

Oba ova polazna stava provlače se kroz istoriju; ocrtavanjem njihove svagdašnje pojave i njihove specifične unutrašnje argumentativne figure, njihove premoći koja se menja od jednog do drugog istorijskog mesta, kao i ocrtavanjem promene njihovog kvaliteta — dobija se taksonomija ženskog pola.

II. VRLI UM I PRIRODNA VRLINA

Prilog istoriji kulturnih predstavljanja ženskog

Istorija debata o kulturnim funkcijama žena ili, šire shvaćeno, istorija predstavljanja ženskog pola u kulturnim diskursima jeste istorija zaboravljanja, prećutkivanja i zato stalnog, mada modifikovanog, ponavljanja onoga što se već ranije mislilo. Ovaj uniformitet i besposledičnost određenja pripisanih funkcija i atributa, koji su udarili svoj pečat sadržaju pojma „ženstvenost”, omogućavaju njihovu klasifikaciju, koja nije u skladu sa tokom istorije. Takvi kakvi su se istorijski nataložili, oni nisu naročito podobni za zasnivanje hipoteze o nekom pravolinijskom idejnoistorijskom razviku, koji bi vodio ka boljem uvidu. Manjkavost moći kulturnog sećanja upadljiva je koliko i njoj odgovarajući nedostatak tradicije u refleksiji o istoriji problema. Povremeni pokušaji da se tim sporadičnim tematizovanjima naknadno i silom pripise istorijski kontinuitet previđali su poseban karakter ove diskusije o ženskom polu. Već samo uporedno preispitivanje dotičnih istorijskih tekstova dezavuiše konstrukcije potajne teleologije, koja se pothranjuje nadom da će, sa stanovišta istorije evolucije, i dalje moći da beleži momente bremenite budućnošću. U toku opsežnog istorijskog poređenja, koje obuhvata stoleća, publicistički bojevi oko ove teme svode se na mali skup relativno stereotipnih stavova, ako ih posmatramo samo s aspekta otvorenih argumentacija za žene ili protiv žena. To važi kako za one tekstove koji se služe svagda

vremenu saobraznom strategijom difamiranja tako i za one u kojima se svojedobno vodila kulturna borba za žene.

U spisu Christiana Franza Paullinija *Das Hoch-und Wohlgelahrte Teutsche Frauenzimmer...*⁵³, iz 1705. godine, već su navedeni argumenti i primeri slični onima koje je Theodor Gottlieb von Hippel upotrebio u svojim refleksijama *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*⁵⁴ (1793); u raspravi Anne Maria Schürmann *Logische Dissertation über die Fähigkeiten des weiblichen Geschlechts in Sachen der Gelehrsamkeit und schönen Wissenschaften*⁵⁵, iz 1641, vodi se borba u suštini protiv onih istih predrasuda i ističu se oni isti zahtevi kakvi se mogu naći u disertaciji prve žene u Nemačkoj kojoj je dozvoljena promocija, Dorothee Christiane Leporin-Erxleben, *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das Weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten...*⁵⁶, iz 1742. godine. Manifest Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*⁵⁷ (1792) i polemika Hedwige Dohm⁵⁸ iz druge polovine XIX stoleća apsolutno se mogu meriti sa bojažljivim pamfletima našeg doba. Tako gledano, Helene Lange (XX stoleće) bila je manje pobornik emancipacije nego Anna Maria Schürmann (XVII stoleće). Poučno je to što kasniji muški i ženski autori često nisu imali ni pojma o radovima svojih prethodnika odnosno prethodnica. Sličan — podjednako nepotpun — niz primera mogao bi se navesti kad je u pitanju ona tvrdnja o ženskoj inferiornosti koja se često ponavlja sa manjim varijacijama: napadi crkvenog oca Johannesesa Chrysostomosa na ženski pol najozbiljnije konkurišu po-

⁵³ C. F. Paullini, *Das Hoch-und Wohlgelahrte Teutsche Frauenzimmer. Nochmals mit mercklichen Zusatz vorgestellt*, Frankfurt i Leipzig, MDCCV.

⁵⁴ Theodor Gottlieb von Hippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, novo izdanje prema 6. tomu *Sämtliche Werke*, Berlin, 1828, s pogovorom P.-R. Wuthenow, Frankfurt/M., 1977.

⁵⁵ Anna Maria Schürmann, *De ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras optitudine*, Leyden, 1641.

⁵⁶ Dorothea Christiane Leporin, *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das Weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten. Darin deren Unerheblichkeit gezeigt, und wie möglich, nöthig und nützlich es sey, dass dieses Geschlecht der Gelehrtheit sich befleisse, umständlich dargelegt wird*, Berlin, 1742; 1975. preštampano Olms-Verlag.

⁵⁷ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, Johnson, London, 1792; prevedeno na nemački i izdato u Schnepfenthalu/Gotha, 1793. pod naslovom *Rettung der Rechte des Weibes*: preštampano u Ala-Verlag, 1975.

⁵⁸ Neke od ovih polemika sad je ponovo preštampano Ala-Verlag, Zürich, i Verlag Arndtstrasse, Frankfurt/M.

grdama ideologa svog pola, Otta Weininger, koji je izavao veliko interesovanje svojom knjigom *Geschlecht und Charakter*⁵⁹ početkom našeg stoleća. A sa ovog gledišta, koje se ograničava na sadržaje i sprovodi dijahrona poređenja, izgleda slučajnost to što su progonitelji veštica svoje pozive na ubijanje zaodevali u strogo raščlanjenu sholastičku logiku argumentacije, dok je za Arthura Schopenhauera spekulacija metafizike polova bila medijum difamiranja, a kod Möbiusa se mržnja prema ženskom polu zaogrta plaštom moderne prirodno-naučne prividne racionalnosti. Svedena na ovaj ugao gledanja, koji uzima u obzir samo ciljeve spisâ a ne njihov kontekst, svagdašnja „naučnost“ takvih gledišta, mesto koje ona po svojoj vrednosti zauzimaju u celini jedne teorije nema značaja. Tako se sadržaj ovih gledišta, iščupanih iz njihovih koherentnih argumentativnih sklopova i diskurzivnih veza, i stavljenih naporedo, stvarno svodi na sve novo i novo difamiranje i na monotonu publicističku bitku. Mnogi od novijih zbornikâ tekstova o ovom predmetu, kojima se želi izraziti opravdana pobuna, stvaraju takvim plačevnim nizanjem izolovanih istorijskih primera dehistorizovanu viziju beskonačnosti, koja je lišena strukture (ujedno se pretpostavlja da je „greh“ prvog patrijarhalnog diskurziviranja ženskog pola u magli mitskog stvaranja u ranoj istoriji). Tu se ne može videti ni početak ni kraj. A to što istorija ostavlja kao isečke odlikuje se strukturom kolektivne amnezije i argumentativnog suviška. Takav stav objašnjenja koji je usmeren ka kontinuitetu ne može da izrazi diskontinuitet — u njegovim profilima evolucije diskurzivne veze postaju puke akcidencije jedne neznatno varirane poruke, osim ako on ne sadrži program za dešifrovanje rečite istorije prećutkivanja i zabranjivanja pristupa i za uspostavljanje nekog odnosa između nje i sporadičnih tematizovanja. Ipak, kako rekosmo, to bi bio gigantski projekt novog otkrivanja svakog detalja kulturne istorije.

Izlaz iz ove dileme je u tome da se očuva mnogostrukost značaja istorijskog materijala u proseku dijahronijskog i sinhronijskog diferenciranja — takvog diferenciranja koje posmatranje proširuje na susedne oblasti znanja iz istorije literature i iz istorije nauke, kao i na pokret u kome se iskazi ovih tekstova stalno pomeraju i premeštaju u okviru kulturnog područja koje nosi pečat nesinhronog izgrađivanja novih socijalnih pretenzija

⁵⁹ Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien/Leipzig, 1903 (1918. izašlo je već 18. izdanje).

i novih oblika diskursa. Da li će ovu strukturu moći da objasne malobrojni primeri koje navodimo u daljem tekstu — otvoreno je pitanje.

Istorijsko potiskivanje i istorijsko oživljavanje tema, argumenata i motiva ne može se proučiti samo na jednom predmetu. Svakako, s obzirom na činjenicu da je, ipak, reč o interesima jedne polovine čovečanstva, ovde je posebno očigledna upravo činjenica da su polazne tačke diskusija kratkog daha i bez posledica, a i simptomatične za marginalni interes koji izazivaju fenomeni kao što, je primer, čist izgon žena iz kulturne sfere (a jedva i da su bile uspele da se u njoj odomaće).

Prilikom analize sudbine žene u kulturi teži se ne samo tome da se objasne praznine i odredi značenje pomenutog ćutanja nego i da se pokaže odnos između oskudnosti datih ocena i određenja ženskog pola, s jedne strane, i raznolikog obilja imaginarnog i projiciranog ženskog pola, kakav postoji u umetničkim radovima, s druge strane. Kad Sigmund Freud tvrdi: „Ljudi su u svim vremenima mudrovali o zagonetci ženstvenosti“⁶⁰ — sigurno se to mudrovanje nije odnosilo samo na realne uslove svakodnevne egzistencije žena; nema ničeg naročito zagonetnog u domaćici, službenici, radnici ili spisateljici. Verovatno se tu ne misli ni na malobrojna teorijska diskurziviranja ovog problema, nego, pre, na simbolične prezentacije projektivne senzacije, na takve ženske figure čiji su nosioci muške čežnje. Ukratko, za to mudrovanje su povode i objekte uvek davali rezultati one uzurpacije koju fantazija sprovodi nad ženskim polom. Da bi to predočio, Freud se na ovom mestu poziva na jednu pesmu Heinricha Heinea. A dalje izlažući svoju argumentaciju, on pravi jednu poučnu razliku: „Ni oni sebe neće isključiti iz tog mudrovanja ukoliko su muškarci; od žene se to ne očekuje, one su same ta zagonetka.“⁶¹ On nam ne objašnjava da li su žene, po njegovom mišljenju, oduvek znale rešenje te zagonetke, ili su, nemajući pojma o toj zagonetki koju one, navodno, predstavljaju postale nemi objekt odgonetanja i zagonetanja, ili se to odgonetanje i mudrovanje u smislu Simmelove konstrukcije odigrava isključivo na projekcijskoj ravni muške fantazije, koja još jednom imaginarno prikazuje ženski pol. Ali onda žene ne bi trebalo da odgonetaju, jer zagonetke *realiter* ne bi ni bilo, onda bi ona označavala ono svagda neodređeno „drugo“, ono manjkavo, neku

⁶⁰ Sigmund Freud, *Die Weiblichkeit*, u: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe*, t. 1. Frankfurt am Main, 1969, str. 545.

⁶¹ Isto.

praznu ljušturu. Ovako omotan slikama poput Sfinge i zagonetnim metaforama, ženski pol nastaje možda tek u toku mudrovanja, željenja, fantaziranja. U sećanju, što je bremenito legendama i izražava glad za slikama, i realne žene, koje su na bilo kom polju stekle neki istorijski ili/i kulturni značaj, mogu postati figure imaginativnog panoptikuma žensvenosti, koji daje krila fantaziji, i time i predmet tog mudrovanja. Istorijski spomen ih združuje na velikim listama, na kojima su, kao zastupnici određenih ženskih kulturnih tipova, madame de Staël, Jeanne d'Arc i Maria Theresia, madame Bovary, George Sand, Katharina II, Emilia Galotti i još mnoge druge u šarolikom nizu grupisane u nekakav fiktivan salonski scenarijum tobožnjih mnogostrukih ženskih mogućnosti. U takve bujne i upečatljive istorijske slike unosi, na primer, Hans Mayer imaginarne žene i žene koje se služe imaginacijom (to su spisateljice), razume se, po tu visoku cenu da se u ovom uzburkanom spletu slika brišu one razlike koje postoje kako između raznih oblika reprezentacije ženskog pola tako i između tipova diskursa u kojima su tematizovani. Odatle proizlaze metodološki problemi: Hans Mayer se trudi da odredi strukturu ove inkonzistentne materijalne mase, unoseći u njenu kvantitativnu i kvalitativnu raznolikost jednu filozofskoistorijsku zakačku. U toj konstrukciji figurira pojam prosvetiteljstva — tačnije rečeno: postulat jednakosti, koji je postao premisa građansko-revolucionarnog mišljenja — kao istorijski čvrst stožer i kao parametar kako za fiktivna prikazivanja žena tako i za teorijska tumačenja ženstvenosti, a konačno čak i za analizu biografije i dela umetnica. U osnovi ovog koncepta je pretpostavka da se ono što je faktičko, teorijsko i imaginativno u jednoj određenoj istorijskoj situaciji može shvatiti kao podređeno istim načinima promene, pa da je, dakle, ušlo u opis *jednog „procesa“*: „U XVIII stoleću je ovaj emancipativni proces nastajanja opšte, prema tome, i ženske jednakosti dostigao vrhunac.“⁶²

Reč „prema tome“ sugerise prinudnost koja se, kad je reč o primeni maksima egaliteta na stvar žena, ne može tako potkrepiti i dokazati. Ipak, na toj sugestiji se zasniva teza o velikom razvitku i konačnom podrivanju mišljenja o egalitetu koje je, navodno, prošireno i na ženski pol.

„Put od Schillera do Hebbela, od Kanta do Schopenhauera, od uspeha Germaine de Staël do neuspeha Ge-

⁶² Hans Mayer, *Aussenseiter*, str. 40.

orge Eliot i George Sand — jeste *proces građanskog protivprosvetiteljstva*.”⁶³

Doduše, nemoguće je prevideti kvalitativnu razliku između razmatranja suprotnosti polova u Kantovim tekstovima i Schopenhauerovih besnih invektiva protiv žena — to bi moglo da znači i odbacivanje nekih političkih i filozofskih premisa prosvetiteljstva; ali metafora o srozavanju sa vrtoglave visine mnogoglasne emfatične proklamacije ženskog egaliteta u najmračnije mizogine nizine ne može se održati pred činjenicom da postulat jednakosti svih ljudi, koji je stvoren „prosvetćenim“ mišljenjem, nipošto po sebi razumljivo ne uključuje i maksimu jednakosti muškarca i žene. Primeri — povrh toga vrlo efemerne pažnje — koja je posvećena tom problemu u filozofskim sistemima ovog doba svedoče, pre, o znatnoj protivrečnosti koje nisu lišeni upravo Kantovi i Schillerovi spisi — a to su dva glavna svedoka kod Hansa Mayera.⁶⁴ Ukazivanje na Kantovu definiciju braka⁶⁵ kao jedini dokaz za hipotezu o jednakosti polova u ovoj filozofiji ne vodi računa ni o predmetu ni o intenciji Kanta. Isto tako bi se — čak, možda, s više plauzibilnosti — upravo taj pasus mogao tumačiti kao izraz unutrašnjih kontradikcija koje se javljaju u toku retkog približavanja ovoj temi. To postaje jasno pre svega kad se takvi pasusi dovedu u vezu sa drugim osnovnim elementima teorije. Tako, na primer, suprotnost između realnog položaja žena i — na prvi pogled — egalitarne definicije braka izbija u samoj Kantovoj teoriji, pošto pravno-politička pozicija, koju ona predviđa za žene, uopšte nije tako jednoznačna kako bi se to najpre moglo poverovati na osnovu iskazâ o bračnom pravu. U razmatranjima o državnom pravu, koje Kant preduzima u svom spisu *Über den Gemeinspruch*⁶⁶, njihovo „građansko stanje [...] smatra se pravnim stanjem“⁶⁷, doduše, zasnovanim na principu „jednakosti kao podanika“⁶⁸, ali ne na prin-

⁶³ Isto.

⁶⁴ Dokaz za ovo iznećemo na drugom mestu u ovom radu.
⁶⁵ To mesto u tekstu na koje misli Hans Mayer glasi: „Polna zajednica (commercium sexuelle) je uzajamna upotreba polnih organa i moći jednog čoveka od strane drugog čoveka.“ (*Metaphysik der Sitten, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* 2, u: Immanuel Kant, *Werke*, t. III, izd. Wilhelm Weischedel, Frankfurt, 1964.

⁶⁶ Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Werke*, t. XI, izd. Wilhelm Weischedel, Frankfurt, 1964.

⁶⁷ Isto, str. 147.

⁶⁸ Stanje te jednakosti kao podanika ovako je opisano: „Ova opšta jednakost ljudi u jednoj državi, kao njenih podanika, postoji, međutim, sa najvećom nejednakošću količine i stepena

cipu „samostalnosti (sibi sufficientia) jednog člana države kao građanina” (stanje koje bi ženi dalo, na primer, pravo glasa), jer „jedini kvalitet koji je za to potreban je, osim onog *prirodnog* (da to nije dete, da nije žensko), da je on *svoj sopstveni gospodar (sui juris)*, dakle, da ima neku *svojину* (u koju se može ubrajati svaka veština, zanat ili lepa umetnost) koja ga hrani”.⁶⁹

Jürgen Habermas je ukazao na to⁷⁰ da ovi stavovi označavaju rigidno isključenje onih koji su kasnije nazvani zavisnima od najamnine — da se pod tom definicijom građanina mogao podrazumevati samo privatni sopstvenik koji razmenjuje dobra. Valja dodati da je ženama ovaj status bio izričito uskraćen, i to na osnovu njihovog „prirodnog” kvaliteta — one ostaju na nivou deteta, a takvom stanju se ne pridaje gotovo nikakav značaj. To znači: nikakva „lepa umetnost” ili „nauka” ne mogu ih dovesti u stanje „samostalnosti”. A izgledi na socijalni dopon, ma koliko bili minimalni, predviđeni su za muškarca.

Prilikom selektivnog pregleda Kantovih spisa otkrivamo ocene svojstvene teoriji dopune, kao i približavanje egalitarnim konceptima, čije začetke nalazimo u definiciji braka.⁷¹ Tako se na drugom mestu kaže: „Žena poseduje izvrsno osećanje za *lepo*, ukoliko ono pripada *samim ženama*, a za *plemenito* ukoliko ga nalazi kod *muškog pola*. Muškarac, naprotiv, poseduje izrazito osećanje za *plemenito*, što i spada u njegova svojstva, a za *lepo* ukoliko se opaža na *ženi*. Iz toga nužno izlazi da priroda ide za tim da muškarce u međusobnom odnosu polova još više *oplemeni* i da ženu na isti način još više

njihovog posedovanja bilo telesne ili duhovne nadmoći nad drugima, ili bogatstva izvan njih i pravā uopšte..., tako da dobrobit jednoga veoma zavisi od volje drugoga (siromašnog od bogatog), pa jedan mora da se pokorava (kao dete roditeljima ili žena mužu)... Ali po pravu su, ipak, kao podanici svi međusobno jednaki” (*isto*, str. 147).

⁶⁹ *Isto*, str. 151.

⁷⁰ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962, str. 124.

⁷¹ Već je ukazano na to da je u ovoj definiciji reč o stvarno realističkom shvatanju braka, utoliko što ona nije, kao kasnije konstrukcije bračnog prava, zasnovana na ideologijama polova i na idiličnim predstavama podobnim za prikriivanje pravog odnosa moći u ovoj instituciji. U stvari, ovaj pasus jasno pokazuje da je Kant na brak gledao kao na forum na kome direktno vuče razračunavanje među polovima treba posredstvom ugovora da dobije građansku regulaciju. „Doduše, borba se ne može rešiti ugovorom, ali se može svesti na proračunljivu meru” (Barbara Duden, *Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung des bürgerlichen Frauenbildes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, u: *Kursbuch* 47, mart 1977, str. 129).

ulepša. Žena nije mnogo zabrinuta što nema visokih zvanja, ... ona je lepa i privlačna, i to je dosta.”⁷²

Pored polifonije tumačenja ženstvenosti, postoji još jedna indicija za inkonzistenciju i diskontinuitet ove tematike u Kantovim radovima. Dok je u pretkritičkom spisu o ženskom osećanju za lepo i muškom osećanju za plemenito iz 1764. godine dijametralna suprotnost između polova još bila u nekom odnosu sa kategorijama lepog i uzvišenog, koje se od centralnog značaja za estetičku teoriju, u toku filozofskog tematizovanja estetičke moći suđenja izgubio se interes za refleksiju polnospecifičnog diferenciranja kritičkih i umetničkih kompetencija.

Već sâm optičajni opis *eksplicitnih* tematizovanja ženskog pola (čiji je cilj ovde samo da ukazivanjem na znatne protivrečnosti opovrgne tvrdnju da ovi autori apsolutno zastupaju poziciju egalitarizma polova) otkriva koliko je marginalan značaj koji se ovde pridaje pojmu „žensko”. Citirane eksplikacije se retko nalaze u centrima teorije; one se, po pravilu, mogu naći samo na marginama diskursa. Ove divergencije u spisima „prosvetitelja”, priznatih kao svedoka, ukazuju na proizvoljnost takvog postupka koji se zadovoljava time da kao dokaz neke teorijske pozicije svagda prosto doslovno prihvata samo *jedan* momenat te teorije. Bez sumnje, tome mnogo više doprinosi problemskoistorijski pristup takvim pasusima teksta kakav postoji kod Benjamina u slučaju — da se zadržimo na ovom primeru — Kantove konstrukcije braka, budući da on za predmet analize uzima i njen istorijski negativ: „Koliko su najuzvišeniji duhovi prosvetiteljstva jasno naslućivali sadržaj ili imali jasan uvid u stvar, a koliko su ipak sami bili nesposobni da se uzdignu do opažanja takvog stanja — ubedljivo jasno se vidi kad je u pitanju brak. [...] Svakako, bila je ogromna zabluda filozofa što je smatrao da iz definicije, koju je dao o prirodi braka, može da izvede njegovu običajnu mogućnost, čak nužnost, pa da tako potvrdi njegovu pravnu stvarnost. Iz objektivne prirode braka mogla bi se, očigledno, izvesti samo njegova izopačenost — a kod Kanta se nehotice na to i svodi. Samo, odlučujuće je to što se njegov sadržaj nikad ne može izvesti iz stvari, nego se mora shvatiti kao žig koji ona predstavlja. Kao što se oblik jednog žiga ne može izvesti iz materije vojska, ni iz cilja štambilja, pa čak ni iz pečata kod koga je konkavno ono što je tamo konveksno

⁷² Imanuel Kant, *O lepom i uzvišenom*, BIGZ 1973, str. 44/45.

[...] Sadržaj istine pokazuje se kao sadržaj stvari. Ipak, njihovo razlikovanje — a s njim i razlikovanje komentara i kritike dela — nije uzaludno [...] U takvom stvarnom određenju braka Kantova teza je dovršena i uzvišena u svesti o svojoj lišenosti slutnje. [...] Ako ovaj odeljak *Methaphysik der Sitten* stavimo kraj Mozartove *Čarobne frule*, videćemo najekstremnija i ujedno najdublja opažanja o braku koja su postojala u tom veku.⁷³

Ova distanca između uvida i opažanja, koju je označio Benjamin, verovatno otvara sasvim druge perspektive. U najmanju ruku, postavlja se pitanje: zar se egalitarna određenja, koja se tiču odnosa među polovima, ne moraju nužno udaljiti od blagonaklonog opažanja a time i od realnosti. Još pre sledećih poglavlja reći ćemo da je ideja takvog egalitarnog odnosa sadržana pretežno u teorijskim konstrukcijama i, mnogo ređe, u opisima zasnovanim na opažanju ili empiriji ili čak u objektivacijama fantazije. Realnost i opažanje realnosti ne pozivaju se na nešto takvo, a za imaginaciju ono, očigledno, nije atraktivno.

I pesničko i teorijsko delo Schillera, drugog glavnog svedoka za razornost tadašnjih maksima egaliteta polova, u ovom pitanju otkriva znatnu dvosmislenost. Hans Mayer se poziva na militantne i intrigantske ženske likove u dramama kao na dokaz za Schillerove egalitarne postulate, a površno slikanje ženine sreće u domu i ženske skromnosti, koju slavi u *Pesmi o zvonu*, smatra, pre, nekom vrstom filistarskog skretanja. „Schillerovi uspeli ženski likovi u pozorištu majstori su političke strategije, spletke i intrige: Eboli, Terzky, kraljice Maria i Elisabeth, kneginja Isabella iz *Braut von Messina*, pa i Stauffacherova u *Viljemu Telu*.”⁷⁴

Upadljivo je da su svi ženski likovi sa scene smešteni u feudalnu sferu, osim Stauffacherove, koja je, razume se, samo uslovno („pa i”) tu uvršćena. Ostaje pitanje da li je idolatrija ženskog pola, koju Schiller drži u pripravnosti za građanske životne odnose, ipak pre adekvatna pomenutoj slici one „koja upravlja iznutra”; na to nas upućuju i „građanski” dramski likovi Luise Miller (*Ljubav i spletko*) i Amalie (*Razbojnici*). Ipak, nesumnjivo je da je herojsko-aktivan ženski lik, koji Hans Mayer izvodi iz interpretacije scenskih figura koje posmatra, nespojiv sa karakteristikama „lepog pola” i sa njegovim kulturnim funkcijama, kakve daje Schiller, na primer, u

⁷³ Walter Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, u: *Gesammelte Schriften*, t. I, 1, Frankfurt am Main, 1974, str. 127. i sledeća.

⁷⁴ Hans Mayer, *Aussenseiter*, str. 73.

spisu *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen* ili u *Über naive und sentimentalische Dichtung*.⁷⁵ U ovim se tekstovima realnim ženama, u suštini, priznaju pasivna i receptivna svojstva; tu su mogućnosti razvoja žena određene velikom sposobnošću osećanja i isto tako znatnom nesposobnošću za intelektualnu apstrakciju. Drugim rečima, i ovde je u pitanju hipostaziranje jednog nedostatka (jer muškarac može uspešno spojiti ta dva momenta), jedne kvalitativno određene *nejednakosti*.

Disonanca tih elemenata teksta (koje ćemo ponovo razmatrati na drugom mestu) izaziva pitanje da li pozivanje na takve izolovane segmente teorije, bez svagdašnjeg određenja njihovog logičkog mesta, može biti valjan dokaz za osnovni konsensus s obzirom na egalitet polova u to doba. Pojava ženskog pola (njegove literarne prezentacije, refleksija njegovih kulturnih zadataka, opisi njegove pozicije u filozofiji prava) menja se; pošto mu, kako pokazuje istorija tog problema, nije priznat neki sistematski značaj, on sasvim neočekivano i u raznovrsnom ruhu iskrsava u tekstovima, a činjenica da se za ovu ili onu kulturnoistorijsku tezu svagda mogu naći citati kod istog autora i u istoj teoriji, manje svedoči o povremenom proizvoljnom ponašanju recipijenata nego o arbitramnom ophođenju citiranih autora praznom formom „ženstvenosti”, koja je postala deo kulturnog plena. Budući da nije uživala onu zaštitu koju su imale filozofske kategorije usled svoje potvrđene funkcije u tradicijama mišljenja, „ženstvenost” je posredstvom strategija pripisivanja i opisivanja, koje su se beskrupulozno menjale, stalno iznova dovođena u svagda željeno agregatno stanje. Ako se pođe od toga da su žene ljudi, pretpostavka da je „prosvećeni” konsensus o prirodnoj jednakosti svih ljudi uključivao i jednakost žena može biti logična; međutim, u istoriji ovog problema ona se ne može verifikovati. Ako se svagdašnje situiranje ženskog pola u tim tekstovima dovede u neki odnos sa uobičajenim i dokazanim idejnoistorijskim periodizovanjem, kao što je, na primer, „prosvetiteljstvo”, jasno će se videti da se ženski pol u tim osnovnim spisima, koji izražavaju način na koji jedna epoha sebe istorijski shvata, uopšte ne pojavljuje, i da oni spisi u kojima se on poimence pominje većinom formulišu isključenje žena iz programa emancipacije, pretpostavljajući „prirodnu” žensku nepu-

⁷⁵ Friedrich Schiller, *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen; Über naive und sentimentalische Dichtung*, u: *Sämtliche Werke, Theoretische Schriften*, 3. t., izd. G. Fricke, München, 1966.

noletnost. Ipak, ove uzajamne veze se ne ispoljavaju otvoreno, one su prikrivene zato što slike ženskog pola osciliraju, zato što egalitarna i suplementarna određenja često nalazimo naporedu u jednom istom spisu.

S obzirom na to što je u ovim sporadičnim razmatranjima ženskog pola teško otkriti komplemente ili makar samo ostatke adekvacija velikim pitanjima čije postavljanje modifikuje shvatanje sveta — sledeća teza, koju Hans Mayer preuzima od Simone de Beauvoir, a naročito njen drugi deo, ne može osati neosporna: „Nije viteški srednji vek ni XIX vek bio najpovoljniji za žene, nego XVIII vek, kad su muškarci žene smatrali ravnopravnima.”⁷⁶

Svakako, ova teza može pretendovati na neku opravdanost nasuprot jednom čestom kulturnoistorijskom neспоразumu. Pretpostavka za to je upuštanje u sumnjivo zamišljeno takmičenje između ovih vekova i u globalno vrednovanje epoha. Tako je, na primer, već istoričar kulture Adalbert von Hanstein u svom radu *Die Frauen in der Geschichte des deutschen Geisteslebens des XVIII und XIX Jahrhunderts*⁷⁷ ustao protiv još i danas postojeće pretpostavke da su se osnivanjem političkih ženskih organizacija prvi put jasno povećali izgledi žena da učestvuju u literaturi — protiv pretpostavke koja prvenstveno i mehanički polazi od paralelizovanja političkih borbi (koje su svoj organizovani oblik u novom veku u Nemačkoj dobile tek četrdesetih i šezdesetih godina XIX veka), s jedne strane, i od mogućnosti žena da steknu literarni uticaj i učestvuju u literarnoj proizvodnji, s druge strane. Istoričari kulture muškog i ženskog pola uložili su mnogo truda da empirijski dokažu da su XVIII vek, ili (da izađemo iz okvira proizvoljne podele na vekove) kulturne konstelacije koje su išle uporedo s etabiliranjem građanskih literarnih institucija i sa razvojem samostalnog poetološkog i estetičkog diskursa bile upravo te koje su neko vreme na zanimljive, protivrečne i mnogostruke načine proširivale polja dejstva kako ženske kreativnosti tako i imaginacije ženskog pola.⁷⁸ Tako

⁷⁶ Hans Mayer, *Aussenseiter*, str. 40.

⁷⁷ Adalbert von Hanstein, *Die Frauen in der Geschichte des deutschen Geisteslebens des XVIII und XIX Jahrhunderts*, t. 1, Leipzig, 1899; t. 2, Leipzig, 1900.

⁷⁸ U pomenutom radu A. V. Hansteina izloženo je obilje skrivanog i zaboravljenog materijala, koji danas većinom više nije dostupan. Već zbog toga ga treba braniti. U ovom smislu je informativna knjiga Christine Touaillon, *Der deutsche Frauenroman des XVIII Jahrhunderts*, Wien i Leipzig, 1919, mada se ona ograničava na prikazivanje literature koju su pisale žene.

teza o XVIII veku kao prijateljski raspoloženom prema ženama dobija izvesnu plauzibilnost s ozbirom na bogatstvo u inovacijama koje sadrži literatura ovog doba u prezentaciji ženskog pola (slika učene žene, slika osetljive žene, romantična slika žene), a i kad je reč o izgledima na učešće, koji su ženama-piscima povremeno otvarali pristup u tu oblast muške delatnosti.

Uostalom, možemo se uopšte složiti sa tvrdnjom Hansa Mayera da je u toj meri u kojoj „je građanstvo samo sebe etabliralo kao vladajuću klasu” građansko prosvetiteljstvo „brzo propalo”⁷⁹; ipak, pitanje da li je upravo kad je reč o ženama već vrlo rano došlo do tog žrtvovanja ili — da budemo radikalniji — emancipativne maksime slobode i jednakosti (maksima bratstva isključena je *expressis verbis*) nikad nisu sistematski primenjivane na ženski pol — to pitanje se ne može tako unapred rešiti. „Početkom XIX veka u stvarnosti je sačuvan postulat jednakosti polova.”⁸⁰

Razume se, s tim se sad više ne možemo složiti. U stvarnosti jedva da je u ovom veku i postojala jednakost. To nimalo nisu promenili saloni i romani u vidu pisama i literarne *assemblées* malobrojnih „izuzetnih žena”, koje su malo zagrebale dogmu muške superiornosti.

Ispitivanje čiji bi zadatak bio da otkrije makar hipotetičku primenu na ženski pol upravo onog postulata jednakosti koji je fundamentalan za građansku istoriju emancipacije moglo bi naći polazne tačke za to, pre, kod emfatičnih kulturnih inicijativa ranog prosvetiteljstva. Ako u ovoj vezi govori o Kantu i Schilleru, ono ne bi smelo da zaboravi, na primer, papu kulture Gottscheda, koji je sebe apsolutno smatrao za dobrotvora žena i ozbiljno shvatao kulturni egalitet polova. A to bi ispitivanje moralo računati i sa razočaranjima ako bi kasnije sistematske filozofije i poeziju prosvetiteljstva shvatilo kao *nedvosmisleno* svedočanstvo polnospecifične liberalnosti tog doba. Naime, njihovi predstavnici se uopšte nisu jednoglasno zaklinjali u proklamacije o jednakosti (inače ne bi bilo potrebe da Theodor Gottlieb von Hippel, taj „autsajder” koga njegovi savremenici gotovo nisu ni primećivali, zahteva ljudska prava za žene). Oni su, štaviše, kako Henstein začuđeno konstatuje, već zaboravili težnje Gottschedove ere za egalitetom polova.

⁷⁹ Hans Mayer, *Aussenseiter*, str. 40.

⁸⁰ Isto, str. 72.

„A najčudnije je to što je tada bilo sasvim palo u zaborav da je donedavno vladala plima duhovne težnje žena u Nemačkoj.”⁸¹

Pozitivistu Hansteina je poštovanje prema materijalu koji je sakupio sprečilo da delovanje jedne Anne Maria Schürmann, jedne Adelgunde Kulmus (pristalice Gottscheda), jedne Sophie von La Roche i jedne Caroline Schlegel-Schelling sabije u koncept neprekidnog niza samopotvrđivanja žena; oučio je i kulturne amnezije, mada je bio spreman da ih objasni. U njegovim prikazima, koji izražavaju zapanjenost i koncentrišu se kako na manifestacije žena-pisaca tako i na imaginacije ženskog pola, jasno se vidi da učena žena, „lepa duša”, romantični ženski tip, nisu u nekom neposrednom odnosu srodstva. Njihov poseban lik i njihove predikacije izraz su vrlo različitih, čak ekskluzivnih literarnoistorijskih i realnoistorijskih uslova.

Ispitivanje literarnih i literarnoteorijskih prezentacija ženskog pola u XVIII veku moći će da nam pruži podatke o kulturnoj sudbini žena samo ako svoj interes usmeri ka onim protivrečnostima u procesu konstituisanja građanske literature koje prate smenjivanje egalitarnih i dopunskih određenja odnosa među polovima. Ono se mora pozabaviti igrom kulturnih snaga, koja tematizovanje ženskog pola odbacuje čas na periferiju, a čas u mrtav ugao strukture kulturnih odnosa.

(Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, str. 9—43, 60—79)

Prevela Olga Kostrešević

Casey Miller i Kate Swift

ŠTA JE ŽENA?

U engleskom jeziku za seksualnu konotaciju ima mnogo više reči koje asociraju na ženu nego na muškarca. Kada je reč o našoj kulturi, to ne iznenađuje, kao što ne iznenađuje ni to što žene pokušavaju da govore na pristojniji, neodređeniji način nego muškarci. Obe ove činjenice nastale su zbog toga što se u patrijarhalnom društvu smatra da je seksualnost osnovni razlog postojanja žene. Žena i seks su izjednačeni, dok se za muškarca smatra da postoji zbog „viših stvari”. Drukčije rečeno, na ženu se gleda kao na seksualno biće koje s vremena na vreme razmišlja, a na muškarca kao na racionalno biće za koje seks koji produžava vrstu predstavlja dužnost, a rekreativni seks olakšanje od mnogih obaveza. Pisac aforizama Otto Weininger kaže: „Muškarac poseduje polne organe; ženski polni organi poseduju ženu”¹.

Weininger nije imao nameru da se šali. Kada kaže: „Žena nije ništa drugo do seksualnost... ona je seksualnost po sebi”, on samo pretače u reči jedno veoma prisutno, mada retko izgovoreno shvatanje, što objašnjava i činjenicu da je njegova knjiga *Sex and Character*, prvi put izdata u Beču 1903. godine, bila veoma popularna i veoma brzo doživela nova izdanja. (Poslednje američko izdanje štampano je 1973. godine). Weiningerov savremenik, slavni bečki psihijatar Alfred Adler, bio je jedan od malobrojnih mislilaca s početka ovog veka koji su srušili stereotipno shvatanje o ženi. „Sve naše

¹ Weininger, *Sex and Character*, str. 92.

⁸¹ A. v. Hanstein, *Die Frauen in der Geschichte...*, t. II, str. 358.

institucije, naši tradicionalni stavovi, zakoni, moralne norme i običaji dokazuju činjenicu da su određeni i podržani od privilegovanih muškaraca, u slavu njihove vladavine... pisao je Adler. „Pravilo da žena mora biti pokorna, predstavlja nepisani, ali duboko ukorenjeni zakon...”²

Jedna posledica tog zakona, koji zahteva ženinu potčinjenost, jeste i dvostruki standard jezičkog ponašanja. „Pristojan” jezik dugo je bio znak onoga što se nazivalo ženstvenošću, ali, kao što su neke žene oduvek znale, njegovo restriktivno delovanje sputavalo ih je na jedan način, baš kao što ih je rafinirano odevanje sputavalo na drugi. Godine 1736. jedna anonimna žena napisala je protestne stihove zbog veće slobode govora koju su u kolonijalnoj Virdžiniji imali muškarci:

„Oni mogu slobodno da iznose svoje misli
Dok naše moraju da gore u nama:
Uzalud imamo jezike i oči
Kada je naša istina grešna.
Nek običaj nađe zakone jednakosti,
I nek ni jedan pol ne vlada;
Više slobode ženama dajmo,
Il' muškarcima manje nek bude”³

Jao, mogla bi reći ona. Gotovo 250 godina kasnije žena je još uvek okovana običajnim zakonima nejednakosti. Takvo stanje najbolje pokazuju dva nevezana događaja, koja su se zbila u proleće 1974. godine. Naime, te godine, 23. aprila, odeljenje za žalbe Višeg suda u Nju Džersiju odobrilo je da se učiteljica Kathleen Pietrunti otpusti zbog „nepriklasnog ponašanja” i korišćenja „uvredljivog načina govorenja” u besedi koju je održala tri godine ranije kao predsednik lokalnog udruženja učitelja. Sud je odlučio da je Pietrunti, dajući „medolične ženi i neženstvene” primedbe na rad školskog direktorijuma, povredila „osnovne profesionalne standarde”. Za ovakvu odluku donesen je samo jedan dokaz, u prikazu njujorškog *Times*-a o ovoj odluci — bila je to primedba koju je Pietrunti dala na račun predsednika školskog direktorijuma Williama Bella nazvavši ga „Ding Dong Bell”.⁴

² Alfred Adler, *Understanding Human Nature*, Njujork, Greenberg Publisher, 1946, str. 123, 257. (Prvi put izdato 1927). Treba da zahvalimo Jo-Ann Evans Gardner što nam je skrenula pažnju na ove citate.

³ *The Virginia Gazette*, 22. oktobar 1736. Citirao je Edmund S. Morgan u delu *Virginians at Home: Family Life in the Eighteenth Century*, Williamsburg, Va., Colonial Williamsburg, 1952, str. 38.

⁴ *New York Times*, 24. april 1974.

Nedelju dana kasnije u Vašingtonu je vladin kabinet za izdavačku delatnost počeo javno da distribuira prepise koje je Ovalni kabinet objavio u vezi s aferom Votergejt, i za nekoliko sati izraz „naknadno izbrisano” je postao deo našeg nacionalnog govora. Veliki broj novinara i čitava javnost, posle dužeg učenog nagađanja o smislu izbrisanih reči, izrazili su zgranutost. Drugi, mada uznemireni, osećali su da je predsednikov jezik bio relativno nedosledan u poređenju s obimom neizbrisanih informacija koje su prepisi takođe obelodanili.

Okolnosti pod kojima su se zbila ova dva događaja veoma se, naravno, razlikuju. U jednom slučaju je reč o predsedniku Sjedinjenih Američkih Država, a u drugom o lokalnoj učiteljici. Dok je predsednik govorio u privatnom krugu, Pietrunti je to učinila na polujavnom sastanku — informativnom skupu sedamdeset pet novopriljenih učitelja. Međutim, ako bismo u ova dva slučaja govornicima zamenili polove, postalo bi nam jasno da okolnosti uopšte nisu bitne. Američki građani bili bi, možda, čak više šokirani kada bi saznali da je žena izabrana za predsednika države upotrebljavala psovački i bezbožnički jezik, ali kontekst bi ostao gotovo isti — bio bi to deo jednog još većeg šoka zbog zloupotrebe vlasti i preziranja naroda i Ustava, što je izašlo na videlo u snimljenim trakama. Ali, ako bi muškarac-predsednik lokalnog udruženja učitelja o predsednici školskog direktorijuma Wilmi Bell govorio kao o „Ding Dong Bell”, to bi se shvatilo kao šala. Čak i ako bi je on nazvao „mentalnim patuljkom”, kao što je to u jednoj drugoj prilici uradila Pietrunti, ili, ako bi o nadzornim organima govorio kao o „nitkovima” (što je ona takođe uradila), pitanje je da li bi dobio nešto više od udarca po prstima. Kathleen Pietrunti, učiteljica sa 17 godina radnog staža i uzornim dosijeom, izgubila je posao.⁵ (Izgubio ga je i Richard Nixon, ali ne, ako na to treba i podsećati, zbog „uvredljivog govorenja”).

Isto kao u Virdžiniji pre dva veka, dečaci i devojčice u današnjoj Americi vaspitavaju se da govore različito. Mada ova dvostrukost počinje da se gubi — uglavnom zbog toga što je sve veći broj žena ignoriše — kazne kojima društvo kažnjava žene zbog jezičke pobune još uvek mogu da budu stroge, kao što smo videli u slučaju učiteljice Pietrunti. Kada dečaci psuju ili upotrebljavaju neke druge grube oblike govora, njihovo se ponašanje ipak toleriše, ako se čak ne smatra i odgovarajućim. Oni pokušavaju da liče na muškarce, kaže se. Slično tome,

⁵ Lični razgovor sa Kathleen Pietrunti.

kada muškarci začine svoj govor psovanjem, izvinjeni su argumentom „dečaci su dečaci”. Posle objavljivanja traka iz afere Votergejt, jedan strip Franka Williamsa u detroitskoj *Free Press* prikazivao je dečaka koji frustriran i razjaren sedi na podu, a pored njega se nalazi nekoliko kocki i jedna lopta. Znamo da on psuje, jer po staroj Džings tradiciji, oblačić koji izlazi iz njegovih usta pun je rasprsnutih zvezdica. Posmatraju ga jedna zburnjena žena i muškarac koji kroz smeh govori: „Kada odraste, može postati i predsednik!”⁶

Devojčici takva sloboda nije dopuštena. Kako na verbalnom, tako i na fizičkom planu, od nje se očekuje da bude mnogo obzirnija i da se obuzdava mnogo više nego dečaci; vremenom takva očekivanja utiču na modele govora oba pola. Muškarci usvajaju mnogo neposredniji, jači način govorenja, a žene jedan okolišniji, ispitivački pristup. Ono što prvi kažu u obliku tvrdnje ili zapovesti žene formulišu kao molbu.

Jill Volner, advokat u Kabinetu za pravosuđe, koja je kao pomoćnik tužioca postala poznata za vreme suđenja učesnicima u aferi Votergejt, ovako je formulisala položaj žene pri upotrebi jezika: „Ako ja u sudnici radim isto što i muškarac, porota me neće prihvatiti — vikanje i urlanje, što su neki advokati u ovoj aferi primenjivali, ne prihvata se od žene. Za mene je mnogo efektivnije da budem tiha i da postavljам pitanja nego da se upuštam u borbu sa svedokom”.⁷ Tako je delotvornije i kod porote i u društvu uopšte — i jedni i drugi zahtevaju da njena uloga žene mora imati prednost u odnosu na njenu ulogu advokata. Ali, šta s onom ženom čiji temperament ne podnosi takav prioritet? Mora li se uvek pretpostaviti da žena čiji je način govora samopotvrđni, dela kao muškarac?

Jedna žena koja takav zahtev nikada nije usvojila, spretno je okarakterisala njegove posledice u intervjuu koji je u TV emisiji „Vatrena linija” dala Willijamu Buckleyu. Posle uvoda u kojem je Buckley s iskrenim divljenjem govorio o dostignućima svoje gošće, Clarae Booth Luce, usledio je ovaj razgovor:

Buckley: Želeo bih da počnem pitanjem da li moja gošća nalazi implicitno pokroviteljstvo u retoričkim formulacijama kojima muškarci imaju tendenciju da je predstave.

⁶ Karikatura Franka Williamsa objavljena u Detroit *Free Press*. Preneo je časopis *Time* u broju od 20. maja 1974.

⁷ Louise Sweeney, „Pretty Lawyer Sharp as a Tack”, *Midletown (Conn.) Press*, 3. april 1975, str. 11.

Luce: Bill, zahvaljujem ti na toplom i izuzetno prijateljskom uvodu. Biće ti drago da znaš da si u svemu ovome što si rekao, a što je u najmanju ruku bilo lakavo, napravio samo jedan muški „ispad”. To je vrhunac koji muškarac predstavljajući jednu ženu može postići.

Govorio si o mojoj povremenoj nesposobnosti da držim jezik za zubima. A da si pričao o muškarcu koji je, govoreći otvoreno — bez obzira da li glupavo, ispravno, ili netačno — stekao nerijatelj, za njega bi rekao: „On je beskompromisan. Svojim pričama sebi stvara neprijatelje. On je previše iskren”. Mogao bi upotrebiti mnoge slične rečenice. Ali, izraz „držati jezik za zubima” muškarci veoma često koriste o detetu i ženi.

Buckley: Kao da to potiče iz *Ukroćene goropadi*?

Luce: Ne, to proizlazi iz muškarčeve vekovne želje, u najvećoj meri ostvarene, da vlada ženom. Jedna od prvih stvari koje dete i žena uče da rade, jeste da drže jezik za zubima.⁸

Držati jezik za zubima i govoriti pristojno. Robin Lakoff, profesor lingvistike na Berkliju, napisao je značajan rad o posledicama koje „ženski jezik” — uključujući i jezik za koji se od žena očekuje da ga koriste — ima u utvrđivanju i održavanju predstave koju naše društvo ima o „ulozi žene”.⁹ Svrha ovog posebnog jezika, smatra Lakoff, je da potisne ženini lični identitet. Naučena da se ne izražava snažno, devojčica može steći jezičnu naviku da saopšti nesigurnost, neodlučnost, kolebljivost i pokornost.

Lakoff navodi da su u shemi propisanoj za ženski jezik tipična potpitanja. Umesto da, na primer, jednostavno i odlučno kaže „Rat je užasan”, žena bi mogla reći „Rat je užasan, zar ne?” i ostaviti utisak da nije sigurna u svoje mišljenje, koje nerado iznosi u apodiktikom obliku, i da traži potvrdu onoga što misli. Prema Lakoffovom mišljenju, jedino je za žene karakterističan model govora prema kojem uzlazna intonacija ima da pokaže kako ona postavlja pitanje onda kada, u stvari, daje odgovor. Odgovorajući na pitanje „Kada će biti večera?” ona bi, možda, odgovorila „Oh, oko šest sati?”, a kao da je htela da doda „ako ti to odgovara, ako se slažeš”. Rezultat svega toga je da žena koja govori nije

⁸ Prepis „Firing Line” koja je emitovana 6. aprila 1975.

⁹ Robin Lakoff, „Language and Woman's Place,” fotokopija koju je autor u januaru 1973. poslao autorima ove knjige. Tekst je kasnije bio objavljen u časopisu *Language in Society*, t. 2, april 1973., a pojavio se i u Lakoffovoj knjizi *Language and Woman's Place*, Njujork, Harper and Row, 1975.

sigurna u sebe, nesposobna je da donese odluku i ne može joj se poveriti stvarna odgovornost.

Lakoff ističe da tobožnjim ostavljanjem problema otvorenim i nenametanjem svog stanovišta drugima, ženski jezik zvuči uglađenije od muškog. Budući da pomoćno pitanje predstavlja jednu vrstu uglađenosti, jedna molba predstavlja uglađenu naredbu, koja ne prisiljava na poslušnost. Tako, tamo gde će muškarac reći „Molim vas, zatvorite vrata“, ili „Zatvorite vrata“, žena je sklonija da kaže „da li biste, molim vas, zatvorili vrata“, ili „Da li biste hteli da zatvorite vrata“. U oba slučaja žena ostavlja donošenje odluke onom kome se obratila — ne odlučuje sama.

Lakoff veruje da je većina žena u našem društvu naviknuta da koristi, u većoj ili manjoj meri, ženski jezik, što se onda okreće protiv njih: „Ako devojčica dobro nauči ovu lekciju, ona, ipak, neće biti nagrađena bezuslovnom prihvatanjem od strane društva. Sticanje ovog posebnog načina govorenja kasnije će pre predstavljati izgovor ostalima da je drže u ponižavajućem položaju i da odbijaju da je uzmu ozbiljno, kao ljudsko biće... Dakle, devojčica će biti prokleta i ako svoju lekciju nauči, i ako je ne nauči. Ako odbije da govori kao dama, biće podvrgnuta ruglu i kritici zbog neženstvenosti. Ako pak to prihvati, biće ismejavana zbog toga što ne ume jasno da razmišlja i što nije u stanju da učestvuje u ozbiljnoj diskusiji: „u izvesnom smislu, kao da je manje nego potpuno ljudska.“¹⁰

Oba izbora — biti manje nego žena ili biti manje nego ličnost — veoma su bolna, smatra Lakoff. Od muškaraca se ne traži sličan izbor. Naučivši lekciju svoje muške uloge, on se „automatski prihvata kao čovek i član ljudskog društva koji u punoj meri funkcioniše“. Njemu se, kao što je to slučaj sa ženom, ne onemogućava da se izrazi direktno i snažno. Na taj način, posledica postojanja različitog jezičkog uvežbavanja na muškarce i žene je, po Lakoffovom mišljenju, to „što se ženama sistematski ne dopušta pristup vlasti, s motivacijom da one nisu u mogućnosti da je zadrže“.¹¹

Fenomen „ženskog jezika“ nije ograničen samo na zapadno društvo. To je izgleda direktno povezano sa gotovo univerzalnim sudom da su žene inferiornije od muškaraca — sudom koji su stvorili muškarci — oni su definisali šta je „superiorno“, a to su prihvatile i mnoge krotke žene koje se ponašaju kao da je taj sud apso-

lutno tačan. Gunnar Myrdal, u dodatku svog najznačajnijeg rada o rasizmu — *An American Dilemma* — upoređuje status žene na Zapadu kao klase sa statusom američkih Crnaca: obe grupe imale su tradicionalno određeno „mesto“ u društvu kojim su upravljali beli muškarci¹² i obe su stekle određene osobine, kao na primer, pokornost i samopotcenjivanje, koje pomažu da se na tom mestu zadrže.

Pored toga, potčinjenim načinom govorenja devojčice i žene takođe nastoje, u mnogim kulturama, da upotrebljavaju gramatički „tačniji“ jezik i bolji izgovor nego dečaci i muškarci. Komentarišući to, lingvиста Mary Ritchie Key, u svojoj knjizi *Male/Female Language*, kaže: „Žene naizgled pokušavaju da postignu određenu vrstu ravnoteže tako što će višim statusom u upotrebi jezika kompenzirati nizak status na kojem se nalaze kao članovi društva... Lingvisti koji su vršili empirijska istraživanja primetili su da dijalekatske razlike i neuobičajeni oblici govora teško mogu da se čuju od žena koje su u većoj meri društveno svesne svoje potčinjenosti. Jezik je jedan od načina na koji žene mogu poboljšati svoj položaj, makar i samo u sopstvenoj slici o sebi“.¹³

Da li je to zamena za uglađeno savijanje malog prsta kada se drži šolja iz koje se pije čaj? Ako joj je zabranjeno da učestvuje u svetu u kojem se događaju značajne stvari, žena još više doteruje onaj svet koji joj preostaje. Ali, ako posmatramo drugu stranu medalje, može se objasniti zbog čega, onda kada se članovi neke potčinjene klase bune protiv svoje potčinjenosti, među prvima dolaze u pitanje stara jezička ograničenja.

Prošlo je nešto više od 50 godina otkako je Otto Jespersen u svojoj knjizi *Language: Its Nature, Development and Origin* pisao o razlikama u govoru britanskih žena i muškaraca, ali treba reći da njegovi primeri danas izgledaju nerealni: „Među stvarima koje žene u jeziku prigovaraju, posebno treba pomenuti sve što liči na psovanje. Tamo gde će muškarac reći ‚On đavolski laže‘, žena će radije kazati ‚On je rekao užasnu laž‘. Eufemističke zamene za jednostavnu reč ‚pakao‘, koje glase ‚drugo mesto‘, ‚usijano‘ ili ‚veoma neudobno mesto‘ — verovatno potiču od žena. One će, takođe, upotrebiti reč ‚uopšte‘ ili ‚ikad (ever)‘ da bi pojačale upitnu zamenicu — na primer, ‚Ko vam je to ikad rekao‘ ili ‚Šta vi uopšte mislite? i izbeći će snažnije reči ‚koga đavo‘ ili ‚kog vra-

¹⁰ Lakoff, fotokopija, str. 3.

¹¹ Isto, str. 4.

¹² Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*, Njujork, Harper and Brothers, 1944, dodatak 5.

¹³ Key, *Male/Female Language*, str. 104, 105.

ga'. Iznenadujuće je što imamo ženske uzvike 'O, milostivi', 'Milostivi moj', 'Milostivi bože' i 'Moj bože', koji stoje naspram muških 'Nebesa' i 'Great Scot'.¹⁴

Godine 1933, jedanaest godina pošto je Jespersen objavio ova svoja zapažanja, ograničenja koja su u de- vetnaestom i na početku dvadesetog veka usmeravala objavljivanje društveno prihvatljivog jezika, počela su da nestaju. U decembru te godine sudija John M. Woolsey odlučio je da se može ukinuti zabrana objavljivanja James Joyceovog *Uliksa* u Sjedinjenim Američkim Državama. Morris L. Ernst, koji je u tom sporu zastupao izdavača — Random House — pisao je o toj odluci: „Slučaj *Uliks* predstavlja prekretnicu... Nema više potrebe da literatura bude puna hipokrizije i okolišanja. pisci više neće morati da pribegavaju eufemizmima. Sada oni mogu opisivati osnovne ljudske aktivnosti bez straha od zakona”.¹⁵

Proliferacija reči koje su ranije predstavljale tabu u izdavaštvu i u govoru, Jespersena možda ne bi iznenadila. Ali, on bi verovatno bio iznenađen što su se upravo žene nalazile na čelu onih koji su srušili barijere u pisanju. Ethel Strainchamps, međutim, detaljno dokumentuje upravo tu činjenicu sledećim pojedinostima i pripisuje je tome što ženama nedostaje „neposredna lična motivacija muškaraca” prema zabranjenim seksualnim rečima, zbog čega su one slobodnije u odbacivanju tabua. „Tri prva autora međunarodnog kalibra koja su u svojim delima upotrebili reč *jebanje*, pošto je ona postala sudski dozvoljena, bile su žene — Iris Murdoch, Doris Lessing i Carcon McCullers. Verovatno su i mnogim drugim ženama štidljivi izdavači izbacivali takve reči iz rukopisa. Izveštaj koji je Sybille Bedford napisala sa suđenja *Lady Chatterley*, gde se detaljno raspravljalo o tabu rečima, redakcija, časopisa za muškarce' *Esquire* objavila je u celini, ali je reč *jebanje* zamenjena sa 'ona reč'. *Playboy*, još agresivniji muški časopis, ovu reč, koju je Helen Gurley Brown upotrebljavala u jednom intervjuu, objavio je kao *j* i tri crtice. Gospođu Brown su pitali da li je imala poteškoća sa izdavačima prilikom objavljivanja svoje knjige *Sex and the Single Girl*. Odgovorila je da je do jednog ozbiljnog spora došlo kada je otkrila da je izraz *Jebi se* zamenjen sa *Drkaj* (ili, *ti budalo: frig you!*). Inače, taj izraz je upotrebila jedna devojka kao odgovor susedu koji joj je prigovorio zbog

¹⁴ Otto Jespersen, *Language: Its Nature Development and Origin*, str. 246—247.

¹⁵ Morris L. Ernst, Foreword to James Joyce *Ulysses*, Njujork, The Modern Library, 1940, str. VII.

toga što je spavala s muškarcem za koga nije bila udata. Gospođa Brown kaže da ju je to uvredilo i da je rekla izdavaču: „Nijedna dama nikada ne bi rekla tu reč”.¹⁶

Sama Strainchamp koja bi, bar što se tiče objavljivanja, mogla biti proglašena za glavni autoritet u korišćenju tabu reči, i sigurno najduhovitiji, napisala je jednom članak o svom jezičkom specijalitetu i on je sa različitim izgovorima odbijen i u *Harperu*, i u *Playboyu*, i u *American Scholaru*. Posle svega, poslala je rukopis *Yale Reviewu*, napomenuvši da je već bio odbijen na tri mesta, kao i razloge zbog kojih je odbijen. Ovog puta, u odgovoru koji je počinjao sa „Konačno ste našli poštenog izdavača”, objašnjeno joj je da teškoće koje je imala u traženju izdavača nisu posledica ni predmeta o kojem je pisala, ni stila, već okolnosti da „je žena koja piše o stvarima o kojima, prema sadašnjim običajima, žene ne pišu”.¹⁷

Srećom, sadašnji običaji se menjaju, jer su rezultati dvostrukih standarda u upotrebi jezika i sami bili (i jesu) dvostruki: sve dok je ono što je nazivano jezikom ulice bilo potiskivano zbog toga što žena to navodno nije trebalo da čuje, to je ostajalo neispitano, a uticaj uličnog žargona nepoznat. I sve dok su žene bile čuvane od štetnog uticaja tog jezika na taj način što su držane daleko od potpuno muških privilegija kao što su novinarske fotelje, prodaja industrijske opreme i sobe ispunjene dimom u kojima se donose političke odluke — sve dotle su žene i dalje bile ekonomski kažnjavane. Ali, sada je, kao indirektna posledica činjenice da su žene počele da se bave svim pozivima, došlo i do rušenja jezičke barijere. I ako prisustvo žena u ranije muškim tvrdjavama i nije dovelo do velikog čišćenja jezika u njihovom okrilju, zbog toga se nisu srušila nebesa. Jedna nekvalifikovana radnica, koja je posle mnogo žalbi konačno dobila posao na fabričkoj traci — takav posao žena nikada ranije nije obavljala — rekla je za jezik koji je tamo slušala: „Ne smetaju mi psovke, već neprestano izvinjavanje”.¹⁸ Žene znaju značenja reči za koje se mislilo da su suviše delikatne da bi ih one čule; neke žene, naravno, mogu uspešno izgovarati nepristojno kao bilo koji muškarac.

Teško je precizno odrediti u kojoj meri su u poslednjih trideset ili četrdeset godina izmjenjeni stavovi o takozvanim prljavim rečima. To se razlikuje od slučaja do

¹⁶ Strainchamps, „Our Sexist Language”, str. 248—249.

¹⁷ Isto, str. 249.

¹⁸ Lawrence Stessin, „Women Are Breaking the Blue-Collar Barrier”, *New York Times*, 26. avgust 1973, u rubrici „Biznis i finansije”, str. 3.

slučaja — bilo zbog godina starosti, vaspitanja ili individualnog stanovišta. Napori da se primeni odluka Vrhovnog suda Sjedinjenih Američkih Država iz 1973. god. o lokalnoj kontroli opscenosti u objavljenim rukopisima i javnim nastupima, pokazali su da su te razlike, u državi od dvesto miliona stanovnika, pa čak i u zajednicama od svega nekoliko hiljada članova, velike i isprepletane. Deca i dalje čim uđu u kuću roditeljima priređuju šokove prepričavajući im vulgarnosti koje su naučili van kuće. Neke reči — ukoliko se uopšte štampaju — još uvek se speluju uz pomoć tačaka ili crtica u svim novinama ili časopisima koji se bave tračevima. Radio i televizija nastavljaju sa cenzurom govornog jezika koja je mnogo strožija od one u časopisima. A mnoge ljude koji smatraju da su zdravi i neinhibirani još uvek će potresti neke neočekivane reči koje nađu u popularnim knjigama, ili ih čuju u filmovima i dramama. Sve u svemu, mogu se utvrditi bar dve opšte linije: većina rečnika odustala je od pretvaranja da nekada zabranjene reči ne postoje; i drugo, žene upotrebljavaju reči, kako u javnom govoru tako i u privatnim razgovorima, koje njihove majke pre nekoliko decenija ne samo da ne bi nikada upotrebile, već ih ne bi ni razumele.¹⁹

Društvo, naravno, još uvek cenzuriše žene mnogo grublje i uvredljivije nego mškarce kad god je reč o upotrebi „nepristojnog” jezika, i verovatno mnogo više žena nego muškaraca i dalje beži od reči za koje same smatraju da su pogrdne i vulgarne. Danas je, međutim, čitavo pitanje verbalne opscenosti otvoreno. Može se posmatrati onako kako ono u stvari jeste — kao degradacija ljudskog bića, posebno žena. U uvodu knjige *An Intelligent Woman's Guide to Dirty Words* — kompilaciji termina koji su upotrebljavani da se opišu žene — jedna od autora, Ruth Todasco, kaže: „Konačno sam počela da uviđam šta engleski jezik kaže meni i o meni”.

To nije prijatna slika. Jer, kako Todasco primećuje, „žensku seksualnost patrijarhat je ugnjetavao u tolikoj meri da jednostavno nije mogao postojati jezik koji bi opisao njene seksualne potrebe bez predrasuda o njenoj ličnosti”.²⁰ Na pedeset stranica definicija koje su izvađene iz postojećih rečnika, ova knjiga „čupa engleski

jezik iz vekovne samozadovoljnosti zbog degradacije žena”. Kako je tu predstavljeno, u našem jeziku žena je jedan odvratni lik — predstavlja predmet, ženu kako ju je muškarac imenovao i definisao.

Ova knjiga, između ostalog, pokazuje neverovatnu činjenicu, uočljivu u standardnim rečnicima, da, sa mogućim izuzetkom reči *ženka* (*female*), svakodnevnim terminima za žensku osobu dobijaju — direktno, ili u nekoj kombinaciji — dodatno značenje bludnice: žena sa ulice, žena za uživanje, grešnica, sladostrasna žena; devojka, cura, devojka po narudžbi, devojka za uživanje, loša devojka, devojka „za radnje”; dama za uživanje, dama za veče. Reči kraljica, gospođa i dama, isto kao i reč ljubavnica (*mistress*), imaju ponižavajuće značenje, dok kod muškog roda ne postoje reči koje bi im odgovarale.

U knjizi se nabrajaju i nazivi životinja koji se odnose na ženu — na primer, slepi miš (prostitutka, neatraktivna i obično nepoželjna žena) i pas (žena koja je inferiorna po svom izgledu, osobinama i obrazovanju, ponekad — prostitutka). Nabrajaju se i nazivi vrsta jela — na primer piletina (mlada žena koja se lako može osvojiti), ovčetiina (laka žena; prostitutka), pita (bludna ili posrnula devojka ili žena, posebno prostitutka). Knjiga, takođe donosi spisak delova tela koji postaju, u prenesenom smislu, sinonimi za samu ženu. Jedno poglavlje posvećeno je stereotipnim frazama kao što su okupana lepota, opčinjavajuća devojka, prekrasni cvet, nezajajljivica — sve one po muškim merilima određuju ko je privlačan, a ko „loš”. Osamdeset i devet stavki se odnosi na ženu kao kurvu, a 129 na ženu kao osobu sklonu kurvanju. Žene su, kaže Todasco, shvatile da su: „reči koje označavaju kurvu prišivene svakoj ženi, udatoj ili neudatoj, zaposlenoj ili nezaposlenoj, iz gornje, srednje ili niže klase, samo ako ona vređa ili privlači mušku seksualnost. Dama koja bi učinila da muškarcima bude neprijatno, ne bi više bila dama. Jer, dama je po definiciji žena koja je vaspitana da proizvodi prijatnost. I dama i kurva muškarcima bi trebalo da pruže ono što oni misle da žele i na način na koji oni to žele. U koju kategoriju će žena biti svrstana, zavisi od muškarčevog poimanja sopstvenih potreba i zadovoljstava. Zbog toga muškarci ženu koja svedoči da je silovana automatski proglašavaju za kurvu, kao da je ona htela da joj se to dogodi. Pretpostavka muškaraca da su oni prirodni zaštitnici žena čini za njih veoma bolnim, ako ne i nemogućim, priznanje da su žene žrtve smišljenog muškog na-

¹⁹ Način na koji se u savremenoj leksikografiji tretiraju nekada zabranjene „seks” reči, humoristički je prikazao Sidney I. Landau u „*seksualnom opštenju* iz *American College Dictionaries*”, *Verbatim*, t. 1, br. 1, 1974.

²⁰ *An Intelligent Woman's Guide to Dirty Words, Volume One of the Feminist English Dictionary*, Čikago, Loop Center YWCA, 1973, str. II.

silja.”²¹ Spoznavši da nisu ni kurve ni madone, već nede-
ljivi spoj, kao i muškarci, duha i tela, žene su, kaže To-
dasco, „prikovane u ambivalentnosti” i bile su primo-
rane da poreknu svoju seksualnost ili da njome trguju.

Među vulgarnostima koje se upotrebljavaju da bi se
žena seksualno definisala, neke su toliko uobičajene da
promiču kao da i nisu uvredljive. Kada spikerka na tele-
viziji, govoreći o putovanjima u inostranstvo, kaže da bi
mogla uraditi ovo ili ono ako bi se našla u inostranstvu
(*abroad*), njen muški kolega napravi igru reči i kaže
„Ali, ti jesi riba” (*a broad*)²². Ovaj popularni epitet može
se čak upotrebiti s namerom da se neko pohvali. Na
omotu knjige *Ekskluzivno!*, Marilyn Baker, novinarka
koja je izveštava o slučaju Patriciae Hearst, za autora se
kaže: „Najveću pohvalu za svoj rad dobila je od službe-
nika FBI (Federalni istražni biro) koji je bio zadužen za
taj slučaj — Voleo bih da mi je Bog dao veze koje je
imala ta riba”.

Seksulani termini koji su suviše otvoreni za radio i
na omotima knjiga definišu ženu kao genitalno a pone-
kad i kao analno biće. Barbara Lawrence u svojoj knjizi
Redbook skreće pažnju na ovo drugo: izraz kakav je
„parče stražnjice”, kaže ona, upućuje na to da „ne po-
stoji bitna razlika između ženskog kanala kroz koji smo
svi začeti i rođeni i analnog otvora koji je zajednički za
oba pola; ovu razliku su proizvođači pornografije uvek
uživali da prikriju”.²³

Razmatrajući implikacije seksualnih bestidnosti, Law-
rence, koja na Njujorškom univerzitetu predaje humani-
tarne nauke, dalje kaže: „Ovaj napor da se ženama po-
rekne biološki identitet, individualnost i ljudskost, pred-
stavlja toliko značajah aspekt opscenog jezika da se
samo možemo čuditi zašto je, u vreme kada su svi pre-
okupirani definisanjem opscenosti, ta činjenica tako ret-
ko postajala predmet naše pažnje.” Često kritičari, pro-
fesori i pisci, primećuje ona, nerado priznaju da su na-
ljučeni ili šokirani opscenošću. „Možda nam je dosadna,
možda nas ne impresionira ili se estetski ne dopadne, ali
— bez obzira na grubost i niskost materijala — nikada
nas ne može razljutiti ili šokirati. A kako samo razljuti
i pobožno šokira mnoge od tih istih ljudi kada se poni-
žavajućim rečima govori o bilo kojoj manjinskoj grupi,

²¹ Isto, str. IV—V.

²² Jutarnje vesti emitovane 18. avgusta 1973. Huges Rudd
razgovarao je sa Sally Quinn.

²³ Barbara Lawrence, „Dirty Words Can Harm You”, *Red-
book*, maj 1974, str. 33.

osim o ženama — drugim rečima, kada su ta poniža-
vanja rasnog ili etničkog, a ne seksualnog karaktera”.²⁴

Reči kojima se vređaju muškarci mnogostruko se
razlikuju od reči koje se koriste da bi se uvredile žene.
Na prvom mestu, nema ih u tolikom broju. Skatološki
izrazi i blaži epiteti koji dovode u pitanje nečiju inteli-
genciju ili integritet — kao što su tupavac i pokvarenjak
— upućeni su takođe ženi. Nazivi mužjaka životinja —
kao bik i jarac — obično imaju implikaciju seksualnog
junaštva, dok krava, lisica, kučka i slično podrazumevaju
pasivnost ili lošu narav, a često i promiskuitet. Ženska-
roš, Don Zuan i pastuv može se smatrati za kompliment
(na račun žena), a svodnik i makro su reči koje dolaze
od udruživanja muškaraca sa prostitutkama i služe da bi
se stavilo do znanja da je čovek koji živi od zarade koju
je stekla žena u muškarčevim očima ponižen. Zver, živo-
tinja, bludnik i prljavi pokvarenjak su blagi epiteti, go-
tovo u viktorijanskom tonu, ako ne i po onome što
podrazumevaju. A, mada je to ironično, reč koja ozna-
čava siledžiju ne smatra se nepristojnom.

Reči koje se u slengu upotrebljavaju za testise pone-
kad se koriste kao negativna odlika, ili uzvik neodobra-
vanja, ali jedna takva reč predstavlja uobičajen sinonim
za hrabrost i grubost — na primer, u sloganu na nalep-
nicama koje koriste vozači: „Za igranje fudbala potrebna
su muda”. Reč nabadač (*prick*) nema takvo pozitivno
značenje, ali ni ova reč nema smisao potpunog prezira
kao reči (za ženu) rupa, prorez i brazda. Reč pička, kada
se s prezirom upotrebljava bilo za ženu ili muškarca,
predstavlja strašnu uvredu.

Izrazi kućkin sin i kopile prebacuju teret na ženu —
prvi potpuno, a drugi u najmanju ruku delimično. No-
vija psovka „jebi si mater” za većinu ljudi predstavlja
jedan od najopscenijih izraza koji se trenutno upotreb-
ljavaju da bi se ponizio muškarac — zbog toga što se
služi najvećim seksualnim tabuom — ali opet je žena
ta koja se ovde degradira kao predmet zloupotrebe.

Moguće je da su opscenosti koje se odnose na muški
rod malobrojne u odnosu na one koje se tiču žena upra-
vo zato što su žene vaspitavane da potiskuju svoj gnev
zbog toga što ih muškarci seksualno ugnjetavaju i da
stoga nisu razvile rečnik kojim bi muškarcima vratile
milo za drago. Međutim, sa dosta više verovatnoće može
se reći da je to posledica činjenice da je najteža uvreda
koju muškarac nanese drugom muškarcu to da ga na-
zove nekom od reči koje se odnose na ženu. Dečak će
uvrediti drugog dečaka tako što će ga nazvati ženom ili

²⁴ Isto.

devojkicom, a među odraslima predstavlja uvredu ako ih neko opiše kao ženstvene ili „ženskog Petka”. Ethel Strainchamps kaže da bi ratoborni crnci mnogo delotvornije vređali bele muškarce kad bi ih nazvali „žene jedne” umesto „honkies” (crnačka uvreda za belca). Ali, podsećajući na „bratsku vezu među muškarcima koja preseca i klasne i rasne razlike”, ona zaključuje: „To bi predstavljalo prenizak udarac”.²⁵ Ovu vezu je Bobby Seale raskinuo kad je prigovorio sudiji Juliusu Hoffmannu, na suđenju za konspiraciju grupi Chicago Eight, viknuvši: „Vi ste samo jedna žena!” Kasnije je rečeno da je sudiju to više uvredilo nego bilo koja druga uvreda.²⁶

U tekstu o muškim profesionalnim atletičarima, pisac Clayton Riley dosta iscrpno je pokazao prirodu ove vrste uvreda: „Stav američkih atletičara o ženama... može se sažeti u jednu jedinu reč — mačkica. To nije samo zbog toga što atletičari veruju da na osnovu božanskih i kraljevskih prava koja uživaju treba da dobiju sve što traže, već zato što preziru i pomisao da bi mogli biti žene. Najgore što jednom atletičaru možete reći jeste „mačkice”. Pomisao na to da bi mogli biti žensko užasava većinu američkih muškaraca — atletičara i onih koji to nisu, u toliko meri da im sve drugo izgleda mnogo bolje — čak i smrt koja bi mogla da se tretira kao „časno” stanje.”²⁷

Sećamo se primedbe psihologa Ruth Hartley da za mnoge dečake koji rastu u Americi „bežanje” od „ženskih” stvari koje oni *moraju* da izbegnu „poprima sve osobine panike, a spoljni utisak neženstvenosti postiže se uz ogromnu cenu strepnje i samootuđenja”.²⁸

Jedna od omiljenih reči za ponižavanje žena postala je predmet rasprave u navedenom slučaju diskriminacije ženskog pola, koji je pred sud iznela žena iz Nju Džersija. Sudija je tražio od obe strane legalne sažetike na pitanje „da li reč „kučka” koju muškarac kaže ženi vodi zaključku o nekoj sklonosti ili predrasudi prema ženi”. Brojna legalna svedočanstva pokazuju da nazivanje žene kučkom ima za cilj da se ona ponizi, ali implikacije o nekim predrasudama koje bi bile uperene protiv žene uopšte, nikada ranije nisu bile predmet razmatranja.²⁹

²⁵ Strainchamps, „Our Sexist Language”, str. 224.

²⁶ Izveštavala je Ethel Strainchamps, „Ethel Strainchamps Wrote This”, New York Times, 4. oktobar 1971, str. 39.

²⁷ Clayton Riley, „Did O. J. Dance”? Ms., mart 1974, str. 98.

²⁸ Hartley, „Sex-Role Pressures”, str. 462.

²⁹ Elinor P. O'Connor, Tužba protiv Luma, Biunna i Tompkinsa podneta Kabinetu za zakonodavstvo i bezbednost, Odsek građanskih prava, u državi Nju Džersi. Dokument br. AG 145 B 033, „Memorandum on the use of the Word Beach”.

Bukvalno upotrebljeno, kučka je ženka psa sposobna za parenje i skotnost, dve faze u kojima određeni fiziološki mehanizmi i mehanizmi ponašanja predstavljaju odlučujući faktor reprodukcije. U vreme parenja, pas izrazito teži oplođivanju. Sudeći po našim kulturnim merilima, pas je „bludan” (*lewd*) i, prema standardnim rečnicima, to je jedno od značenja koje reč kučka ima kada se primenjuje na ženu. Za vreme gestacije kuje razvijaju određeni model defanzivnog i ofanzivnog ponašanja koje, pošto kučka okoti mlade, postaje izraženije. I opet, prema važećim ljudskim merilima, za nju se može reći da je zlobna, maliciozna, neprijatna i sebična do te mere da ne preže ni od čega kako bi postigla svoj cilj — da zaštiti svoje potomstvo). Prema standardnim rečnicima sva ta značenja takođe se mogu primiti kada reč kučka upotrebljavamo da bismo označili ženu.

Pozivajući se na to, tužiteljka i njen predstavnik su tvrdili da reč kučka ima isto konotativno značenje kada se upotrebljava za psa i za ženu, i da onaj ko je tu reč koristio „izražava jedan unapred stvoren sud da je ponašanje žene određeno njenom reproduktivnom funkcijom; ova reč ženu odbacuje zbog nedovoljne pokornosti muškarcu”. Prema tome, upotreba ove reči „nosi u sebi predrasudu i jedan diskriminatorski stav prema ženama kao grupi... i predrasudu o ženi kojoj je to namenjeno upravo zbog njenog pola”.³⁰ Sudija se složio sa ovakvim stavom.

Ponekad izgleda da zakon ponavlja ono što je očigledno, a ipak je moguće dokazivati da reč kučka ne mora da se posmatra kao potcenjivačka, već kao kompliment, bez obzira na to što onaj ko je upotrebljava želi da postigne suprotan efekat. Džon može smatrati da je Marija kučka zbog toga što je agresivna. Ali, pošto on za istu osobinu hvali Džejsa, njegova upotreba reči kučka u stvari predstavlja kompliment. To je, najkraće rečeno, smisao feminističke rasprave pod nazivom „The Bitch Manifesto” („Manifest kučke”). U svojoj uobičajenoj upotrebi, kaže se u Manifestu, kučka „je popularna reč kojom treba da se ponize žene koje drže do sebe... Slično reči „Crnac”, „kučka” ima društvenu ulogu izolacije i diskreditovanja jedne klase ljudi koji nisu prilagođeni društveno prihvaćenim modelima ponašanja”. Ali, budući da društveno prihvaćeni modeli nisu nužno najbolji ni jedini načini ponašanja, kučka može biti sinonim za ponositu ženu koja poseduje razvijen smisao za samopotvrđivanjem: „Kučke predstavljaju dobre primere toga kako

³⁰ Isto, str. 4.

žene mogu biti dovoljno jake da prežive krutu i kažnjavalačku socijalizaciju našeg društva. Dok su devojčice, u njihovu svest nikada i ne prodre misao da se od žena očekuje da budu inferiorne u odnosu na muškarce u svim ulogama, izuzev majčinske. One se potvrde kao deca i nikada stvarno ne internalizuju robovski način laskanja i umiljavanja, što se naziva ženstvenošću.³¹

Grupe feministkinja koje su odlučile da se nazivaju vešticama žele da rehabilituju tu reč, na isti način kao i prethodnu. Ista reč za muški rod, *čarobnjak*, izgubila je najveći deo negativnog značenja. Rečenica „On je finansijski čarobnjak”, predstavlja pohvalu koja uopšte ne sadrži klevetu. Ali, mnogo više od finansijske promicljivosti podrazumevalo se u trenutku kada je Hetty Green nazvana vešticom Wall Streeta.

Mada reč *veštica* može povratiti ugled koji je imala dok se upotrebljavala u jednom od starih značenja — žena koja je obdarena sposobnošću da leči — reč *kučka* ima određenu fonetsku vrednost koja je čini nepodesnom za rehabilitaciju. Ona se može „sasuti” na takav način da će je svako ko je čuje i kome je engleski maternji jezik doživeti kao odvratani epitet, bez obzira da li je nekada ranije već čuo. Slično tome, kako je istakla Ethel Strainchamps, sve prljavije engleske tabu reči kombinuju govor sa mimikom. One ne predstavljaju čisto proizvoljne simbole. Svaka od tih reči, primećuje ona, počinje i završava jednim od eksplozivna — *k* ili *c*, *f*, *p*, *s* ili *sh* i *t*. (Polueksplzivni glas *b* karakterističan je za poluprljave reči). Kao i odvratne oralne gestikulacije, „ove reči ne mogu se nikakvom otvorenom i dobro namernom upotrebom osloboditi sadašnjih značenja, kao što se simbolička gestikulacija ne može osloboditi pljuvanja i nakašljavanja”. U zvučnom simbolizmu tih reči, kao i u engleskom jeziku uopšte, kaže ona, manji samoglasnici ukazuju na manje stvari, a veći na veće. Tako „je reč sa *o* (na primer, kurac /*cock*/) najimpresivnija; reč sa *u* (kao pička /*cunt*/ je najništavnija. Na to Strainchamps dodaje — „Muškarac je stvorio jezik”.³² (U vezi s tim, Strainchamps je došla do izvanrednog otkrića da veliko pomeranje vokala — promena u izgovoru vokala u engleskom jeziku, koja je počela u četrnaestom veku i još traje — nije bila čisto proizvoljan fenomen, kao što

³¹ Joreen, „The Bitch Manifesto”, Pittsburgh, KNOW, Inc., str. 3.

³² Strainchamps, „The Origins of Obscenity”, *A Journalism Review*, jul 1972, str. 10.

su lingvisti do sada pretpostavljali, već u ličnim imenima odražava asocijacije o polu i statusu).³³

Ovoj posebnoj grupi opscenih reči snagu ne daje značenje (mi potpuno slobodno upotrebljavamo druge reči s istim značenjem), već odvratnost i grubost u njihovom fonetskom izražavanju. Stoga, „postoji jedna psihološki opravdana odbrana u protivljenju izdavača da objave tabu reči engleskog jezika”, kaže Strainchamps i ističe da u slučaju reči jebanje i pička fonetski faktor može da se ispolji u ekstremnom obliku: „Njihova ogoljena agresija i nepristojnost odslikavaju jednu od strana muških stavova prema ženama, koju civilizovan čovek više voli da ne spozna”.³⁴

S obzirom da se snaga fonetski simboličnih reči delimično nalazi u načinu na koji su one izgovorene, njihova izdvojena, mehanička ili ponekad ljupka upotreba ublažava im grubost. Kada je jedan Amerikanac krajem

³³ „Pošto su se padežni završeci staroengleskih reči izgubili, koreni reči počeli su da dobijaju u semantičkoj težini. Kao rezultat toga, u izgovaranju i značenju reči u postojećoj leksici došlo je do plime promena nastale u impulsu da se postigne uklapanje reči sa rastućim konsenzusom fonetske semantike. Najtelemelnije dokumentovane među ovim promenama bile su one što uključuju vokale koji se izgovaraju zaobljenih usana. Kod imenica, otvor usta koji je bio potreban da bi se izgovorili ti vokali, očigledno se doživljavao kao mimika. To je podrazumevalo da su stvari na koje su se reči sa takvim vokalima odnosile bile kružnog oblika ili okružujućeg. U imenicama koje nisu označavale žive stvari, veličina otvora usta odgovarala je relativnoj veličini predmeta. Takve su reči *lonac* (crook), *kugla* (bowl), *kašika* (spoon), *čaša* (cup), *srp* (hook). U imenicama koje označavaju živa bića, veličina vokala odgovarala je statusu predmeta [*bog* (God), *otac* (father), *petao* (cock), *papa* (pope), *vojniki* (soldier), *mošnice* (scrotum), *lepota* (beauty), *budala* (fool), *utroba* (womb), *majka* (mother), *neznalica* (dunce), *pička* (cunt), *žena* (woman), *štaka* (crook), *noga* (foot)].

„Osim ovih samoglasnika, gde su bili izjednačeni veličina (status) i veličina vokala, još četiri vokalska fonema poprimila su smisao roda: dugo *i* (muški rod — uzvišen status); *ow*, *aw* i radikalno *er* (ženski rod — niži status). Pre nego što su počele ove promene, reči *majka* (mother), *kćerka* (daughter) i *dojilja* (nurse) imale su dugo *o*; reč *devojka* (girl) imala je seksualni smisao, *dete* (child) ženskog, a *oštrokondža* (shrew) i *podvođačica* (bawd) muškog roda. Izuzeci u rodu bili su svrstani u klase: na primer, *supruga*, *nevesta*, *ljubavnica*; *kurva*, *udovica*, *devojčica*, *babetina*; *prosac*, *konjušar*, *evnuh*, *plod*, *suprug*, *ljubavnik*, *rogonja* — sve su reči određene prema polu. Muški konsontni u rečima *brat* (brother), *bik* (bull), itd. (*b* plus *r* ili *l*) suprotstavljaju se ženskim vokalima u tim rečima”. Tekst je sažela Ethel Strainchamps iz svog neobjavljenog članka „The Story of O and OO: Hidden Gender in English”, 1976.

³⁴ Strainchamps, „The Origins of Obscenity”, str. 10.

drugog svetskog rata pitao na Novoj Gvineji australijskog vojnika koliko dugo se nalazi tu, a ovaj odgovorio „Jebenu četrdeset drugu i jebenu četrdeset treću godinu”, to nije bilo u ljutitom tonu — iz toga se mogla videti samo velika iscrpljenost.³⁵ Grubo ispljunuta, ista reč izjednačava snošaj sa silovanjem.

Ali, kada je jedna žena upotrebila reč jebanje u tom istom kontekstu to je predstavljalo jedan od faktora da se ona proglasi krivom za ubistvo čoveka od 160 kilograma koji je, prema njenom svedočenju, pomagao svom drugu da je siluje. U opsežnim novinskim izveštajima sa suđenja Inez Garciji 1974. godine, dosta pažnje bilo je posvećeno psihološkoj transformaciji optužene od jedne skromne supruge i majke, kojoj je uvek bila strana upotreba snažnog jezika — odane katolikinje, koja se u početku stidela da bilo kom drugom osim svešteniku kaže razlog zbog kojeg je ubila — do žene sposobne da sa svog mesta u sudnici viče, lupajući pesnicom po sudijinom stolu: „Ubila sam onog koji jebe majke, zbog toga što sam bila silovana!” Prilikom unakrsnog ispitivanja ona je odgovarala plaćući dok je tužilac tražio od nje da skicira kako se odigralo silovanje i da opiše na koji način je bila prisiljena da se svuče. „Šta se posle dogodilo?”, pitao je tužilac. „Tražite od mene da vam kažem šta se desilo posle toga?” „Da”. „Jebao me!”, vrisnula je Garcija.³⁶

Nekoliko meseci kasnije jedan univerzitetski profesor, komentarišući ovaj događaj u jednom časopisu, rekao je: „Odbranu opravdanog ubistva u stanju šoka i bes potkopal je predstava koju je izvela gospođica Garcija govoreći poganim ustima i njen feministički stav, isto toliko koliko i činjenica da je do ubistva došlo 17 minuta posle dokazanog silovanja”.³⁷ Bilo da je reč o 17 minuta ili 17 godina, verovatno se ne može iskazati šok i bes silovane žene ili silovanog muškarca, ali Garcijina u zebnji upotrebljena reč *jebanje* bila je tome blizu.

Tabu reči jednog jezika označavaju oblasti psihičke napetosti u kulturi njegovih govornika. Preovladavanje određene vrste prostakluka za neke stručnjake predstavlja pokazatelj podsvesnog ili nesvesnog besa, ili pobune protiv jedne ugnjetavalačke institucije kakva je vlada-

³⁵ Ovaj događaj autorima je ispričao John Taylor, predstavnik američkog Crvenog krsta u drugom svetskom ratu.

³⁶ Nan Blitman and Robin Green, „Inez Garcia on Trial”, maj 1975, str. 85; Lacey Fosburgh, „Trail Raises Question on Rape Victims' Rights”, New York Times, 3. oktobar 1974.

³⁷ James Reston, Jr., „The Joan Little Case”, New York Times Magazine, 6. april 1975, str. 45.

juća religija, krutih merila čistote, ili pobune protiv puritanskog kodeksa seksualnog ponašanja.³⁸

Američke psovke pokrivaju sve te oblasti i odražavaju možda naše mešovito nasleđe, ali naša najopsćenija verbalna oružja takođe obelodanjuju duboko usađenu srdžbu, grubi gnev koji mnogi muškarci osećaju prema ženama. George Gilder opisuje na koji je način ova srdžba legalno korišćena u mornaričkom logoru na Paris Islandu: „Od trenutka kada bi neko došao u logor, instruktori su počinjali s bujicom ženomrzačkih i antiindividualnih psovki. Dobre stvari su ono što je muško i kolektivno, za preziranje je sve što je ženstveno i individualno. Gotovo svaka rečenica, svaki opis, svaka lekcija sadržali su ovu polnu podvojenost, i ženska anatomija je predstavljala bogat izvor metafora svih vrsta degradacije.

Kada hoćete da stvorite jednu solidarnu grupu muških ubica, a to je ono što su tamo radili, prvo u njima ubijajte žene. To je pouka iz mornaričkog kampa. I to uspeva...

Kada grupa napusti kamp i suoči se sa ženom, njeni članovi je, gotovo da je suvišno i reći, tretiraju kao seksualni predmet... Pornografski filmovi koji se prikazuju u blizini kasarni sastoje se uglavnom od grubih napada na žene, i jedna od omiljenih priča po povratku u jedinice je prepričavanje divljeg zlostavljanja kurvi.”³⁹

Postojanje takvog rezervoara mržnje očigledno crpi snagu iz začaranog kruga koji je postojao u svakoj kulturi, a koji deli polove na subjekte i objekte, na napadače i žrtve. Ovaj užasno složen problem ispitivali su mnogi seksolozi, antropolozi, klinički psiholozi i psihijatri. Sociolog Nancy Chodorow sumirala je u nekoliko reči jedan široko prihvaćen aspekt ove tragične cirkularne dileme: „Sve dok žene budu morale da žive posredstvom svoje dece, a muškarci ne budu istinski doprino-

³⁸ Time je u broju od 20. maja 1974. u tu svrhu citirao psihijatra dr Vladimira Piskačeka, članak „X-Rated Expletives”. O funkciji seksualnih tabu reči u polnom odnosu raspravljao je pre više od 40 godina i Allen Walker Read u tekstu „An Obscenity Symbol”, American Speech, decembar 1934, t. 9, br. 4. Profesor Read je zabeležio istoriju „najneprikladnije engleske reči” (objavljivanje ovog teksta verovatno ne bi bilo dozvoljeno da je on te reči i napisao) i primetio da one služe „kao žrtveni jarci i izražavaju duboko ukorenjenu potrebu za simbolima onoga što je zabranjeno”. On izražava mišljenje da oni koji žele „da promisle kako da poboljšaju čovečanstvo” treba da se trude „ne da suzbijaju ove reči od četiri slova, već da ih čiste kroz nepornografsku upotrebu”. Međutim, nije rekao ništa o upotrebi istih reči da bi se izrazio prezir i neprijateljstvo.

³⁹ Gilder, Sexual Suicide, str. 259.

sili socijalizaciji i budu davali lako dostupne modele, žene će i dalje odgajati sinove čiji će seksualni identitet zavisiti od obezvređivanja ženstvenosti u njima i van njih, i kćerke koje će morati da prihvataju takav obezvređeni položaj i da se potčine stvaranju što većeg broja muškaraca koji će nastavljati da održavaju sistem koji ih obezvređuje".⁴⁰

Tu temu obrađivala je i Betty Friedan u knjizi *The Feminine Mystique*. „Potrebno nam je jedno drastično preoblikovanje kulturne slike ženstvenosti koje bi ženama omogućilo da sazru, postignu identitet i samoispunjenje, bez konflikta sa seksualnim ispunjenjem”, pisala je ona. Jer, „žena koja je i sama tek seksualni objekat živi konačno u svetu objekata, nesposobna da probudi u drugima individualni identitet koji joj samoj nedostaje”.⁴¹

U stepenu u kojem reči, onako kako ih mi upotrebljavamo, umanjuju ljudskost žena i uvećavaju njihov status objekta, svi smo mi — i žene i muškarci — na gubitku.

(Casey Miller i Kate Swift, „What Is Woman?”, *Words and Women*, Anchors Press, New York, 1976, str. 95—111)

Prevela D. Lj.

Casey Miller i Kate Swift

KO JE ČOVEK?

„Uspon čoveka”, hvaljena televizijska serija o razvoju ljudske kulture, koju je za BBC pripremio pokojni Jacob Bronowski, počela je emisijom koja povezuje u lirsku sekvencu značaj fizičkog prilagođavanja ranih hominida i prekretnicu u ljudskom samoopažanju — pećinsko slikarstvo paleolitskog doba. Serija je u celini, zbog svoje zapanjujuće i široke vizuelnosti, izvanredna. U ovom delu upotrebljene su dve posebno nezaboravne sekvence da bi se pokazao mišićno-kosturni razvitak jedino preživеле čovekolike vrste: scena u kojoj atletski građen muškarac trči i skače pomoću motke, a i ona u kojoj se „usporenom projekcijom” poetski prikazuje kako jedna muška beba puzi i uspravlja se na noge. Vizualizacija daje dramatičnu podršku izvanrednom komentaru koji je o našem „ljudskom” početku dao dr Bronowski.

Poštujući savet koji se nalazi u aforizmu dr Bronowskog — postavite neumesno pitanje i na putu ste da dođete do umesnog odgovora — upitaćemo zbog čega stvaraoci serije nisu prikazali i jednu atletski građenu ženu, ili žensku bebū. Ako su pomislili da bi uključivanje žene stvorilo potpuniju i utoliko tačniju predstavu o ljudskoj rasi, zbog čega su oni odbacili takvu ideju? Da li su smatrali, svesno ili ne, da bi umetnički sklad nekako bio doveden u pitanje ako bi opisi „čoveka” bili spojeni sa predstavama bića koje očigledno nije muškarac? Njihova namera teško da je mogla biti sugerisanje poruke da su jedino muškarci učestvovali u razvoju ljudske vrste. Ali, slikovitošću koja je bila ograničena samo

⁴⁰ Nancy Chodorow, „Being and Doing”, u knjizi *Women in Sexist Society*, str. 193.

⁴¹ Friedan, *The Feminine Mystique*, str. 255, 351.

na muškarce, oni su, u stvari, porekli jedno implicitno, generično tumačenje svog predmeta razmatranja.

Opredivši se za to da muškarac predstavlja merilo, Bronowski i njegovi saradnici sledili su jednu dugu tradiciju u nauci. Treba zapaziti da se takav običaj održao i u sedmoj deceniji ovog veka. Dvadeset godina ranije, pre nego što je narasla svest Crnaca u Sjedinjenim Američkim Državama, muzejske postavke i udžbenici o evoluciji čoveka često su nudili čitav niz muških figura ili likova koji su išli uzlaznom linijom do Kavkasca, dok je crnac bio jednu stepenicu niže. Potpuno isključivanje žene iz ljudske rase prevazilazi rasističku dezinformaciju saopštenu na ovaj način.

Činjenicu da je u seriji BBC-a propušteno da se shvati ili prenese generično tumačenje čoveka potvrđuju još dve dodatne okolnosti. Prva je tretiranje jednog neobično važnog fosila lobanje kao nečeg nepravilnog. Nekoliko puta, naime, za ovaj fosil je rečeno da predstavlja „lobanju odrasle žene“, mada ostale pokazane lobanje nisu određivane u okvirima pola (predmet diskusije bio je, naravno, muškarac). Do druge, još očiglednije okolnosti, došlo je u intervjuu na kraju višesatnog programa kada je, posle vrhunca označenog odavanjem priznanja pečinskim slikarima, domaćin serije nekoliko minuta ćaskao sa jednim gostom antropologom o tome šta su žene radile u ovom ranom periodu uspona čoveka.

Korišćenje reči *čovek* kao pojma koji uključuje i muškarca i ženu gramatički može biti „ispravno“, ali ono se nalazi u stalnom sukobu sa mnogo uobičajenijom upotrebom reči *čovek* za razliku od *žene**. Ova dvosmislenost učinila je da reč *čovek* postane stvarno neupotrebijiva za ono što je nekada predstavljalo njen generični smisao — smisao koji je isuviše tačno odslikao Tennysonov stih „žena je manji čovek“ („Women is the lesser man“). Kada dr Bronowski kaže da se godinama divio „načinu na koji su čovekove ideje izražavale ono što je u njegovoj prirodi bilo ljudsko“, mi možemo nagađati da li on tu uključuje i sve nepoznate žene iz prošlosti

* Srpskohrvatski jekik poseduje imenice *čovek*, *muškarac*, *žena*, za razliku od engleskog (i mnogih drugih jezika) gde *man* znači i „čovek uopšte“, i „muškarac“, a *woman* samo „žena“. Pa ipak, i kod nas postoji tendencija u pojedinim krajevima da se kaže „čovek i žena“, kao da žena i nije čovek. Mnogi primeri koji slede u tekstu tipični su za engleski jezik, ali princip o kojem je reč nije ni u našem podneblju neshvatljiv. Da bismo ih učinili razumljivijim, često smo u zagradi ostavljali engleske primere. *Prim. red.*

¹ J. Bronowski, *The Ascent of Man*, Boston, Little, Brown and Company, 1973, str. 24.

čije ideje i doprinosi nauci i umetnosti nisu manje realni samo zato što nisu nikad identifikovani.

Novinski naslov „Pilula od tri centa — poslednja čovekova nada“ nagoveštava da bi se u članku moglo govoriti o tome kako su istraživači koji se bave nultim prirastom stanovništva pronašli jedno usavršeno kontraceptivno sredstvo. Međutim, tekst ispod ovog naslova odnosio se na jednog čoveka iz Vičite u Kanzasu koji je mogao preživeti jedino uz pomoć nekog jeftinog leka koji se zove gvandin.² Ima beskrajno mnogo primera ovakve dvosmislenosti, i zbrka koju one izazivaju sve je veća otkako na žene počinje da se gleda manje kao na drugi pol, a više kao na biće koje je potpuno i bitno ljudsko.

Većina rečnika pruža dve standardne definicije čoveka: ljudsko biće, i muško biće. Student, razmišljajući o ova dva značenja, može s pravom postaviti pitanje: „Kako može ista reč u jednoj definiciji da uključuje ženu, dok je u drugoj isključuje?“ U tom trenutku profesor može izvući bledu i otrcanu frazu „pojam čovek uključuje i ženu“, što će izazvati smeh i ostaviti pitanje bez odgovora. A studentu, kome je zbog ovog smeha pažnja oslabljena, moglo bi se učiniti da je pitanje odveć trivijalno (a ponekad, ako je u pitanju studentkinja, odveć ponižavajuće) da bi se na njemu insistiralo.

Godine 1972. dva sociologa sa univerziteta Drake, Joseph Schneider i Sally Hacker, odlučili su da provere hipotezu po kojoj se pod rečju *čovek* po pravilu podrazumeva i *žena*. Od oko tri hiljade studenata tražilo se da sakupljaju iz novina i časopisa različite fotografije koje bi na odgovarajući način ilustrovale različita poglavlja jednog udžbenika sociologije koji je upravo bio u pripremi. Polovini studenata data su poglavlja sa naslovima „Društveni čovek“, „Politički čovek“ i „Industrijski čovek“, dok je druga polovina dobila različita, ali srodna poglavlja „Društvo“, „Političko ponašanje“ i „Industrijski život“. Analize odabranih fotografija pokazale su da studenti oba pola upotrebu reči *čovek* vezuju, u statistički značajnom procentu, samo za sliku muškarca — propustivši da priznaju i ženino učešće u ovim značajnim oblastim života — dok su poglavlja u čijem se naslovu nije nalazila reč *čovek* ilustrovali podjednako slikama i muškaraca i žena.³ Ova razlika je u nekim slu-

² The Middletown (Conn.) Press, 27. novembar 1972.

³ Joseph W. Schneider and Sally L. Hacker, „Sex Role Imagery and the Use of the Generic 'Man' in Introductory Texts: A Case in the Sociology of Sociology,“ tekst koji je pročitana na godišnjoj skupštini Američkog sociološkog udruženja 1972. godine u Nju Orleansu.

čajevima dostizala od 30 do 40%. Autori su zaključili sledeće: „Ovo je ubedljiv dokaz da su pri uopštenoj upotrebi reči čovek ljudi skloni da misle na muškarca, a ne i na ženu”.⁴

Prikupljene slike bile su interesantne i zbog jednog drugog razloga. Naime, one su pokazale da reč *čovek* asocira na prilično negativne predstave snage i dominacije. Evo kako su začetnici ovog istraživačkog projekta opisali podatke sakupljene na njihovom univerzitetu:

Kada smo rekli „gradski čovek”, nasuprot „gradskom životu”, studenti su imali tendenciju da nam donesu fotografije rafinirane više srednje klase belih muškaraca i njihovih tvorevina — stereoaparata, kola, samaćkih apartmana, i tako dalje. Dobijali smo i slike nereda, sirotinje, rušenja. Poglavlje pod nazivom „Gradski život” takođe je stimulisalo studente da sakupljaju slike geta, ali ovde je postojala i neznatna tema nade — ljudi u parku, zidanje građevina i tome slično.

Kada smo rekli „industrijski čovek”, studenti su nam davali fotografije teških, prilično glomaznih mašina i ljude koji rade teške, prljave ili neprijatne poslove. Dobili smo, takođe, i fotografije šefova industrijskih radnika — nekog kapitaliste ili rukovodioca radova (na primer, Mack Trucks koji stoji ispred svojih proizvoda). Kada smo rekli „industrijski život”, dobijali smo češće fotografije iz zanatskih radionica ili naučno-tehničkog rada, ljude koji rukuju preciznim optičkim instrumentima, rade u rafinerijama itd. — i više fotografija mašina bez ljudi.

Za poglavlje „Čovek ekonomije” najviše smo dobijali fotografije koje predstavljaju dezorganizovanost i ljude koji su prepušteni na milost i nemilost ekonomskom sistemu (stripovi o korupciji vladajućeg aparata i rasipništvu, činovničkom kriminalu, fotografije na kojima su prikazani nezaposleni radnici, propadanje malih preduzeća, izlozi prodavnica koji pokazuju porast cena, i tako dalje). Druga tema fotografija bila je neumerena potrošnja bogatih, ili, opet, slike poslovnih rukovodilaca, kapitalista. Poglavlje „Ekonomsko ponašanje”, izazvalo je fotografije dezorganizacije i beznadežnosti, ali primetna je bila tendencija da se apstraktno predstavi ekonomski sistem koji se nalazi u krizi — to je ilustrovano grafikovima, kartama itd. Ali, za ovo poglavlje ponuđeno je manje fotografija koje prikazuju kapitaliste nego što je to bio slučaj u poglavlju „Ekonomski čovek”.

⁴ Pismo koje su 19. aprila 1972. godine Schneider i Hacker poslali na adresu preko sto izdavača sociološke literature, i u kojem sumiraju rezultate svog proučavanja.

Poglavlje „Politički čovek” studenti su predstavili fotografijama Nixona ili drugih političara koji drže govore raznovrsnom slušateljstvu. Sledeće poglavlje, „Političko ponašanje”, takođe prikazuje istaknute političare, ali je prisutna još jedna ideja — dobili smo fotografije na kojima su prikazani ljudi, uključujući žene i maloletne muškarce, za vreme političkih protestnih akcija.

„Društveni čovek” predstavljen je fotografijama ugladenog belca koji ide na „parti” (trideset do pedeset odsto fotografija prikazuju konzumiranje alkohola), obično u društvu žene. Poglavlje „Društvo” donelo nam je fotografije na kojima su prikazane scene razaranja i protesta, a nešto manje je bila zastupljena ideja o međuljudskoj saradnji — na primer, fotografije dece različite pripadnosti kako šetaju kroz šumu...

Kada je prikazivano normativno ponašanje belca, pretpostavljalo se da je on stalozen, ugladen, moćan, ponekad atletski građen, gotovo uvek eksploator (dobija više nego što bi mu po pravilu pripadalo). Upotreba reči „čovek” asocira na ideal tipa Normana Mailera. Kada se, međutim, ljudi prikazuju pomoću reči „ponašanje” i „život”, asocira se na jednu sveobuhvatniju zamisao čoveka. S obzirom na to da su likovi kapitaliste, plejboja i gospodina nazivani rečju „čovek” (*man*, što na engl. znači i „čovek” i „muškarac”, *prim. red.*), druga strana medalje izazvana stavkama „ponašanje” ili „život” — jesu žene, deca, etničke manjine, neslaganje i protest.⁵

To su bili odgovori mladih, ali odraslih ljudi koji, verovatno, znaju na koji način se u rečnicima definiše reč *čovek*. Šta ova reč znači deci, posebno onoj najmlađoj? U rečnicima za početnike definicija *čoveka* kao „ljudskog bića” retko je uključena, jer, s iskustvom koje imaju, maloj deci ova definicija ne znači ništa.⁶ Malom detetu čovek može biti onaj ko popravlja veš mašine, toči benzin na benzinskim pumpama ili se pojavljuje na televizijskim ekranima. U rečniku za početnike „Golden picture dictionary” ova reč je objašnjena ovako: „Čovek, ljudi: dečak raste da bi postao čovek; tata i ujak Džordž

⁵ Sally L. Hacker, Phyllis Blood i Joseph Schneider, „Furher Notes on Cultural and Structural Oppression of Women: Man's Language and His Publishing Houses.” Nedatirana fotokopija.

⁶ Od osam rečnika za mlade, koje smo pogledali, samo u jednom — The Weekly Reader Beginning Dictionary, Grades 2 and 3 (William Morris, ed., Njujork, Grosset and Dunlap, 1974.) — reč *čovek* definisana je kao „ljudi uopšte”, uz napomenu da ta reč označava i odraslog muškarca. Dat je i primer: „Čovek je pronašao mnoge stvari da bi olakšao život”.

su ljudi".⁷ Iz ove definicije dete može zaključiti da majka i tetka Džejn nisu ljudi. Niko, a najmanje mala deca, ne uči značenje reči *čovek* iz rečnika, ali ova ograničena definicija odgovara dečijem iskustvu. Reč nešto označava ne zbog toga što to tako piše u rečniku, već zato što je većina upotrebljava u govoru, imajući na umu njeno određeno značenje i očekujući od ostalih da je upotrebljavaju s istim značenjem. Ako trogodišnji ili četvoro-godišnji Bili vidi „Damu iz Avona” kako se približava i kaže svojoj majci „Evo čoveka”, ona će ga ispraviti. Ako mu u obdaništu daju da nacрта čoveka, on nacрта figuru žene, veoma lako bi mogao biti odveden psihijatru.

Međutim, u osnovnoj školi deca počinju da se susreću s rečima *čovek* i *ljudi* u kontekstima koji uključuju i stvorenja kao što su mama, tetka Džejn i dama iz Avona. Uprkos protivrečnosti u značenju, koja je njima već postala poznata, od dece se na ovom nivou očekuje da razumeju i drugo, takozvano generično značenje reči *čovek*.

Ne zna se mnogo o tome kako i u kojoj meri se ostvaruje ova transformacija u shvatanju, ali Allen Pace Nilsen dotakla se ovog problema 1973. godine u studiji koju je vodila na univerzitetu u Ajovi. Ona je uzela sto dečaka i devojčica razne starosne dobi — od obdaništa do sedmog razreda i koristeći sistem odabiranja fotografija utvrdila je da se za ogromnu većinu dece oba pola reč *čovek* u rečenicama „Čovek mora raditi da bi jeo” i „Čovek je sretan na svetu” odnosi na muškarce, ali ne i na žene.⁸ U odgovarajućem pregledu udžbenika za osnovce, u kojima poglavlja o praiistorijskim narodima obavezno u naslovu imaju reč *čovek* (ili *ljudi*), daje nam se jedan od mogućih razloga za takve dečje odgovore. A. P. Nilsen je utvrdila da se u tim udžbenicima nalazi osam puta više fotografija ili crteža muškaraca nego žena.⁹

Praistorijski ljudi bili su predmet još jednog, šireg istraživanja, koje je sprovedeno sa pet stotina srednjoškolaca u Mičigenu 1974. godine. Istraživanje je vodila Linda Harrison sa univerziteta u Mičigenu, a ono je imalo za cilj da utvrdi kako učenici tumače različite ter-

⁷ The Golden Picture Dictionary for Beginning Readers, Njujork, Golden Press, izdanje 1972. godine, Western Publishing Company, Racine, Wis.

⁸ Allen Pace Nilsen, „Grammatical Gender and Its Relationship to the Equal Treatment of Males and Females in Children's Books,” jedna od teza koje je postavila u doktorskoj disertaciji na Pedagoškom fakultetu Univerziteta u Ajovi, 1973. godine, str. 106—107, 121—132.

⁹ Isto, str. 96.

mine koji se upotrebljavaju za praiistorijske ljude. Otprilike podjednako broju mladića i devojaka koji su po-
hađali časove iz prirodnih nauka dato je da pomoću crteža dopune pregled svojih utisaka o aktivnosti prai-
torijskih ljudi u osvit civilizacije — upotrebu oruđa, obrađivanje zemlje, upotrebu vatre za kuvanje, prav-
ljenje grnčarije, brigu o deci, i tako dalje. Jednoj grupi učenika podeljeni su tekstovi u kojima se za ove ljude upotrebljavaju reči „prvobitni čovek”, „primitivni ljudi”, „čovečanstvo” i „on”, dok je druga grupa iste tekstove dobila sa preformulacijama „prvobitni ljudi”, „primitivno čovečanstvo” i „oni”. U tekstovima pripremljenim za treću grupu upotrebljavali su se termini „ljudi (*men*) i žene” i „oni”. Učenicima je takođe rečeno da svaku karakterističnu radnju koju opišu u procesu obrađivanja zemljišta, upotrebe oruđa, pravljenja grnčarije i tako dalje, označe jednim savremenim ličnim imenom. Posle je broj ženskih i muških karakterističnih radnji određivan na osnovu označenog savremenog imena (imena koja su mogla da se primene i na muškarce i na žene nisu uzimana u obzir).

U grupi učenika koji su dobili tekstove s terminima „čovek” (*man*), „ljudi” (*men*), „čovečanstvo” (*mankind*) i „on”, više mladića i devojaka crtalo je isključivo muškarce da bi ilustrovalo sve vrste delatnosti. Izuzetak su poslovi vezani za brigu o deci; ali, čak i u ovom poslednjem slučaju 49% mladića i 11% devojaka nacrtalo je samo muškarca. Grupa kojoj su podeljeni tekstovi s terminima „ljudi” i „čovečanstvo” takođe je crtala više muškarce nego žene. Treća grupa, u čijim su se tekstovima upotrebljavale reči „ljudi (*men*) i žene” imala je u svojim crtežima više radnji koje su karakteristične za ženu, mada je i kod njih, takođe, bilo uočljivo da su crtali više samih muškaraca nego samih žena.¹⁰

Geolog Harrison, skrenula je pažnju da dominacija muškarca u odgovorima učenika verovatno ne mora biti samo posledica jezika koji je upotrebljavan u pregledu koji su dobili, već i jezika koji se obično upotrebljava u diskusijama o evoluciji čovečanstva. „Prividnom utisku učenika da žene nisu koristile oruđa ni obrađivale zemlju, ne idu u prilog pronađeni fosili ni ono što smo o našim davnim precima zaključili po analogiji sa današnjim kulturama lova i sakupljanja plodova”, napisala je ona. „Izgleda verovatno da su žene, bar u istoj meri kao i muškarci, doprinele razvoju poljoprivrede, tkanja, grn-

¹⁰ Linda Harrison, „Cro-Magnon Woman-In Eclipse,” *The Science Teacher*, april 1975, str. 8—11.

čarstva, kao i usavršavanju oruđa koje je upotrebljavano u tim aktivnostima — razvoju onoga o čemu se normalno razmišlja kao o dokazima kulture”¹¹

Bez obzira na to šta nam je poznato o doprinosu žena prvobitnoj ljudskoj kulturi, jedna stvarna jezička barijera sprečava da to znanje postane sastavni deo naše sadašnje kulture. Istraživanja kakva su vršili Harrison, Nilsen ili Schneider i Hacker jasno ukazuju na činjenicu da je reč *čovjek* u smislu „muškarac” u tolikoj meri potisnula njeno drugo značenje — ljudsko biće — da je ovo poslednje postalo netačno i obmanjujuće, kako na idejnom planu, tako i na planu sporazumevanja.

U klopku koju krije značenje izraza „generični čovek” u koju su upali autori serije „Uspon čoveka”, upali su i svi mediji kad god je bilo reči o ljudskom rodu. Psihoanalitičar Erich Fromm napisao je u jednom časopisu da su čovekovi „vitalni interesi” da „živi, jede, priđe ženi, itd.”¹² Može nas razalostiti, ali ne i iznenaditi stav da je „čovjek jedini primat koji vrši silovanje”. I mada se to, u uobičajenom značenju, može primeniti samo na polovinu čovečanstva, ipak je semantički prihvatljivo. Ali, stav „čovjek, budući da je sisavac, doji svoje mlade”, shvatiće se kao šala.

Ponekad je dvosmislenost reči *čovjek* otpisana tvrdnjom da su uvedene dve različite reči koje su homonimi — na primer, *red* (*row*) i *veslanje* (*row*). Te dve reči, međutim, ne mogu biti homonimi ako jedna uključuje drugu, kao što je to slučaj sa rečju *čovjek* po prvoj definiciji iz poslednjeg izdanja Websterovog rečnika: „Ljudsko biće, posebno odrastao muškarac”. Budući da oni koji su dali ovu definiciju nisu objasnili ko je izostavljen iz ovog podvučenog „posebno”, ostaje nam da sami tražimo odgovor. Žene, deca, ili, možda, neodrasli muškarci? Veliki Merriam-Websterov treći Novi međunarodni rečnik još je precizniji: čovek je „član ljudskog roda, ljudsko biće . . . sada se obično upotrebljava u značenju muškarac, izuzev kad je reč o opštoj ili neodređenoj primeni . . .”

Značenje homonima, kao *red* (*row*), *luk* (*bow*) ili *bazen* (*pool*), obično se može odrediti iz konteksta, ali preklapajuće definicije reči *čovjek* često njeno značenje čine sve nejasnijim. Možemo li biti sigurni, bez konsultovanja kolegijuma direktora General Electric Company, šta bi trebalo da znači izraz „Ljudi pomažu čoveku”? S obzi-

¹¹ Isto, str. 11.

¹² Erich Fromm, „The Erich From Theory of Aggression”, New York Time Magazine, 27. februar 1972.

rom da ova firma zapošljava veliki broj žena, trebalo bi sa sigurnošću pretpostaviti da je onaj ko je to napisao imao na umu i radnike i radnice. Ipak, jedna reklama ove kompanije kao da vodi u drugom pravcu: „Sve dok živi, čovek će stvarati probleme. Ali, ljudi u General Electricu pokušavaće da ih reše.”¹³ Možda član *the* (ispred reči *men*) predstavlja ograničavajući faktor, ali teško je zamisliti da „ljudi iz General Electrica” čine i žene. Još jednom je svesna težnja da se čovek opiše kao ljudsko biće potčinjena mnogo postojanijoj predstavi čoveka kao muškarca.

Da nije njene dvosmislenosti, reč *čovjek* bi bila najkraća i najjednostavnija engleska reč koja razdvaja ljudsku vrstu od svih ostalih životinjskih rodova. Latinska naučna izreka *Homo sapiens* je duga, strana, a i reč *sapiens* se može dovesti u pitanje. Ali, reč *homo* — isto kao i hebrejska reč *adham* — sasvim jasno ima prednost zbog toga što podrazumeva oba pola. Njenu sveobuhvatnost pokazuju i latinske reči *mas* i *vir* koje obe označavaju samo muškarca i nedvosmisleno ga razlikuju od *femina* ili *mulier*, latinskih reči za ženu. Ipak, *homo* je ponekad pogrešno shvaćeno kao „muška osoba”, i nastaje prava semantička zbrka kada se pogrešno smatra da se ova reč nalazi u složenici *homoseksualac*, što ovaj termin onda zaista ograničava na muškarca. (Prefiks *homo*, na primer u rečima *homoseksualac*, *homonim* i *homogen* dolazi od grčke reči *homes*, što znači „isti”, i njena sličnost sa latinskim *homo* je slučajna). Da se vratimo na ljudsku vrstu: grčka reč je i *anthropos*, a od nje su nastale reči kao što su antropologija, filantropija ili mizantropija (opšta antipatija prema svima bez obzira na pol). Slično latinskom i hebrejskom, i grčki ima posebne reči za polove — *aner* za muškarca (osnova ove reči je *andr-*), *gyne* (ili *gyne*) za ženu. Tako je englesko *misandry* malo poznati partner za *misogyny*. Ali, kada se dva grčka korena nađu jedan pored drugog u reči *androgyny*, oni stvaraju reč koja počinje da se koristi za opisivanje retke i sretne ljudske celovitosti koja se protiva stavlja destruktivnom lingvističkom polarizovanju polova.

Mada se u engleskom dosta upotrebljavaju, reči koje su pozajmljene iz klasičnog grčkog i latinskog, a koje označavaju ljudsku vrstu, nisu iskorišćene da se razreši dvosmislenost reči *čovjek*. Engleski je nastao iz tevtonske grane indoevropskih jezika, isto kao i nemački, danski, norveški i švedski. U jeziku iz kojeg su se svi ovi

¹³ Oglas je objavljen u časopisu *Time* 4. oktobra 1971.

moderni govori razvili, reč čovek označavala je ljudsko biće bez obzira na pol ili doba starosti. Taj smisao zadržao se u modernim izvedenicama *Mensch* u nemačkom, *menneske* u danskom i norveškom i *människa* u švedskom — sve ove reči odnose se i na muškarca i na ženu, i na dečaka i na devojčicu.

U jeziku kojim mi danas govorimo ne postoji pandan ovim rečima. Međutim, kada je reč *čovek* prvi put upotrebljena u engleskom jeziku (u obliku *mann* ili, ponekad, *monn*), ona je, takođe, imala taj preovlađujući smisao. Oko hiljadite godine anglosaksonski naučnik Aelfric je pisao: „Njegova majka bila je hrišćanka i zvala se Elen. Bila je čovek pun vere i veoma pobožan”.¹⁴ U Oksfordskom rečniku citirano je još niz primera, uključujući i jedan opis muža i žene iz 1325. godine, gde se kaže da su oni „zaista bogati ljudi (*men*)”, i jednu rečenicu iz propovedi 1597. godine — „Gospod ima samo dvoje ljudi (*men*) u raju”.¹⁵

Jedno vreme u engleskom jeziku su takođe postojale odvojene i nedvosmislene reči koje su razlikovale osobe po polu: *wif* za ženu, *wer* i *carl* za muškarca. Reč *mann* — ljudsko biće — izgubila je drugo *n* u složenicama kao što su bile *waepman* i *carlman*, koje su označavale odraslog muškarca, i *wifman* koja se upotrebljavala za odraslu ženu. Od reči *wifman* konačno je postala reč za ženu, *woman* (pluralski oblik *women* zadržao je prvobitni vokalski izgovor prvog sloga), dok je *wif* suženo u značenje, tako da je ova reč počela označavati suprugu (*wife*). Ali, reči *wer* i *waepman*, *carl* i *carlman* jednostavno su prestale da se upotrebljavaju. Postale su nepotrebne čim je reč *čovek* (*man*) jednom bila upotrebljena da označi posebno muškarca. Ne možemo a da se ne zapitamo šta bi se desilo sa rečju koja je prvobitno označavala ljudsko biće da su žene umesto muškaraca u proteklih hiljadu godina dominirale društvom u kojem se engleski jezik razvijao. Da li bi reč *čovek* i dalje označavala ljudsko biće, ali posebno odraslu ženu?

Ovo pitanje iznosi na videlo osnovni apsurd upotrebe istih jezičkih simbola koji u jednom trenutku označavaju čitavu ljudsku vrstu, a nešto kasnije samo jednu njenu polovinu. Ovaj kontrast leksikograf Alma Graham opisala je sledećim rečima: „Ako žena padne sa broda u

¹⁴ Ovo su citirale Marjorie Anderson i Blance Williams u knjizi *Old English Handbook*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1935, str. 207.

¹⁵ Oba primera navedena su kao objašnjenja za reč *čovek* u Oxford English Dictionary. Zbog lakšeg čitanja, reči smo pisali u njihovom savremenom obliku.

more, više se: 'Čovek u moru!' Ako je ubije neki bezobzirni vozač, ovoga će optužiti za 'ubistvo čoveka'. Ako je povređen na poslu, nadoknada koju će primiti naziva se 'kompenzacijom za radnike'. Ali, ako dođe do vrata na kojima piše '*men only*', znaće da to upozorenje ne služi kao prepreka životinjama, biljkama ili mrtvim predmetima. Ono se odnosi na nju”.¹⁶

Allen Pace Nilsen primetila je da odrasli na decu prenose sopstvenu neusaglašenost kada je reč o tome kada se složenice, kao što su radnik (*workman*) ili prodavac (*salesman*), primenjuju na oba pola, a kada označavaju samo muškarce. Nekoliko primera ilustruje različite nivoe prihvatljivosti koje osećamo u tim rečima. Rečenice „Moja majka radi kao prodavac (*salesman*) knjiga” i „Suzana želi da bude voditelj (*chairman*) plesa” mnogi će prihvatiti. Ali, ne svi, što možemo zaključiti na osnovu činjenice da postoje reči prodavačica, voditeljica (*chairwoman*) i vođa (*chairperson*). „Carol Burnet je sinoć imala samostalnu (*one-man*) predstavu” i „Petsi je dobar konjanik (*horseman*), zar ne?”, takođe su prihvatljive rečenice, ali one skreću pažnju na protivurečnost između termina koji označavaju isključivo muški rod i ženskog pola. Rečenice „Gospođica Džons je naš poštar (*mailman*)” i „Stela Starbuck je novi prognostičar (*weatherman*)” na našoj televiziji” mogu se dovesti u pitanje možda zbog svoje novine u odnosu na žene, ali iskazi „Moj brat se oženio astronautom (*spacesman*) koji radi u NASA” i „Ovaj hroničar (*newsman*) se nalazi u sedmom mesecu trudnoće”, potpuno su neprihvatljivi.¹⁷

Ako odrasli ne mogu da se slože u kom slučaju složenica sa rečju *čovek* (*man*) može da označava ženu, onda takvi termini decu moraju dvostruko zbunjivati. Jer, njihovo shvatanje reči ograničeno je njihovim neposrednim iskustvom. Značenje koje nekoj reči pripíše dete može biti potpuno različito od onoga što odrastao čovek pretpostavlja da ta reč detetu znači. Kada je, na primer, od jednog deteta zatraženo da nacрта priču o isterivanju (*driving*) Adama i Eve iz raja, ono je naslikalo boga za volanom teretnog kamiona, i Adama i Evu koji sede pozadi okruženi beharima koje nose u svoj novi dom. Postoji, takođe, i priča jednog deteta koje se razočaralo kada je otkrilo da veterinar koji dolazi u kućne posete (*dog doctor*), nema nikakve veze sa psom, već je običan čovek.

¹⁶ Alma Graham, „How to Make Trouble: The Making of a Nonsexist Dictionary,” decembar 1973, str. 16.

¹⁷ Nilsen, *naved. delo*, str. 86—87.

Nije u potpunosti poznato kada deca počinju da se upoznaju s terminima koji imaju dvostruko značenje, kakav je, na primer, reč čovek, ili s uopštenom upotrebom zamenice *on*, koja znači „i on i ona”. Sigurno je samo da se iskustva dečaka i devojčica razlikuju, pojačavajući ego dečaka, a slabeći ego devojčica. Četvorogodišnja devojčica koja je sakrila očevu lulu i čeka da je on zamoli da je pronađe, svakako *ne* očekuje da čuje rečenicu: „Ako neko nađe moju lulu, daću *mu* veliki poljubac”. Ali, ona će pre ili posle ipak naučiti da u takvoj rečenici *njemu* znači i *njoj*.

Na sastanku Udruženja za moderne jezike ispričan je slučaj dve bliznakinje koje su se jednom plačući vratile iz škole zbog toga što je učitelj objašnjavao gramatička pravila koja nalažu da se u slučajevima kada je subjekt neodređen ili nepoznat upotrebljava zamenica *on*.¹⁸ Šta ih je prisililo da plaču? Bes? Poniženje? Osećaj nepravde? Malo je verovatno da bilo koja žena može da se priseti svojih osećanja u vreme kada je proizvodnost ovog gramatičkog pravila prvi put pogodila njenu svest; to se dogodilo veoma davno i samo je jedan od mnogih pokazatelja potčinjenog statusa.

Pišući o rezultatima do kojih je došla radeći sa decom, Nilsen je pronikla u različite puteve kojim dečaci i devojčice usvajaju generičnu upotrebu zamenice *on*: „Razumno je pretpostaviti da će usled egocentričnosti, za koju psiholozi kažu da predstavlja normalnu fazu razvoja svakog deteta, dečak, koji je naviknut da sluša reči *on*, *njega* i *njegovo*, prema tim zamenicama imati mnogo više afiniteta nego jedna devojčica koja je razvila emotivno reagovanje na zamenice *ona*, *njeno* i *nje*... Dečak koji je naviknut da sluša kako se o njemu i njegovom vlasništvu govori zamenicama za muški rod, izvrsno je pripremljen da prihvati standardne propise o upotrebi rodova u engleskom jeziku. Šireći svoj svet i uključujući u njega sve veće prostranstvo i sve veći broj poznanika, on jednostavno proširuje veličinu područja stvari na koje primenjuje zamenice za muški rod. Sasvim je prirodno da on shvati da je svako živo stvorenje, koje nije sasvim sigurno ženskog pola, muško... Jedini neuobičajen zahtev koji se pred njega postavlja je da na određenom stepenu razvoja nauči da u područje referenci uključuje i ženu.”¹⁹

¹⁸ Patricia C. Nichols, „The Uses of Gender in English,” revizija teksta koji je pročitana na sastanku Udruženja za savremene jezike, decembra 1971. pod nazivom „Gender in English: Syntactic and Semantic Functions”. Fotokopija, str. 11.

¹⁹ Nilsen, *naved. delo*, str. 16–17.

Za dečaka internalizovanje generičnog tumačenja zamenica za muški rod predstavlja deo jednog neprekidnog procesa. On postaje svestan da se simbol koji se odnosi na njega reflektuje kroz čitav živi svet. Jača veza između njegovog osećanja bivstvovanja i svih ostalih živih stvari. Kod devojčica takav kontinuiran proces ne postoji. „Kada počne da širi svoj svet, drukčije nego dečak, devojčica ne može jednostavno proširiti skup referenci za zamenice koje je već navikla da sluša. Umesto toga, ona mora da krene obrnutim pravcem...”²⁰

Da devojčicu ne pogodi ponovljeno nasilje nad stvarnošću, ona mora da gleda na uobičajeni simbol za sebe kao na nešto različito i odvojeno od simbola koji se koriste za živa stvorenja uopšte. Starija deca nauče da zamenicu *on* upotrebljavaju kao gramatičku konvenciju. Samo po sebi to omalovažava devojčice, ali je bar nešto sa čime one mogu da se intelektualno uhvate ukoštac. Mlađa deca nemaju načina da saznaju da miš, kornjača ili krokodil, koji im se predstavljaju kao *on*, ne moraju nužno biti mužjaci. „Evo, on dolazi”, govori glas sa TV dok velika gusenica maršira ekranom.²¹ Prognoza vremena počinje rečima: „Danas krtica neće videti svoju (*his*) senku”. Na jednoj vrsti ovsanog brašna naslikane su životinje i na svakom pakovanju nalazi se po jedna „obrazovna” poruka: „Beli repati jelen. *On* živi u Severnoj Americi i bio je glavni izvor hrane prvim američkim doseljenicima”. „Bafalo. Ova severnoamerička životinja lutala je u velikom broju na širokim prostranstvima. *On* je Indijancima služio za ishranu i za odevanje”. „Leopard. *On* je iz porodice mačaka i živi u Africi i Aziji. Vešt je lovac.”²² Jedino za bubamare, krave, kokoške i ostale ženke s mladuncima može se unapred reći da će dobiti zamenicu *ona*.

U udžbenicima za decu, pričama, televizijskim emisijama i stripovima lingvističku pretpostavku muškosti podržavaju i brojne muške osobine, bilo da je reč o ljudskim bićima ili o životinjama sa ljudskim karakteristikama. Od Kukle i Olija, do Čudovišta Kuki, sve poznate lutke i likovi iz mašte govore muškim glasom. I u Škotskoj, lovci na čudovište iz Loh Nesa u poslednje vreme pokušavaju da „njega” namame pomoću jednog speci-

²⁰ *Isto*, str. 18.

²¹ Gene Shalit, u emisiji NBC televizije „Today Show”, koja je emitovana 23. oktobra 1974.

²² Napisi su se nalazili na pakovanjima šećera koji je proizvodila The Quaker Oats Company iz Čikaga.

jalno napravljenog ženskog čudovišta.²³ Ukratko, muškarac je pravilo, i potpuno je prirodna pretpostavka za decu da su sva stvorenja muška, izuzev u slučaju kada se zna da su ženska.

Neki pisci i govornici koji su shvatili da je generična zamenica muškog roda osnovni razlog što se održava stanovište „muškarac je pravilo”, počeli su tu reč da izbegavaju. Dr Benjamin Spock, na primer, kaže: „Kao i svi ostali koji su pisali u domenu pedagogije, i ja sam, pominjući bebu ili dete, upotrebljavao zamenice ‚on’ i ‚njega’. Za to postoji gramatičko opravdanje, jer ove zamenice ispravno mogu da se primene i na devojčicu ili ženu... baš kao što reč ‚čovek’ u određenom kontekstu može da podrazumeva i ženu. Međutim, slažem se sada sa stavovima pokreta za oslobađanje žene da ovo opravdanje nije dovoljno. Jer, ostaje činjenica da ovakva upotreba zamenice muškog roda predstavlja jedan od mnogih primera diskriminacije žene. I mada svaki od tih primera za sebe može na izgled imati male posledice, oni, kada se saberu, pomažu da žena bude u ogromnoj meri oštećena — prilikom zapošljavanja, na sudu, na fakultetu i u svakodnevnom društvenom životu”.²⁴ Poznati dečji psihijatar dr Lee Salk u uvodu svoje nove knjige za roditelje kaže: „Onaj ko želi da iz svojih (*his or her*) postupaka eliminiše seksizam, odmah se suočava s muškom tradicijom u engleskom jeziku. Ja lično odbacujem upotrebu zamenice muškog roda da bi se označila ljudska bića. U skladu s tim, slobodno upotrebljavam muški i ženski rod”.²⁵

Ako su pedijatri i dečji psihijatri posebno osetljivi na štetnost isključivosti pri upotrebi jezika, neki lingvisti su osetljivi na ono što im liči na presedan do kojeg bi došlo ako bi konvencionalna generična upotreba reči bila zamenjena na način kako je to uradio dr Salk rekavši: „njeni iil njegovi postupci”. James D. McCawley, profesor lingvistike na čikaškom univerzitetu, smatra da je izraz „on ili ona” u stvari mnogo više seksistički nego ako se kaže samo *on* — reč koja, kako *on* kaže, „gubi svoju oznaku pola pod uslovom da se konsekventno upo-

²³ „Plastic Monster Being Readied to Lure Nessie”, članak odštampan u Manchester *Guardian*, koji je 7. juna 1975. preneo Middletown (Conn.) *Press*.

²⁴ Benjamin Spock, M. D., *Redbook*, novembar, 1973 — citirano u časopisu *Today's Education*, septembar—oktobar 1974, str. 110.

²⁵ Lee Salk, *Preparing for Parenthood*, Njujork, David McKay Company, 1974.

trebljava”.²⁶ Drugim rečima, nikada, nikada i nikada nemojte kvalifikovati generičnu zamenicu, i uvek će se smatrati da podrazumevate oba pola. „Zbog čega njega ili nju ne bismo pretplatili na časopis XYZ?” — piše na reklamama za jedan časopis. Seksistički način da se postavi pitanje. Možemo zamisliti kako profesor McCawley savetuje reklamiranje agenciji: „Reči *on* ili *ona* doprinose borbi protiv polova isto koliko bi rečenica ‚Otvoreno crncima’ doprinela borbi protiv rasizma — to znači da su žene neka posebna kategorija bića koja su izostavljena iz opšte slike, ako se ne bi dodala neka posebna reč koja bi ih eksplicitno uključila”.²⁷

McCawleyova analogija bila bi valjana ako bi parolu „Otvoreno crncima” lansirala organizacija s imenom „Beli ljudi”. Ali, niko nikada nije upotrebljavao reč *belac* i pod njom podrazumevao i belce i crnce, a upravo na taj način se ponekad upotrebljava zamenica *on*, koja označava i njega i nju. Alma Graham je pojasnila ovaj problem tako što ga je postavila kao matematičku propoziciju: „Ako imamo jedan skup čija je jedna polovina članova A, a druga polovina B, i ako taj skup nazovemo C, tada A i B mogu biti ravnopravni članovi skupa C. Ali, ako skup nazovemo A, onda ni na koji način B u tom skupu ne može biti jednako A u njemu. A će uvek biti pravilo, a B će uvek biti izuzetak — podgrupa, podvrsta, autsajder”.²⁸

Govoriti „on ili ona” zaista je nepodesno; a isto tako, prihvatiti razumnju tvrdnju da „on ili ona” treba da se smenjuje sa „ona ili on” još je nepodesnije. Postoje takođe i brojna mišljenja nastala na ovom stepenu razmišljanja o problemu upotrebe zamenica — pa je čitav spor sasvim trivijalan. Primitivši da su takva mišljenja neuporedivo češća kod muškaraca nego kod žena, sindikalni vođ Gena Corea iznela je moguće rešenje. U redu, predložila je ona, „ako žene misle da je to važno, a muškarci da nije... upotrebljavamo zamenicu koja zadovoljava žene. Muškarcima nije važno koja je to zamenica sve dok ona za njih nije nepodesna. Stoga, od sada upotrebljavajmo zamenicu „ona” tako da se ona odnosi standardno na ljudsko biće. Zamenica „ona” podrazumeva zamenicu „on”, tako bi bilo pošteno. Uostalom, „on” smo upotrebljavali prethodnih nekoliko hiljada go-

²⁶ James D. McCawley, Pismo izdavaču, *New York Times Magazine*, 10. novembar 1974.

²⁷ Isto.

²⁸ Alma Graham, Pismo izdavaču, *The Columbia Forum*, 1974.

dina, a u narednih par hiljada upotrebljavaćemo „ona”. Samo ćemo izvršiti smenu”.²⁹

Muškarci koji rade poslove na područjima na kojima su tradicionalno žene dominirale — na primer, bolničar, sekretar ili učitelj u osnovnoj školi — tačno znaju kako bi predlog koji je dala Corea njih pogodilo: probali bi to, ali im se ne bi dopadalo. Do pre nekoliko godina većina izdavača, pisaca i svih onih koji bi govorili o osnovnom i srednjem obrazovanju koristili su zamenicu „ona” kada bi pominjali učitelje. Kako se povećavao broj muškaraca koji rade na takvim poslovima, povećavala se i njihova nelagodnost zbog generične upotrebe zamenice ženskog roda. Sredinom šezdesetih godina, prema časopisu koji izdaje Zajednica za obrazovanje, neki mladi muškarci koji su se posvetili učiteljskom pozivu tvrdili su da je upotreba zamenice „ona” za učitelja odgovorna za njihov loš javni ugled, a, shodno tome, delimično i za njihovu malu platu. Jedan muškarac, govoreći u skupštini Zajednice za obrazovanje, rekao je: „Netačna i neodgovarajuća upotreba engleskog jezika vuče tragove iz predstave o učiteljima u XIX veku. Te predstave u oštrom su sukobu sa predstavom koju o učiteljima želimo da istaknemo danas. Gramatika koja priziva jednu amahronu predstavu o učiteljicama iz XIX veka ne služi interesima ni žena ni muškaraca u ovoj profesiji.”³⁰

Ovde je argument „muškarac je pravilo” u najkraćoj formi. Mada je običaj da se i za učitelje i za učiteljice kaže „ona” nastao odatle što su se učiteljskim pozivom bavile uglavnom žene, to je postalo „gramatički netačno i neodgovarajuće” čim su muškarci zašli u tu oblast u tolikoj meri da njihova zastupljenost više nije samo simbolična. Pošto zamenica *ona* isključuje muškarce, to je u sukobu sa „vitalnom slikom” koju učitelji pokušavaju danas da istaknu. Učiteljice su još uvek brojnije od učitelja, ali se pomenutom muškarcu za govornicom nije učinilo ni nekorektnim ni neodgovarajućim da ih jezički isključi. U stvari, kako je on to dokazivao, tako treba uraditi zbog toga što predstava po kojoj su svi oni koji se bave učiteljskim pozivom nazvani „ona” asocira na učiteljice. Izgleda da, ukoliko želi da bude životna, predstava o učitelju mora biti muška.

Nijedna „učiteljica” nije bila odgovorna za to što su reči *on* i „čovjek” postale supsumirajuće, mada su učiteljice — na sopstvenu štetu — poslušno poučavale upo-

²⁹ Gena Corea, „Frankly Feminist”, izdato 28. juna 1974, prenoio časopis *Media Report to Women*, t. 3, br. 1, 1. januar 1975.

³⁰ *Today's Education*, septembar—oktobar, 1974, str. 110.

trebu ovih reči koju su propisali upravnici škola. Theodore M. Bernstein i Peter Farb, savremeni ocenjivači ispravnosti upotrebe reči, takođe se pozivaju na termin „učiteljica” kada nekoga žele da okrive za nešto za što oni smatraju da je prekonzervativno. Bernstein svog žrtvenog jarca naziva „Gospođa Korovka”, a Farb svog „Gospođa Fiditch”. Ali, kada je reč o generičnim zamenicama u jednini, obojica brane pravilo da je jedina mogućnost govoriti *on*.³¹ Ethel Strainchamps, izbegavajući ulogu sudije, govorila je da je to „najnovije ‚pravilo’ gospodina Fuddyduda” i navodila primere obrnute upotrebe koji su dati u Oksfordskom rečniku, a koji dokažu da je ona u pravu.³²

Međutim, „ispravnost” generičke upotrebe reči *čovjek* i *on* toliko je ukorenjena da mnogi ljudi, posebno oni koji se profesionalno bave engleskim jezikom, teško mogu uočiti isključivost tih reči i njihovo neodgovaranje stvarnosti. U stvari, želja da se muška terminologija shvati tako da ona podrazumeva oba pola toliko je jaka da sama sebe potvrđuje uprkos literarnim i istorijskim činjenicama koje govore suprotno. Mi, naravno, kažemo da savet koji je dao Alexander Pope: „Znaj, dakle... osnovna težnja čovečanstva je čovek” podrazumeva i ženu. Ali, kome su ti redovi bili namenjeni umnogome je postalo jasno na osnovu autorove kasnije primedbe u istom radu: „tvoj pas, tvoja boca, tvoja supruga.”

Pope je imao običaj da piše filozofske poeme u obliku pisama određenim pojedincima. I *Esej o čoveku*, koji je objavljen 1733. godine, pisan je njegovom prijatelju Henryju St. Johnu, lordu od Bolingbrokea. Danas većina ljudi, verovatno, zaključuje da je posebno učinjeno opštim, da je određeni čovek, Henry St. John, u pesnikovim mislima predstavljao „čoveka” u generičnom smislu. Pope je zaista mogao to da misli, ali na taj način se ne rešava lingvistički problem. Da je on, neverovatnim slučajem, *Esej o čoveku* umesto muškarcu namenio ženi, da li bi i tada davao iste kategoričke reference o njenom psu, njenoj flaši i njenom mužu? Pitanje nije površno kao što izgleda, jer je taj problem suštinski za razume-

³¹ Theodore M. Bernstein, *The Careful Writer: A Modern Guide to English Usage*, Njujork, Atheneum, 1965, i *Watch Your Language*, Great Neck, N. Y., Channel Press, 1958; Peter Farb, *Word Play: What Happens When People Talk*, Njujork, Alfred A. Knopf, 1974.

³² Ethel Strainchamps, prikaz knjige Petera Farba *Word Play*... u časopisu *The Village Voice, Voice Literary Supplement*, 21. mart 1974. Primeri koje je citirala nalaze se u Oxford English Dictionary kao objašnjenja za reči *oni*, *njihovo*, *njih* i *njih samih* (*they*, *their*, *them* i *themselves*).

vartje kategorija i onoga što one uključuju ili isključuju. Žene — a u ovom slučaju supruge — shvaćene su kao kategorija koja je uključena u generičnog čoveka. Kada se žene odvoje od čoveka (muškarca) i priključe ostalim ne-ljudskim stvarima kao što su psi i flaše, efekat na generičnog čoveka jedva je primetan: predmet „osnovne težnje” ostaje nedirnut. Ali, ako bi muškarci — i muževi — počeli da se smatraju jednom odvojenom kategorijom i bili izdvojeni iz celine, šta bi se dogodilo sa generičnim čovekom. Da li bi „mu” bilo dopušteno da se u potpunosti sastoji od žena, kao što mu je u potpunosti dopušteno da se odnosi isključivo na muškarce?

U proleće 1776. godine, kada su se John Adams i njegove kolege spremali da u Kongresu raspuste političke grupe koje su vezivale trinaest kolonija za Veliku Britaniju, Abigail Adams pisala je svom mužu: „U ovom zakoniku koji ćeš, mislim, morati da napraviš, želela bih da se setiš žena i da prema njima budeš velikodušniji i darežljiviji nego što su bili tvoji preci. Nemoj njihovim muževima stavljati u ruke ovako neograničenu vlast. Zapamti da bi svi muškarci postali tirani kada bi im to bilo omogućeno. Ako se ženama ne bude posvetila određena briga i pažnja, mi smo odlučile da podstičemo pobunu i nećemo pristati da budemo vezane nijednim zakonom po kojem nemamo pravo glasa ili predstavništva”. Jasno je da je Abigail Adams isključila žene kada je rekla „svi muškarci bili bi tirani”. Jer, nešto dalje ona kaže: „Činjenica da je vaš pol po prirodi tiranski toliko je čvrsto ustanovljena, da o tome ne treba ni raspravljati. Ali, oni među vama koji žele da budu sretni dobrovoljno odustaju od grube titule gospodara u ime nežnijeg i dražeg zvanja prijatelja”.

Na to pismo John Adams je odgovorio: „Što se tiče tvog neobičnog novog zakona, mogu samo da se smejem. Rečeno nam je da je naša borba posvuda olabavila konce vlasti; da su nam šegrti i učenici neposlušni; da su škole i koledži postali buntovni; da Indijanci ne poštuju čuvare, a Crnci se sve drskije ponašaju prema svojim gospodarima. Ali, tvoje pismo predstavlja prvi nagoveštaj da još jedno pleme, mnogo brojnije i moćnije od svih ostalih, postaje nezadovoljno”.³³

Kada je u Filadelfiji nekoliko meseci kasnije objavljena Deklaracija o nezavisnosti, očigledne istine da su „svi ljudi stvoreni jednaki” i da „vlast zavedena među ljudima svoju pravednu moć izvodi iz saglasnosti onih

³³ Pisma Abigail Adams 31. marta 1776. i Johna Adama 14. aprila 1766, citirala je Miriam Schneir u *Feminism: The Essential Historical Writings*, Njujork, Vintage Books, 1972, str. 3–4.

kojima se vlada”, ženama nisu donele ništa više nego robovima ili starosedeočima ove zemlje koji su u tom dokumentu nazvani „nemilosrdnim indijanskim divljacima.”

Lekcije iz američke istorije pružaju nam još mnogo primera izvitoperavanja ili zanemarivanja uloge žene, uz pomoć terminologije za koju je pretpostavljeno da je generična. Na primer, deca u školi uče da su prvi kolonisti stekli valjana iskustva u oblasti samouprave. Uče da su Indijanci, mada na početku miroljubivi, veoma brzo počeli da pljačkaju doseljenike duž granice. Rečeno im je da su pioniri koji su osvojili Zapad veoma često sa sobom vodili žene, decu i čitava domaćinstva. Deca mogu da se pitaju da li su žene bile uključene u proces samouprave, da li su bile među pljačkašima doseljeničkih naselja, ili, pak, mogu prihvatiti implikaciju da same žene nisu bile ni kolonisti, ni Indijanci, ni pioniri osvajači, već da su uvek bile deo prtljaga.

Enciklopedija Britanika za mlade objašnjava nam da je „čovek najsavršeniji oblik života na zemlji”. „Njegova superiorna inteligencija, kombinovana s određenim fizičkim karakteristikama, omogućuje mu da uradi stvari koje su za druge životinje nemoguće.”³⁴ Verovatna reakcija muškog deteta na ovakvu informaciju bila bi „Aha!”, dok bi reakcija devojčice bila: „Ko? Da li oni misle i na mene, takođe?” Čak i ako devojčica shvati da i ona predstavlja deo čoveka, još uvek mora preskočiti prepreku koju joj postavljaju svi ostali termini za koje ona već iz iskustva zna da se odnose samo na muškarce. Da li ona zaista veruje, kada joj kažemo da smo svi mi braća, da bratstvo podrazumeva i sestre, i da je vera naših očeva takođe i vera naših majki? Na koji način ona usvaja takve ideje? Poznati učenjak Jacques Barzun rekao je da „moramo shvatiti da bratstvo ljudi ne isključuje naše voljene sestre”.³⁵ Ali, kako mi to ostvarujemo? Voljom? Tako što ćemo to napisati na tabli sto pedeset puta? Postupci su otvoreni na brojnim sudnicama gde se danas preispituje i samo razumevanje tog problema.

Suptilna snaga jezičkog isključivanja ne zaustavlja se u učionicama i nije ograničena na reči kao što su čovek, ljudi, braća, sinovi, očevi ili preci (*forefathers*). Ona se stalno proširuje na reči koje označavaju bilo koga

³⁴ Tom 10, str. 48B, izdanje 1971. The Britannica Junior Encyclopedia for Boys and Girls sastavljena je prema savetima Univerziteta u Čikagu, a izdala je Encyclopedia Britannica, Inc.

³⁵ Jacques Barzun, „A Few Words on a Few Words”, *The Columbia Forum*, leto 1974, str. 19.

ko nije po definiciji ženskog roda. Razmišljajući, na primer, o prirodi politike, televizijski komentator je rekao: „Ljudi ne žele da prepuste vlast. Pre će dati bilo šta drugo — novac, kuću, suprugu, decu — nego vlast.”³⁶ Jedan sociolog, govoreći o visokim položajima, izveštava da „Amerikanci koji se nalaze na nekom visokom položaju imaju više godina školovanja, više dece na koleđima, manje razvoda, niži mortalitet, očuvanije zube i manje šansi da im supruga bude debela.”³⁷ U Francuskoj su bili uhapšeni članovi ženskog pokreta zbog toga što su istakli parolu: „Od dvojice Francuza jedan je žena”. Neki uvređeni francuski muškarci smatrali su da to znači da je svaki drugi Francuz homoseksualac.³⁸

Ako se ovakvi primeri shvate kao preuveličavanje, moramo imati na umu da se proces socijalizacije, koji mi, prilagođavajući se potrebama društva, sledimo korak po korak, sastoji od mnogo „malih” iskustava koja često prođu neopažena. Ako prihvatimo da je muškarac pravilo, sasvim je normalno da se misli da su žene sporedna i potlačena klasa, a to nas ne deli mnogo od shvatanja da su one manjina ili neka grupa s posebnim interesima. Pre nekoliko godina jedan stručnjak za ustavno pravo je pisao u časopisu *Fortune*: „Različiti se zahtevi probijaju kroz zakonodavni sistem — želja da se zakonski definiše status abortusa, smrtna kazna, pravo žena, vijetnamski rat — a Vrhovni sud će sa njima možda morati da se suoči.”³⁹ Ukoliko bi Vrhovni sud ikada dobio zahtev da pravo odredi „ljudska prava”, bio bi to znak da su prava žena i muškaraca konačno postala paralelni i ravnopravni činioći ljudskih prava.

Neki stručnjaci, uključujući i profesora Barzuna, insistiraju na tome da reč *čovjek* još uvek predstavlja univerzalan termin koji veoma precizno označava „osobu”, ali postoji čitav niz činjenica koje govore protiv takvog stava. Još 1752. godine, kada je David Hume u svojim *Političkim ogledima* govorio o „svim ljudima, muškarcima i ženama”, reč *čovjek* je morala da bude okvalifikovana da ne bi bila pogrešno shvaćena. Psihoterapeut, dr Richard P. Goldwater zašao je u srž pro-

³⁶ Pokojni Frank McGee, u emisiji NBC televizije „Today Show” emitovanoj 16. juna 1972.

³⁷ Theodore Caplow, *Elementary Sociology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1971, str. 310; tekst su citirali Schneider i Hacker u „Sex Role Imagery...”

³⁸ Justine DeLacy, „Now French Women Got That Way — And How to Handle Them”, *New York Times*, 13. januar 1974, rubrika „Putovanje i odmor”.

³⁹ Robert H. Bork, „We Suddenly Feel That Law Is Vulnerable”, *Fortune* magazine, decembar 1971.

blema kada je postavio pitanje: „Ako doslovno shvatimo tvrdnju da reč *čovjek* po najdubljem poreklu svog značenja podrazumeva oba pola, kako je onda ova reč mogla početi da označava samo *muškarca*? Da li smo mi muškarci svojevolljno prisvojili *čovjeka* na račun samopoštovanja naših sestara? Da li je ono što mi sada nazivamo „seksizam” promenilo tok jezika uz našu pomoć?”⁴⁰

Oni koji su odrasli sa jezikom koji im istovremeno govori i da jesu ljudi i da nisu ljudi, suočeni su sa dvosmislenošću ne u odnosu na pol, već na njihov status kao ljudskih bića. Jer, izgleda da pitanje „Ko je *čovjek*”? postaje političko pitanje, a dvosmislenost reči *čovjek* predstavlja veoma upotrebljivo oružje u rukama onih koji se zalažu za održavanje statusa quo.

(Casey Miller i Kate Swift, „Who Is Man?”, *Words and Women*, Anchors Press, New York, 1976, str. 17—35)

Prevela D. Lj.

⁴⁰ Richard P. Goldwater, M. D., Pismo izdavaču, *The Columbia Forum*, 1974, str. 46.

Natalija Baranskaja

SEDMICA KAO I SVAKA DRUGA

Penjem se stepeništem u jednom dahu i na odmoru na drugom spratu sudaram se s Jakovom Petrovičem. Poziva me da uđem k njemu, pita kako je na poslu. Ni najmanjeg nagoveštaja o mome zakašnjenju (petnaest minuta). Prošlog ponedjeljka bilo je dvanaest, i tog dana je bilo rasprave zbog toga, ali se zatim popodne interesovao za engleske i američke časopise i kataloge koje sam prelistavala. Sveska u kojoj izjutra pravimo beleške u laboratoriji bila je pred njim, na njegovom stolu. S vremena na vreme ju je pogledao, ali ništa nije rekao.

Danas me podseća da pokuša sa sintetičkom smolom moraju biti završeni u toku januara. Odgovaram da nisam na to zaboravila.

— Isporučićemo porudžbinu u prvom tromesečju — veli.

Znam. Nije mi, razume se, dozvolio ni to da zaboravim. Tamne očice Jakova Petroviča nemirno poigravaju na ružičastom mesu lica. Traži moj pogled i kaže, upiljivši se u mene:

— Nećete zakasnuti s pokusima, Olga Nikolajevna?

Žestoko crvenim i zbunjena ne govorim ništa. Svakako, mogla bih reći: „Ma ne, šta vi to govorite, svakako da neću”. Možda bi bilo dobro da to i kažem. Umesto toga, ne odgovaram. Da li ću stvarno moći da budem od reči?

Jakov Petrovič nastavlja ravnim glasom, ne menjajući ton:

— S obzirom na vašu zainteresovanost za ovaj posao... i... hm... hm... vaše sposobnosti, premestili smo vas na jedno upražnjeno mesto naučnog saradnika druge klase, uvrstili smo vas u grupu koja je angažovana na poslu od velikog interesa. Ne krijemo da smo malo zabrinuti... hm... hm... začuđeni da se vi, kako da kažem, ne zalažete više na poslu...

Ništa ne govorim. Volim svoj posao. Neobično mi se dopada da budem nezavisna. Radim uporno. Nema utisak da se ne zalažem. Ali, često kasnim, naročito ponedeljkom. Šta mogu da odgovorim? Nadam se da je reč o običnom prekoru zbog mojih stalnih zakašnjenja i da će se time sve završiti. Mrmljam nešto o smrznutim ulicama i snegu koji je zakrčio naš sasvim novi kvart, o autobusu koji stiže na moju stanicu prepun, o neverovatnoj gužvi na metrou kod stanice „Sokol”... i prijećam se s izvesnom otužnom morom da sam mu sve to već govorila i u drugim prilikama.

— Morate nastojati da budete disciplinovaniji — zaključuje Jakov Petrovič. — Izvinite zbog ove moralne lekcije, ali sada, na početku karijere... S pravom se nadamo da ćete ceniti poverenje koje smo ukazali jednom stručnjaku početniku kao što ste vi...

Razvlači usne u nešto što bi trebalo da bude osmejak. Muka mi je od tog izveštačenog osmejka. Muklim glasom, koji jedva poznajem, molim ga da izvini, obećavam da ću biti disciplinovanija i jurim napolje, u hodnik. Jurim, ali na pragu laboratorije prisećam se iznenada da se još nisam ni očešljala. Nalevo krug, i dugim uskim hodnicima stare zgrade (nekadašnjeg hotela) jurim do toaleta. Češljam se pred ogledalom i žestim se. Mrzim svoje nakostrešene kovrče, te oči još podbule od sna, to dečaćko lice: velika usta, velik nos, kao u Pinokia. Što se nisam rodila kao muškarac s ovakvim licem?

Kako-tako očešljana, doterujem pulover i izlazim na hodnik: moram se smiriti. Ali, razgovor sa šefom odvija se u mom pamćenju kao magnetofonska vrpca. Odsečne rečenice, intonacije, reči, sve mi se čini nabijeno značenjem, preteće. Zašto je stalno govorio „mi”: „Mi smo vam ukazali poverenje”, „Mi smo zabrinuti”. Očigledno je da je govorio o meni, ali s kim? S direktorom? Šta li mu je tačno rekao: „Zabrinuti smo”, ili „začuđeni”? „Začuđeni” je još gore. I taj nagoveštaj o upražnjenom mestu... Želela ga je Lidija Čistjakova. Starija je od mene, a ipak su mene odabrali, zbog moje stručnosti. Prihvativši me u svoju grupu, poverivši mi pre šest meseci

pokuse s novim materijalom, Jakov Petrovič se svakako izlagao riziku. Svesna sam toga. S Lidijom bi bio miran da će rokovi biti poštovani... A šta ako je nameravao da joj preda moj posao? Bilo bi to strašno, završila sam gotovo sve pokuse.

Da ja ipak ne naduvavam stvari? Možda je naprosto reč o mom neprekidnom stanju more, o većitoj žurbi, strahu da neću stići na vreme, da ću zakasniti... Ali ne, baš je hteo da mi prebaci. Moja zakašnjenja ga dovode do besnila. I u pravu je. Uostalom, sve u svemu, podseća me na moju dužnost. Svi poznajemo našeg šefa: pravi je radni manijak. Naposletku dosta o tome.

Pokušavam da mislim na nešto drugo: smesta ću redigovati rezultate pokusa termostabilnosti i termičke otpornosti, koje smo završili u petak. Ne zabrinjavaju me eksperimenti laboratorije za hemijsku fiziku, pri kraju su. Reklo bi se pre da su naša slaba strana eksperimenti iz mehaničke fizike. Mehanička laboratorija nije opremljena, oskudeva u rukama. Što se ruku tiče, može još nekako, imamo dva para, pa masu stvari možemo sami učiniti. Ali, za izvesne aparate treba stajati u redu. Primorani smo, kao što to eufemistički kaže Jakov Petrovič, da budemo „pažljivi posmatrači”, ili, da to kažem sirovije, „da se guramo”. Ja se guram za smolu, u drugoj grupi za nešto drugo, tako da se naposletku svi takmičimo da osvojimo ličnost odgovornu u laboratoriji koja dole u prizemlju planira pokuse i nadgleda čitav taj pokret. Ponekad je zovemo „draga Valentina”, ili „Valentina Vasiljevna” i očajnički pokušavamo da se provučemo kroz neku „rupu” čim se ona stvori.

Da, baš moram da navratim do Valentine. Silazim, guram pokretna vrata, buka me opseća kao zgusnuti talas, ali odolevam i prolazim kroz staklenu pregradu. Valentinina „kancelarija”. Tu je uvek mnoštvo ljudi, ali u ovom trenutku, gle čuda, ona je sama. Molim je da „sredi stvar” za ovu sedmicu. Valentina odrečno odmahuje glavom, ali ja nastavljam sa svojim naporima da je smekšam.

— Možda krajem sedmice. Uostalom, navratite, pa ćemo videti...

Penjem se u svoju kancelariju, laboratoriju za polimerizaciju. U našoj „mirmoj” sobi, u kojoj sređujemo rezultate i pravimo proračune, nalazi se devet osoba, ali samo sedam stolova. No, uvek je neko na pokusima, ili u biblioteci, ili napolju zbog posla. Danas imam pravo na sto samo za sebe. Slobodan je već četrdesetak minuta.

Ulazim. Dočekuje me šest pari očiju. Pozdravljam pokretom i kažem:

— Navratila sam u laboratoriju za mehaniku.

Modre oči plavokose Ljusje su uznemirene („Da li ti se nešto desilo?”); vatrene, ogromne oči crnokose Ljusje pune su prekora i simpatije („A, tako, opet počiješ?”); pogled Marije Matvejevne opominje me iza naočara („Samo nemojte sad početi da brbljate, molim vas!”); pogled Ale Sergejevne, upola skriven kopcima prekrivenim plavičastom senkom rasejan je („Ko je? Šta se dešava?”); okrugle, uvek pomalo smetene, Čurine oči postaju još veće; strela oštih zenica Zinaide Gustavovne smesta me demaskira („Znamo mi tu tvoju laboratoriju za mehaniku: zakasnila si, izvukla si grdnju. Dovoljno je pogledati tvoje crvene obraze i uznemirene oči”).

Našu grupu sačinjavamo dve Ljusje i ja.

Šef naše ekipe je Jakov Petrovič, ali Ljusja Markorjan se više od njega stara o grupi. Kad sam stigla na polimerizaciju, nova smola je bila još u fazi projekta. Samo je Ljusja radila, kao alhemičar, s analitičkom vagonom, retortama, termostatom. Radila je na smesi. Svi smo bili ubeđeni da je njena ideja o novoj smoli. Doznalo se, međutim, da je to ideja Jakova Petroviča. Jednom sam je i upitala.

— Ljusja Vartanovna, zašto se govori da ste vi izumeli novu smolu?

Pogledala me: „To se govori? Gle... Pa, neka samo govore...”

I ništa više. Jednom mi je obećala da će mi ispričati svu tu „glupu priču”, ali pošto više o tome ništa ne govori, ja je i ne pitam.

Ja sam pak odgovorna za pokuse. Obavljam ih sama, ili s nekim saradnicima laboratorije u kojima se vrše eksperimenti. Dajem rezultatima odgovarajući oblik i izvlačim zaključke.

Plavokosa Ljusja (Ljudmila Ličkova) bavi se presovanjem i kalupljenjem uzoraka za pokuse (prema veoma strogim standardima) i, uopšte uzev, pomaže nam u mnoštvu drugih poslova.

Tu je i Zinaida Gustavovna, jedan deo radnog vremena. Ona se bavi planiranjem i „administracijom” za sve grupe, a povrhu toga i kontaktima s kupcima. Posao nam ne nedostaje.

Evo me za mojim stolom. Otvaram fioku da uzmem fasciklu za pokuse. I u tom trenu na pisaćem stolu primjećujem neki formular. U vrhu, debelim slovima stoji:

„Anketa o ženama”, a u uglu, olovkom: „Za O. N. Voronkovu”. Zanimljivo! Okrećem se. Plavokosa Ljusja mi pokazuje istovetan list. Upitnik je dugačak. Čitam... U trećem pasusu: „Sastav vaše porodice: muž, deca mlađa od sedam godina, deca od sedam do sedamnaest godina, drugi članovi porodice u istom domaćinstvu...” Muž jedan, deca dvoje, dede i bake, avaj, nemamo; ostali članovi porodice žive za svoj račun. Naredno pitanje: „Kako su zbrinuta vaša deca: jaslice, dečji vrtić, dnevni boravak posle škole?” Prirodno, moji mališani idu u jaslice i dečji vrtić.

Autori ankete žele da znaju u kakvim prilikama živim: „Zasebni stan, površina u kvadratnim metrima... broj prostorija, elementi komfora”. Živim u dobrim uslovima: nov stan od 34 kvadratna metra, tri prostorije.

Ej, pa oni žele da znaju apsolutno sve o meni! Interesuju se kako provodim vreme iz sata u sat „u toku jedinice posmatranog vremena”. Shvatila sam: „jedinica” je sedmica. Koliko vremena posvećujem: „1) domaćim poslovima; 2) deci; 3) rasonodi”. Rasonode su — svrstane kako sledi: „Radio i televizijske emisije, bioskop, pozorište, druge priredbe, čitanje, sport, turizam, itd.”

Rasonode, rasonode... Smešna reč, „rasonoda”... „Žene, borite se za kulturnu rasonodu!” Fantastično... Ra-zo-no-de! Lično, fanatični sam pristalica sporta: bavim se trčanjem. Izlazim jureći, vraćam se u trku. Mrežica za kupovinu u svakoj ruci, idem tamo, izlazim onamo: iz trolejbusa u autobus, iz jednog metroa u drugi. U našem kvartu nema trgovine, stanujemo tamo više od godinu dana, a trgovina još nema.

Te komentare dajem *in pectore*. Ali, kod narednog pitanja napušta me naglo svaki ćef da ironišem: „Odsustva zbog bolesti: dotične, zbog dece (broj dana u prošloj godini; moli se da se pridržava kontrolnih lista)” To je kao da povređuješ živu ranu! Posle mog jutrošnjeg razgovora sa šefom... To da imam dvoje dece direkciji je, razume se, poznato, ali niko još nije poveo računa o danima kada zbog njih ostajem kod kuće. Kad pročitaju ukupan zbir, biće prestravljeni. A i ja se plašim, ni ja još nisam izbrojala. Znam da je mnogo dana, ali koliko ih je tačno?

Sada je decembar: oktobra su oboje imali grip — prvo Gulja, a potom je došao red na Kotju. Tako je to išlo dve sedmice, ako se ne varam. U novembru prehlada, nastupanjem lošeg vremena ispoljile su se posledice gripa; sve u svemu — osam dana. U septembru, male boginje, doneo ih Kotja. S karantinom, gotovo tri sedmice...

Više se i ne sećam! I uvek je tako: taman jedno ozdravi, drugo se razboli.

Sta li se sve još može desiti? Razmišljam, zabrinuta za decu, zabrinuta za svoj posao. Ospice, zaušci, morbile... i, najviše, grip i prehlade. Zbog loše vezane kapiće, zbog krize plaća tokom šetnje, zbog ovlaženih gaćica, zbog promaje... Lekari pišu na potvrdi: „Akutna upala disajnih puteva”. Lekari uvek žure. Žurim i ja i izvodim napolje decu koja još kašlju. Sto se prehlade tiče, traje do leta.

Ko li je samo izmislio tu anketu? Čemu treba da posluži? Odakle dolazi? Okrećem je i prevrćem u rukama, ali ne nalazim nikakvu oznaku njenog porekla. Gledam crnokosu Ljusju i dajem joj znak: „Izlazimo”. Ali, smesta se diže i plavokosa Ljusja i sve tri se nalazimo napolju. Šteta. Toliko sam htela da pričam Ljusji Markorjan o mom jutrošnjem razgovoru, o radu, o anketi, uopšte o svemu! Plavokosa Ljusja je dobra devojkica, ali mi se ne govori pred njom, suviše je pričljiva, ništa ne ume da zadrži za sebe.

Markorjanova smesta pali cigaretu i izazivački pita, pošto nas je obdarila oblakom dima:

— I onda?

„I onda”, znači — kako ti izgleda ta anketa? Odlično sam shvatila. Plavokosa Ljusja, međutim, ozlojeđeno uskače:

— Šta znači to „onda”? Ništa ona o tome ne zna, zakašnila...

— Opet je zakašnila! — Crnokosa Ljusja je puna ironičnog sažaljenja, stavlja mi na rame ruku mršavu kao ptičji čaporak:

— Ti, Pinokio, baš ne uspevaš da stigneš na vreme?

— Došli su... kako li se ono zovu?... ah, da, sociolozi — plavokosa Ljusja žuri da me obavesti o novosti. — Rekli su da žele da sprovedu istu takvu anketu u eksperimentalne svrhe i u drugim ženskim institutima i preduzećima.

— Da budemo precizni, naš institut nije ženski, jedino što ima odeljenja u kojima rade samo žene — ispravlja crnokosa Ljusja.

— Ma pusti me da govorim! — plavokosa Ljusja smesta odbacuje prigovor. — A onda, ako anketa da rezultate, proširiće je na čitavu Moskvu.

Sada ja upućujem pitanje crnokosoj Ljusji:

— Šta znači „ako da rezultate”? Ma šta to oni žele?

— Velika tajna — odgovara podižući šiljastu bradu. — U ovom trenutku, sociološke ankete su u velikoj

modi. Nadaju se da će naći odgovor na značajno pitanje: zašto žene ne žele više da rađaju decu?

— Ljusja! Ta nisu rekli uopšte ništa slično! — Plavokosa Ljusja beše ozlojeđena.

— Oprosti, molim te, rekli su upravo tako. Samo su to definisali kao „nedovoljnost ritma porasta stanovništva”. Nas dve, na primer, ne dajemo nikakav doprinos reprodukciji. Svaki par treba da donese na svet dvoje ili troje dece, a nas dve imamo svaka po jedno... (U tom trenu Ljusja se priseća da je plavokosa neudata majka) — Ti si još srećna, niko se neće usuditi da ti išta zatraži. I s Olgom je u redu, realizovala je planske ciljeve. Ali ja... postaviće mi plan, a onda, zbogom moja tezo!

Dok tako razgovaraju, gledam ih i mislim: „Ljusja Markorjan liči na ugarak, Ljudmila na belo nakovršano jagnješće. No, procenjuje li se po kriterijumima ankete, od četiri „mamice” naše laboratorije, prva je najprivilegovanija, a druga najnesrećnija.

Znamo sve jedna o drugoj. Muž crnokose Ljusje je doktor nauka, nedavno su izgradili preko zadruga veliki stan, imaju podosta novca, mali Mark (pet godina) ima dadilju. Na prvi pogled, šta bi još mogli poželeti? Međutim, stvari ne stoje tako: doktor nauka, već pet godina prebacuje Ljusji i optužuje je da je egoista, da će unesrećiti dete, da poverava njegovo vaspitanje tuđincima i „starićama” (ne dopušta da mu sin ide u dečji vrtić), Ljusja većito traži neku penzionerku da ga „čuva”. A doktor insistira da ona prestane da radi. Želi još jedno dete i — „normalnu porodicu”.

Plavokosa Ljusja nije udata. Vovkin, otac, neki kapetan, polaznik ne znam koje vojne akademije, došao iz drugog grada, zatajio je Ljusji da već ima ženu i decu. Ona je to kasno saznala. Kad je saopštila da je već u četvrtom mesecu trudnoće, kapetan je iščezao, ispario. Stigavši sa sela, Ljusjina majka samo što nije istukla kćerku. Išla je da se žali rukovodiocu na kapetana. Najzad je plakala zajedno s Ljusjom, psujući i proklinjući sve ljude u bloku i naposletku ostala u Moskvi. Sada čuva dete i stara se o kući. Od svoje kćeri traži samo tri stvari: da ide u nabavke, da pere veliki veš i da neizostavno noći provodi u kući.

O Čuri znamo najmanje. Njen je sin u trećem razredu. Posle škole ostaje sam u kući sve dok se mati ne vrati: Kategorički je odbio da ide u dnevni boravak i sam se snalazi. Čura telefonira kući više puta dnevno: „Šta si jelo? Da nisi zaboravio da ugasiš plin?... A po-

sebno ne ostavljaj otvorena vrata kad izlaziš!” (Ključ je pričvršćen za uzicu prišivenu za njegov kaputić),” Pišeš li zadatke? Nemoj da čitaš, jesi li čuo?” Sin joj je ozbiljan čovečić. Čurin muž pije. Ona to prikriva, ali mi smo shvatile. Nikada je ne pitamo o njemu.

Mora biti da sam ja najsrećnija od svih.

Plavokosa Ljusja, koju proždire radoznalost, ozbiljno je shvatila šalu Ljusje Markorjan o „planiranju dece”.

— Ali kako... plan?! — I samo ispušta „oh” i „ah”, dok joj se tanke obrve uzdižu do korena kovrdža. — Ma nije moguće! No, dobro, šalila si se! — Njen glas zvuči gotovo razočarano. — Ma sigurno, šalila si se... Što se mene tiče, devojke, odista smatram da ta anketa nije samo nešto tek tako. Nama majkama će dati privilegije. Ne verujete? Smanjiće nam radno vreme, ili će nam platiti odsustvovanja zbog bolesti dece, a ne samo tri dana — Videćete, videćete. Počeli su da proučavaju stvari, a to je znak da će se iz toga roditi nešto dobro.

Plavokosa Ljusja se zagrejava, trese kovrdžama, lice joj se rumeni od oduševljenja.

— Jagnješće, jagnješće belo, daj mi uvojak runa tvoga! — kaže crnokosa Ljusja citirajući stihove jedne pesmice za decu. — Nemamo dovoljno radnika, nedostaje nam radna snaga da sve obavimo. A to bi bio vrlo smeo potez. Shvataš? Već sada nam nedostaje radna snaga. A šta će biti ubuduće? Ko će docnije graditi?

— Graditi, šta? — pita Ljusja puna interesovanja.

— Pa sve: kuće, fabrike, mašine, mostove, puteve, rakete, komunizam... Jednom rečju, sve. A ko će sve to braniti? Nastanjivati našu zemlju?

Slušam, ali ne pratim pažljivo. Misao mi se stalno vraća na jutrošnji razgovor. „Savetujem vam da budete disciplinovaniji”, rekao je Jakov. Možda je već sve odlučeno i predaće moj rad Lidiji? Uvek zakašnjavam, zapuštam se... Loše! A u ovom času ima već i tačne podatke o mom odsustvovanju...

Šteta što nisam uspela nasamo da govorim s Ljusjom Markorjan. Ali, Ljusja je odlično primetila da nešto nije u redu. Hvata me za rame, privlači me sebi i pevuši mi ljuljajući se sa mnom:

— Olga, Olga, ne ljuti se, neće te otpustiti...

— Nikad se neće usuditi, taman posla! — Plavokosa Ljusja se iznenada zapaljuje kao slama. — S dvoje dece? Uostalom, prema propisima, prvo treba uputiti ukor, a ti si dobila samo jednu opomenu...

— I to za zakašnjenje.

Odjednom se postideh: Ljusja je tako ljubazna, tako dobra, a ja nisam htela pred njom da govorim o svojim stvarima!

— Shvatite devojke, plašim se, uvek se plašim da neću završiti pokuse na vreme. Treba da ih završim za jedan mesec...

— Ne plaši se, molim te — prekida me Ljusja Markorjan.

— Šta to znači „ne plaši se“? — Ljusja se razbesnela. — Zar ne vidiš da je pri kraju... Mogla si joj reći: „Umiri se, ne uzimaj to srcu“. Upravo je tako, Olga, ne vredi da se toliko ljutiš. Časna reč! Videćeš, sve će biti dobro...

Čuvši te tako jednostavne reči, iznenada osećam kako mi se steže grlo. Samo bi mi još to trebalo da počnem plakati! Ali, crnokosa Ljusja me spasava neprilike.

— Čujte me, lepoticice — kaže udarajući nas energično po leđima. — Da nas tri napravimo razmenu? Ljusja uzima moj stan, ja selim kod Olge, a Olga kod Ljusje.

— Ali ne, ta to je glupo... Ljusja Markorjan crta prstima u vazduhu. — Ne, ne, evo šta treba da učinimo: Olga se seli k meni, ja Ljusji, a Ljusja Olgi. I tako se sve sređuje.

— Htela bi da zameniš svoje tri sobe za jednu moju sustanarsku sobu? — plavokosa Ljusja prasnu u smeh.

— Ne, ne bih želela, ali to treba učiniti... Gubim na površini i komforu (imaš kupatilo, zar ne?), ali zauzvrat dobijam drugo, mnogo značajnije. A ni ti, plavušice, ne bi bila na gubitku: Olgin Dima je sjajan. Moj će Suren biti srećan. Olga je najmlađa i punija od mene, čini mi se. A meni je, dovraga, potrebna baka, itekako mi je potrebna! Pa, odgovora li vam? Sažalite se na jednog doktoranda!

— Ah, dovraga s vama dvema, više plavokosa Ljusja, sva crvena u licu. — Nikad se ne može ozbiljno razgovarati! — I vrti se da pođe, ali vrata se otvaraju i zamalo da se sudari s Marijom Matvejevnom.

— Drugarice, suviše galamite i ometate nas u radu — kaže Marija Matvejevna svojim glasom kao iz basa. — Šta se desilo?

Grabim plavokosu Ljusju za ruku, taman na vreme. Već je udahнула vazduh da od a do izvice izvesti o našem razgovoru M. M. (tako međusobno zovemo Mariju Matvejevnu).

Prema Mariji Matvejevnoj gajimo najveće poštovanje. Čista je srca i to nam se dopada. Ali, sa njom je nemoguće raspravljati o ozbiljnoj stvari. Već unapred znamo šta će nam reći. Smatramo je starim „idealistom“, u izvesnom smislu čini nam se suviše „metafizična“. Svakodnevn život joj je potpuno nepoznat: leti visoko poput ptice. Ima izuzetnu biografiju: proizvodna košuna na početku tridesetih godina, četrdesetih godina na frontu, politička sekcija. Živi sama. Njene kćeri su odgojene u dečjem domu, a sada su i one već od pre izvesnog vremena majke. Marija Matvejevna se interesuje samo za svoj posao ovde i u partiji. Već joj je sedamdeset godina.

Poštujemo je zbog njenih zasluga, a kako bi i moglo biti drukčije.

— E, pa šta se to dešava? — pita strogo Marija Matvejevna.

— Držale smo pridiku Pinokiju, Olgi... — smeje se crnokosa Ljusja.

— Zbog čega?

— Zbog njenog zakašnjava... — Ljusja ne ume da začepi usta.

Nije trebalo da to kaže. Marija Matvejevna prekorno odmahuje glavom. („Verujem vam, činite dobro“...) Potpuno sam smetena i primećujem da su zbunjene i obe Ljusje. Ne može se olako govoriti sa M. M.

— Evo, Marija Matvejevna — kažem sasvim otvoreno, ne odgovarajući ipak na njeno pitanje. — Čudna je to stvar: imam dvoje dece i... u izvesnom smislu... to me ometa. Osećam se u neprilici, a ne znam sasvim zbog čega. Dvoje dece u dvadeset i šestoj godini čini mi se...

...predrevolucionarni ostatak... — sugeriše mi crnokosa Ljusja.

— Ma šta mi to pričaš, Ljusja! — ljuti se Marija Matvejevna. — Ne govorite gluposti, Olga. Treba da ste ponosni što se dobra majka. I dobra radnica. Vi ste prava sovjetska žena!

M. M. govori, a ja se pitam (razume se u sebi) zbog čega bih morala biti toliko ponosna. Da li sam odista tako dobra majka kao što ona kaže? Imam li pravo da me cene kao radnicu? A onda, šta znači to biti „prava sovjetska žena“? Ne vredi pitati Mariju Matvejevnu, ne bi mi ni odgovorila. Da bismo je umirili, kažemo joj da je reč o trenutnom nerazpoloženju koje će svakako proći.

Vraćamo se u kancelariju. Nisam čak ni razjasnila stvar s upitnikom, kada ga treba vratiti i kome? No, smesta mi stiže ceduljica: „Upitnici se odnose narednog ponedeljka. Treba ih lično vratiti. Žele da znaju naše mišljenje. Mogli bi da nam upute neka pitanja. A mi? — Ljusja M”.

Hvala. A sada dosta s anketom.

Vraćam se stranici od petka u svesci za pokuse i prepisujem na jedan list poslednje rezultate za Ljusju Markorjan, nakon čega biram list hartije velik poput novina i tu ucrtavam kockice. Biće to kompleksni grafikon obavljenih pokusa, redigovan na osnovu podataka sadržanih u svesci.

Prvi primerci smole pokazali su se suviše trošni. Morali smo pregledati izradu aglomeranata, a potom započeti drugu seriju testova. Sve iznova: hidroskopnost, vlažnost, termostabilnost, otpornost na toplotu, otpornost na pirolizu... Nikada ne bih pomislila da se tolika pažnja, predostrožnost i pozornost poklanjaju... kanalizacionim cevima i crepovima.

Tim povodom imala sam ranije razgovor s crnokosom Ljusjom. Priznala sam joj da nisam snevala o takvoj vrsti laboratorije. Ljusja je prasnula u smeh: — Kakvi obešenjaci, ti mladi! Svi be želeli da rade za kosmos! Ali, ko će se onda starati o našem zemaljskom životu? — Nakon toga me je naglo upitala: „Zar nisi nikada živela u kući u kojoj ti prljavština kaplje na glavu jer su kanalizacione cevi stare i zarđale, ili je propao strop? — Ustanovile smo da smo poodavno obadve stanovale u takvim kućama samo što ja, očigledno, nisam o tome dovoljno razmišljala.

Što više radim na toj novoj smoli, to me rad više oduševljena. Sada žurim da završim pokuse sa ovom poboljšanom serijom. Kakva li će biti otpornost na opterećenje? Kakvu ću tvrdoću uspeti da otkrijem? I upravo u tom času laboratorija za mehaniku puna je kao boca.

Ali, sve ostalo protiče normalno. Počinjem već da ispunjavam kolone grafikona: pokusi fizičke hemije gotovo su okončani. Razvrstavam polako kolone brojki, prelistavam svesku pokusa. „Otpornost na vodu, uzorak br. 1... uzorak br. 2... uzorak br. 3... težina u miligramima... vreme uranjanja: 15,20, vreme vađenja, 15,20 = 24 časa, težina nakon vađenja...” Prsti leve ruke čvrsto drže lenjir na stranici, desna povlači brojku (prosečna vrednost rezultata triju eksperimenata).

Moram veoma da pazim, apsolutno ne smem pogrešiti.

— Olga, Olga! zove me blagi glas — deset minuta do dva. Ja odlazim. Šta da ti kupim?

Danas je red na Čuru da ide u nabavku za „mamiće”. Važi sledeće pravilo: ide se u kupovinu za sve četiri. Upravo stoga smo izdejstvovale da pauza bude od dva do tri, u vreme kada je manje sveta u trgovinama. Poručujem maslac, mleko, kilogram kobasica, a zatim sendvič koji ću pojesti u kancelariji. Neću čak ni sići: hoću da radim, danas sam izgubila suviše vremena.

Crnokosa Ljusja je nestala ko zna gde, verovatno i ona nadoknađuje izgubljeno vreme. Ponovo se pojavljuje deset minuta pre isteka pauze. Reklo bi se da joj odeća i kosa mirišu na lak: to je već poznati miris naše smese. Gladna sam kao vuk. Jedemo po pola moje salame, podelivši sedvič na dvoje i zalivajući užinu vodom iz laboratorijske česme.

Ponovo se udubljujem u grafikon. Ostatak dana prolazi tako brzo da i ne primećujem i treba mi izvesno vreme da shvatim kako to naša tako „mirna” kancelarija iznenada postaje puna šumova: otkrivam da se drugi spremaju da pođu kući.

Iznova autobus, opet neverovatno nabijen, metro i uobičajena gužva na presedanju za moju „Beloruskuju”. Opet žurim, nemam pravo da stignem kasno: moji se vraćaju u sedam.

U metrou putujem „komotno”, stojeći u uglu, kraj zatvorenih vrata. Stojim tako i zevam, toliko zevam da moj sused ne može da se uzdrži: — Oprostite, gospođice, šta ste to noćas radili?

— Ljuljala sam svoje dete — odgovaram da bi me ostavio na miru.

Zevam i sećam se tog jutra. Ponedeljak. U četvrt do šest zvoni telefon. Otegnuta zvonjava, biće da je međugradska. Niko se ne pomera da digne slušalicu. Ni ja ne želim da ustanem. Ali ne, to neko zvoni na vratima. Telegram? Možda od tetike Vere... A šta ako iznenada treba da dođe? Jurim do vrata. Telegram je na zemlji, već otvoren, ali ne sadrži nijednu reč, samo poneku rupicu, kao na mehanografskoj kartici. Neusiljeno prelećem nemi telegram i vraćam se ponovo u krevet. Tek tada shvatam da je to zvonio budilnik. Kažem mu: „Idi do đavola”! Smesta je ućutao. Sve je ponovo tiho. Mračno je. Mračno i tiho. Tiha tama. Tamna tišina...

Smesta ustajem, brzo se oblačim, kopče pojasa već u prvom naletu ulaze u svoje zatvarače i, gle čuda, i

onaj koji je bio otkinut, ušiven je. Trčim u kuhinju da stavim vodu za makarone. Drugo čudo, rešo je već upaljen, voda u loncu vri, čajnik već peva. Zviždi kao ptica... Odjednom sve shvatam: to ne zviždi čajnik, već moj nos. Ali ne mogu da se probudim. U tom trenutku pritiče mi u pomoć Dima: osećam na leđima dlan njegove ruke, nežno me protresa i govori:

— Olga, Olga, slušaj Olga, ta probudi se, morašće i danas juriti kao luda...

Tada stvarno ustajem: lagano se oblačim, kopče pojava ni slučajno da uđu u bočne zatvarače, jedan je otkinut.

Odlazim u kuhinju, zapinjem o gumenu prostirku na ulazu i zamalo da se nađem na podu. Nema plina, šibica se gasi opekavši mi prste. Ah da, zaboravila sam da otvorim slavinu. Napokon odlazim u kupatilo. Umivam se, uranjam lice u mlak spužvasti ubrus, zaspim na pola minuta, ili mi se bar tako čini, i budim se govoreći: „Do đavola, sve!”

Ali, to je glupo. Nema šta da se šalje do đavola, sve je dobro, sve je savršeno. Imamo stan u novogradnji. Kotja i Gulja su sjajna deca, Dima i ja se volimo, imam interesantan posao. Ne, odista nema šta da se šalje do đavola. Kako sam glupa!

(Natalija Baranskaja, *Una settimana come un' altra*, Editore Riuniti, Roma, 1977)

Prevela Neda Popović

Luce Irigaray

OGLEDALO DRUGE ŽENE

„Uzmite jedno konkavno ogledalo i primaknite ga suvoj i zapaljivoj materiji; potom izložite ogledalo sunčevim zracima; suva materija će se zapaliti i goreti zbog toplote sunca i udubljenosti ogledala.”

Rajsbrok Veličanstveni

„Žena, to je najplemenitija reč kojom se može nazvati duša i neuporedivo je plemenitija nego devica.”

Majstor Ekhart

„Reč postade telo kako bi me učinila Bogom.”

(A. iz Folinja)

Misterična

Ovako bi moglo da se opiše ono što se u perspektivi još uvek teo-loškoj, onto-teo-loškoj, zove mistični diskurs ili govor. Imena koja još nameće svest da bi se označila ta van-scena, druga scena, za nju, *kriptičnu*. Pokazujući time mesto gde se ona više ne savladava, tu »tamnu noć«, ali i vatru i plam u koje se sunovraćuje na svoju krajnju smetenost. Tu »ona« govori — ili on, ali preko »nje« — o zaslepljenosti izvorom svetlosti, logično potisnutim, o prelivanju »subjekta« i Drogog kroz rasplamasavanje/zagrljaj (embras(s)ement) koje ih brka kao određenja, o preziranju forme kao takve, o nepoverenju prema toj prepriči da se istraje u užitku koje predstavlja razumevanje, o očajnoj svoparnosti razuma... I još, o »užarenom ogledalu«. To jedino mesto u istoriji Zapada gde žena govori, dela, čak javno, ne računajući da se muško (le masculin) tu upušta za/preko nje, tu silazi, popušta, spreman i da se opeče. Da bi govorio o ženi, pisao ženama, propovedao ili ispovedao žene, muškarac je često došao do takvih ekscesa. Prihvatio pribegavanje i okolišanje takvih metafora koje još jedva imaju status figura. Odrekao se svog znanja da bi saslušao njihove ludosti. Upao — rekao bi, bez sumnje, Platon — u zamku da ih oponaša, da teži da uživa kao »ona«. Dotle da sebe više ne nalazi kao »subjekt« i pusti se voditi tamo gde nikako nije hteo da ide: u svoju propast, kroz tu atipičnu, atopičnu, misteričnost. I već je primećeno na generalno/generalovo iznenađenje — da su najsiromašniji naukom, najneukiji,

bili tu najrečitiji, najbogatiji od/u otkrićima. Istorijski, dakle, žene. Ili, bar, »žensko«.

Ali, kako? Jer, horizont je već ograničen i »subjekt« na neki način definisan kao ono što ga određuje u jednom kruženju koje ne zna drugog cilja (fin) do svog povratka, ponavljanjem nje/njega samog. Treba ponovo probiti/pronaći (retrou(v)er) tog — njega — koji govori, gleda, misli, i otud sebi pridaje biće, u samodovoljnosti koja je i tamnična, i jasnoći stvorenoj od osporenih senki. Ponovo, dakle, proći kroz boravište u kome je on sad zatočen, i mrklinu noći, dok se ponovo ne oseti ta svetlost koju su oblici i drugi (spekulativni) velovi zakrili pogledu, u tehnički izvedenoj redukciji punog usijanja. Koja muškarca takođe ostavlja sa njegovom glađu, njegovom žeđi. Bar ponekad, bar ponegde. Još uvek.

Ali, kako je oko već čuvar razuma, treba najpre uspeti izaći, a ne biti viđen(a). I ne videti suviše. Probijena, zaslepljena, iz zatvorene sobe filozofa, iz spekulativne matrice, gde se on zatvorio da bi jasno razmislio o svemu. Odbegla od »duše« izvan sebe probijajući međutvor/ponor-otvor (antr'ouverture) kroz koji bi mogla da (ponovo) uđe u sebe (se (re)pénéttrer). Razbijanje njenog ograđujućeg zida (ili opne, *paroi*), prestup (njenog) razlikovanja između unutar/vani. Eks-staze u kojima je ona ubrzo u opasnosti da se izgubi, ili bar da vidi nestajanje sigurnosti identiteta sebe (kao) same, iste. Bez sumnje, to se neće desiti najednom, uhvaćena kao što je u mnogostruke predstave i obmotače, u različita oblikovanja i lance koji je vode, deo po deo, njenom jedinstvu. Sličnosti onome što bi ona bila idealno, svojim oblikom, supstancijom sopstvenom. A hod koji će morati da prođe da bi se izbavila logike što ju je takvom oivičila — nije ništavan. Ne računajući na to da ona ne zna kuda ide, da mora da ide bez metode i kroz tamu. Njeno oko je naviknuto na očielednost koja upravo skriva ono što ona traži. I samu *senku svog pogleda* — moraće ponovo prokoraćati. Noć svakom vizijom još ranjiva, još sunčana, zbog bljeska koji osuđuje na kajanje samu tu zvezdu zbog niene dovoljnosti. Ipak, još uvek noć, pogotovo, svake inteligibilne spekulacije, svake teorijske kontemplacije, makar imala za predmet Bitak sam. I premda je muškarac mislio da će se pravom (droite) vizijom izbaviti iz neprozirnosti svakog tela svetlosti, evo ga kako opet sa silovitošću svoje želje uranja ponovo u taj mrak, što ga je u svom krugu i naličju projicirao jedan navodno dobro (pr)osvetljeni pogled.

I gde ga pričvrstiti u tom noćnom lutanju? Možda ranije u noć dok ona ne postane prodorni neodražen

zrak, svetla pomrčina. Kroz *dodir* što ponovo otvara »dušu« kontaktu, božanski ranjivom u njegovom udarcu i njegovom ozračanju. Pogođena u tu podzemno blistavu tkaninu koja je ona i dalje, ne znajući, bila. I koja (se) neće nikad jasno razaznati, tamo gde (ponovo) počinje da gori u slatkoj smetenosti. Najpre neopažena na svom ognjištu. Rascep koji nameće bol, strahove, krike, suze i krv, povrh sveg drugog osećanja. Rana pre nego što padne u vatru. Ali, već i uživanje i pohlepa za/u toj mucu, ako se poverila nekom spretnom i dovoljno tananom u snazi. Ponovo tražeći, već, pogođena u tako prokrćenom tragu i nestipljiva da sve odgađa. Ali, ne mogavši da specifikuje šta hoće. Siromašna u svojim rečima. Sluteći jedno *ne-do-rečeno* otporno na sve izraze koje bismo jedva mogli promucati. I da su svi termini previše izandali, ili preslabi da bi to moglo smisljeno da se prevede. Jer ne radi se više o uzdisanju za nekim odredljivim atributom, nekim načinom bitisanja — nekim licem prisutnosti. Ono što se očekuje nije ni *ovo*, ni *ono*, niti *ovde*, niti *tamo*. Bez odredljivog bića, vremena, mesta. Bolje je dakle odbiti svaki diskurs, ćutati ili se držati nekog žamora tako nerazgovetnog da jedva čini *pesmu*. I načulivši uho na svaki drhtaj koji najavljuje povratak.

I prema čemu se usmeriti u tom neznanju koje samo kroz rasplamsavanje/zagrljaj može da primi svoje znanje? Preostaju tek uska vrata, putevi tesni, mračni i strašni za prolaz, pritešnjenosti između dva zida koje valja trpeti, pukotine koje valja proširiti prema punini svetlosti, pećine za istraživanje... Pustinje bez kraja, zadržavanje između dve krajnosti, vrtoglavice, usponi, čak i vraćanje unazad... Ali, kako se toga latiti ako i imamo strasti za takva iskušenja, ako nismo »pozvani«? Nikakav kraj (cilj, fin) se ne može naslutiti prema kojemu (se) pružiti, nikakav uzrok pripisiv na koji se pozvati. »Prirodna svetlost« ne osigurava napredovanje na tom putu već srušenom/izlivenom u metežu sa reflektujućim preprekama »duše«, koje je ona bila prilično hladnorazumski usvojila. Ugašena u toj noći, u kojoj se predoseća čudnovato buđenje, dok sve spava i nadmoćni je deo duše potpuno usnio, razumevanje kao glupost. To što počinje da se događa u tako dubokom skrovištu, tako nedokučiva tajna da nijedan um niti zdrav razum ne može o tome imati preciznog znanja. Samotnost odvojena i udaljena od/u tom taktu ipak ganutom najintimnijim. I koju i sitnica odvraća i skreće s njenog još uznemirenog neizvesnog zadržavanja. Koju nikakva

odluka ne može da prekine. Pasivno iščekivanje, prepuštanje bez predviđanja. Bez posezanja za dobrovoljnom i dogovorenim delatnošću koja bi mogla da se suprotstavi prolasku »milosti«. Pažljivo iščekivanje u tom ništavilu planova i projekcija. Nepodnošljiva nežnost i gorčina, jalovost, vrtoglavica i užas bezgranične praznine. Ako nije neuhvatljiva uspomena što izmiče svojoj predstavi, ponovnoj-predstavi (re-présention), ponavljaju. Sopstveni san.

Praznina-razvalina (béance) koja se dalje napred otvara, razjapljuje i probija, a da (se) ne spoznaje, niti (se) zamišlja u svojoj neistraživoj razgoličenosti. Bezdan gde nestaju sva lica, imena, još sopstvena. Jer, upravo će se svih sopstvenosti valjati rešiti da bi (se) napredovalo u tom prodiranju: ljubav, volja, prijemčivost, uživanje, korist, dobit, sve što se tiče još sebe (kao) samog. Ruho jednog viška vrednosti koje zloupotrebljavaju i varaju svojom privlačnošću samo (onog) što ne poznaje još jedinstvo u najpreteranijoj ogoljenosti. Bez ikakva dara u razmeni sem ove beskrajne bes-tidnosti. Ta »jednostavnost« lišena svih odlika koje će se uskoro sunovratiti u dno bez dna gutajući poslednja staništa duše, njeno poslednje devičanstvo za/u beskonačnom. Postavljajući svoje sobe, svoje grotlo, u zbrku gore-dole, dok je ne dovede do onog beskrajno dubokog izvora, do koga ona nije mogla, nije znala da dođe. (Ponovo) zatvorena (rê(m)fermée) kakva je bila nad posedovanjem jednog saznanja koje ju je posve otupljivalo, pre svega u njenoj pretenziji za bezgrešnim koje ni jedno stvorenje još nije uspelo da probije ni izigra. I koje je upleteno u tako krajnje uživanje, tako neshvatljivu ljubav, tako neizmerno prosvetljenje, da neznanje u njemu postaje želja. I ništa nema cenu u tom božanskom uništenju, potrošnji. Ništa ne *vredi*, čak ni ona sama, izbegla svakom žigosanju. I koja ne može da se kupi, čak ni trudom, ni radom. Dozvoljavajući se na margina-ma svakog kapitala. Kovanje novca strogo uzev nemoguće, nemerljivo trošenje, u sredstvima sopstvene propasti. Bar ne zasad. Ili možda nikad. I samo nabranje stvara prepreku (ponovnom) (pro)padanju ((re)chute) u bezdan, gde se ona prosipa, rastvara i gubi u svom ludilu. Na kraju, bez sumnje, najbogatiji će biti onaj ko bude najviše rasipao svoje rezerve. Ali, to znači već previše računati, biti suviše logičan čak u ovom *okretanju naglavce* svake znane ekonomije. Nikakve mere tu više nisu podesne. Konačno odustajanje od poslednjeg zamišljivog skloništa u ovoj čistoj objektivnosti: »ja« je raču-

nalo, dakle, i znalo još *gde* se nalazi. Oznake, konstrukcije planova da bi se premerilo to prostranstvo ta majka-zemlja što odsada izmiče gospodarenju. Sve površine i prostorne tvorevine ruše se u požaru koji povlači sve dalje dubine ponora, gde sad sve gori. Vatre i plamenovi ne isušuju više obilje njenog podzemnog izvora, gde se suprotnosti spajaju da bi ga ispunile svojim *fluidima*, dok joj ponovo ne otvori još više povredu/uvredu. Jer, prelivajući se iz prekomernosti ovih bujica, on još uvek čezne za još više ekscesa. Još prazan, i uvek i više, procvetao u zamostima što rastvaraju dušu.

Ali, ona, sama, avaj! ne može da se sačuva zakopavanja i razotkrivanja svoje podzemnosti. Očekujući u svom skrovištu povratak otmice, zanosa, munje, penetracije božanskim dodirima. Čija je isprekidanost, kratkotrajnost, velika žurba, retkost, ostavljaju u velikom bolu. Dve njene usne, razumevajuća i pristajuća, razmaknute za druge zagrljaje, i uskoro usahle, obrvane nad svojom žalošću (deuil) alko je vreme predugo. Bez glasa da dozivaju, bez ruku da bi sebi pružile tu hranu, proždiruću koliko i hranljivu, prema kojoj su razmicale usta izglednena lišavanjem (sevrage). Teško je u takvom prepuštanju sačuvati poverenje. Bez slike i lika, za razveseljavanje tog smrtnog odsustva. Ni jedno platno, ni jedan portret, ni jedno lice ne bi bili dovoljni da ublaže takvo zakašnjenje, opstajali bi u tom nedostatku bilo kakve definisane forme. Pronaći (se) nameće *bliskost* koja ne zna svojih izgleda, načina, oblika. Niti metafore kojima bi se pokazala munjevitost tog dodira. Bez *posrednika* da ga odgodi u neuhvatljivi trenutak događaja. Čak i bez sredine koja bi mu podržala, podsetila, ili pripremila intuiciju. Svi ti ukrasi (atours), ta okruženja (autours), doterali bi je u dopadanje koje bi razorilo raščišćavanje njenog puta. Nepredvidivog u njegovoj munji.

Ali, kako da nastavi da živi u takvom nasilju, bez obzira koliko nežnom. Ne umreti od umiranja, umreti od neumiranja. Neodlučnog o najmunjevitijem vremenu u njenom uživanju ili boli. Nesvestice, sinkope, čerečenja, kad se udovi, kosti, uz prasak razdvajaju pokrivajući buku svih reči oprosta. Gde žar i led uglje-nišu i smrzavaju bez prestanka, predača, između-dvoje (l'entre-deux) njihovih nepogoda. Bez proleća i jeseni, jutra i večeri. Neumoljive strogosti letnjeg podneva, zimске ponoći, koji mešaju svoje krajnosti bez smirivanja jednog neutralnijeg među-vremena koje bi izravnalo njihovo izmenjivanje. *Neposrednost svega na-*

metnuta u taj himen nespoznatljivog. Kojemu neće moći da se umakne kad jednom bude spoznat. U jedinstvu još dubljem od ovog još, već, spekulativnog, koje podržava smisao ovih razdirućih protivrečnosti. Dno i središte, mesto najunutarnije i najskrivenije, srce krip-te, gde samo »Bog« silazi pošto se odrekao svojih modusa i atributa. Jer to se najtajanstvenije devičanstvo »duše« predaje samo onome ko sebe takođe daje ogo-ljenog. To najlicnije u staništu otvara se samo onome koji svoju moć ne duguje nikakvom posedovanju. Prisivaja se samo u poništenju svake sile, svakog »ima-ti«, svakog »biti«, već drugde i drukčije zasnovanih nego u tom rasplamsavanju/zagrljaju čija je svrha nepojmljiva.

Svako u trošenju sebe postaje drugi, postaje ništa drugoga u svom izgaranju. Drugog čiji identitet nije zapravo spoznao, i tako je i svoj izgubio, ali kojega tako malo — da je jedva primetno — čuva trag da bi mu se bolje pridružio u zagrljaju koji je već, i konačno, bliz. Tako sam ja ti kao što si ti ja, tvoje je moje a jednako i suprotno, ja te poznajem kao i ti mene, te se naslađuješ sa mnom koliko i ja sa tobom u radosti tog sa-življavanja — po-istovećivanja — uzajamnog. Gde će se uskoro uliti, pomešati, pretopiti te naglavce prevrćuće matrice naših poslednjih prinuda.

Ali, kako se toga setiti ako je vatra bila tako jaka ili izlivanje tako nezadrživo da su uništili sve tragove? Ako je sve posta(l)o vatra i voda, pa ne ostaje ništa do užareni bljesak i curenje? Ako je žar bio tako dubok da je doveo do zaboravljanja iskušenja-puta, još posrednik u našim srećnim zanosima? Ako ne postoji ništa više/od usijanog ognjišta neuhvatljivog bilo kojim sredstvima?

Osim, ako taj »centar« nije oduvek bio jednako od leda/ogledala (glace)? Zrcalo jedne materije tako tečne i tanane da se u sve umešala, uvukla. Uvek već prisutne u svemu, ali ipak nevidljive, neosetljive, takva kakva jest prema koprcanjima tako stranim svakoj odredljivoj refleksiji. I ako je sve već bilo tako intimno spekulativno, da je čak i u najdubljim ponorima »duše« jedno ogledalo iščekivalo svoj odraz i svetlost. Tako sam postala tvoja slika (prema tvojoj slici) u ovom ništavilu koje jesam, a ti gledaš moju u tvom nedostatku bića. Ona je živa sa poleđine ogledala možda sačuvala biće — koje smo možda bili, koje ćemo možda još biti — pri sadašnjoj propasti našeg priviđenja, ili njegovom otkrivanju stranim spekulacijama. Tako sam živo ogledalo (prema) tvom liku (kao što si

ti mom. Jedno/jedni (un(s)), ako ništa ne pomuti ova ogledala koja se mešaju u čistoti svoje razmene. I ako jedno takođe ne premašuje drugo veličinom i kvaliteto-m. Jer u Jednom bi se tada drugo (kao) u beskonačnosti apsorbavalo.

Kad te posmatram u tajnosti svoje »duše«, to gubitak tog spekulativnog tada (ponovo) tražim ((re)cherche), pokušavajući da privedem svoju »prirodu« punoći njenog odsjaja. I kao što mi se »Bog« već ukazao u otkrivanju svog »lica«, tako moje telo sija svetlošću slave koja ga obasjava. A moje su oči bile dovoljno prodorne da ga gledaju bez treptanja. Bile bi spaljene da nisu bile to jednostavno oko »duše« koje pali upravo ono čemu se divi/što posmatra (ad-mire) iz svoje prazne orbite. Užareno ogledalo (koje se u svojoj udubini (ponovo) spaja ((re)conjugue) sa izvorom svetlosti, da rasplamsa sve što se zbiva u njegovom ognjištu. Ostavljajući tek pepeo, rupu: bez dna, u svojoj palećoj zaslepljenosti.

Tako ju je »Bog« stvorio da bi blistala i izgarala u njegovoj želji. I ako s onu stranu tog izgaranja On/ona traje, to je zato što On/ona nije drugo do obožavanje tog žara, strast za tim neprisvojivim ognjištem, svetlost usmerena prema praznini tog ogledala i, još, njegovo moguće udvajanje, *Ili*, jer smo ga — teološki, teleološki — zamislili kao uzajamnu privlačnost oca i sina u ljubavi obuzetih istim grudima (d'un sein épris). Što je spasavalo muškarčevu »dušu« od njenog potpunog gubljenja u njoj. Čuvajući još svoju osobenost u homo-muško-lognome (hommologue) i svoj razum u homo-muško-seksualnosti (hommosexualité). Ali neće u toj koncepciji-začecu duha naći svoja najbožanskija prepravljivanja. Jer »Bog« prevazilazi svaku predstavu, ma koliko ona bila shematska u svojoj približnosti.

A možda je On upravo u »njenom« telu još više upisao svoja »htenja«, čak i ako je ona manje vešta da ih čita, siromašnija u jeziku, više »luckasta« u svom kazivanju, sputanija jednim viškom materija/e kojeg je istorijski učinjena čuvarom, prikovanija (u) spekulativnim planovima što joj paralizuju želju. Čak, još, u »duši« koja je ponekad, u nekoj vrsti senzualnosti razuma, lišava ogromna dobra ostavljajući je u nepoznavanju krajnjih uživanja. Varljiva »duša«, u odnosu prema »telu« i koja neće znati — u svom ponovnom uzdizanju (réélévation), otkrovenju (révélation), nje — da fizička bol uvek ometa najviše dobro. Da tananost i osetljivost »tela« u tome mnogo znače, da je rascep

muškarčevog »srca« greška, pukotina u kojoj se ljubav gubi u raspravama koje izbegavaju svaku »dubinu«.

Ali njen put da sakupi i oživi to razasuto prostranstvo i bez znanja da je (na) zemlja(i), biće divljiji i okrutniji nego kad bi ona mogla sebe samo da svede na »dušu«, čauru što udvaja u svakome njegovo najintimnije tako sklopljeno nad spekulacijom svog porekla. Dok je ona još potpuna tmina sama sebi, i ne razume svet koji je okružuje. Od kojega može sebe da razazna, u toj nerazlikovnoj zaslepljenosti, samo kroz izvestan broj procepa. Prepuštajući se »drugima« tek pošto je izvela to odvajanje od svih, i od svojih »navika«, gde ponovo počinje sebe da oseća kroz bol u kojem prikuplja snage. Koje se ubrzo egzaltuju u jednom prelivanju moći koje će učiniti da je smatraju opsednutom. Osuđena dakle od neiskusnih ispovednika ili vidovnjaka. Užasnuti što je vide i čuju kako pada na zemlju zgromljena, kako se prevrće, urla, gundča, jeca, grči, koči i tone u čudan san. Skandalizovani ili zabrinuti pri pomisli da se ona strašno udara, da sebi zabada oštrice u trbuh, izgara da bi ugasila vatru požude, da guli svoju kožu, raspaljujući i umirujući u tim krajnostima svoje uspravane strasti. Čija eksplozija sleđuje onoga ko je tome svedok, i ko će, sa apolonijском mudrošću, zaključiti da se radi o đavolskim poslovima da bi opet potisnuo te razjarenosti koje ona više ne može da obuzda. skrivajući ih ili pokazujući, zavisno od trenutka. Hoteći da sačuva tajnu, a ne mogavši to uvek, ili ne još, u tim izlivima nasilja koji je prožimaju a za koje u sebi nije znala. Koji je čas pokreću, čas je ostavljaju utučenu, bleđu i gotovo mrtvu. Prostrtu, ponovo, (po) zemlju(i). U tami. Još uvek bez svesti.

Ali, jedan »Bog« se već približava njenim/tim nevesticama. I da je svi proglašavaju za ludu, nije važno više, jer nju je »vladar sveta« zapazio i ubuduće će pratiti njenu samotnost. Sam pun radosti, da bi potom opet upala u nova mučenja. Jer kako ne sumnjati u sigurnost iz sopstvene nedostojnosti? Kako bi »Bog« mogao da pokaže Svoju veličanstvenost i raskoš u prema stvorenju tako slabom i gnusnom kao što je jedna žena? Njoj tako često ponižavanoj kojoj čak ni jedan atom njen sam ne izgleda drukčije od truleži i zaraze. *Otpaci, materije*. Tako će se ona ponižavati još, i sve više, da bi doživela tu ljubav koja joj je navodno namenjena i vratiti se tim maštanjima koja joj brane da na nju odgovori. Predajući se najropskim zadacima,

najsramnijim i najnedostojnijim ponašanjima, da ojača prezir koji imaju, koji ona ima, prema sebi. I, možda, da na dnu ponora pronađe svoju čistotu. Tako će krv, ikrate, gnoj očišćeni kod drugih a prihvaćeni od nje, biti ono što će sprati ljagu sa nje. Konačno čista jer se usudila ponavljati do krajnosti tu odvratnost, to gađenje, tu strahotu u kojoj je bila i na koju se ona bila mimetički osudila. Čedna jer je iskusila najgore perverzije, jer se prostituisala u najodvratnijim postupcima, u najgadnijim ekstravagancijama. Iskupljena u svojoj bezazlenosti. U tom ništavilu, sada, njene predstave, uključujući tu prazninu odbijanja, tu malenkost duše, neka sebe spozna. I toj zbunjenosti u kojoj je ona ostavila druge, one što nisu sposobni da je dotle slede. Da idu da vide.

I ako je »Bog« još uvek voli, nju što je ponovo dokazala svoju nevrednost, to je zato što ona ipak postoji uprkos svemu što se o tome može misliti. Jer ljubav prevazilazi sve što se o njoj već moglo reći. I jer ju je bar jedan muškarac shvatio koji je zato umirao u strašnim mukama. Taj najženskiji od svih muškaraca, Sin.

Kojeg ona ne prestaje više da posmatra u njegovoj nagoti izloženoj pogledima, u utrobi svog devičanskog mesa, u bolnom prostiranju njegovog raspetog tela, u ranama od klinova kojima je proboden, u njegovoj napetosti, u njegovoj strasti i predanosti. Preplavljena ljubavlju za njega/sebe samu. Uzor koji joj, u njegovom raspeću, otvara put ka izbavljenju od pada, gde je bila.

Znači, svaka rana nije nepriznatljiva, svaka poderotina nije sramotna? Rana bi mogla da bude sveta? Ekstaze u toj slavnoj rasekotini u kojoj se ona sklupčala kao u svom domu, gde se odmara/leži kao pri sebi/kod kuće — a i Njemu je dobro u njoj. Kupajući se u krvi za koju oseća da kulja, topla i pročišćavajuća u svom darežljivom toku. I to što otkriva u toj božanskoj strasti, ona nema ni volje, ni moći da iskaže. Konačno s dopuštenjem da čuti, skrivena od pogleda u intimnosti te razmene, u kojoj ona (sebe) vidi ono što neće moći da kaže. Gde ona ne vidi ništa i vidi sve. (Ponovo) zatvorena/skrivajući tu misteriju u kojoj se krije ljubav smeštena u njoj. Otkrivajući se u toj tajni želje. Tako ti mene vidiš i ja vidim tebe, konačno vidim kako te gledam, u toj nemejljivoj rani koja je izvor našeg zadivljenog razumevanja i naše opijenosti. I da bih sebe znala jedva mi je potrebna »duša«, do-

voljno mi je da posmatram razjapljenost tvog zaljubljenog tela. Posve drugi instrument, još uvek pomalo teorijski od mene me udaljuje šireći — i/ili ponovo zapečaćujući — izveštačeno, usne te pukotine u kojoj se pre-poznajem, dirajući se ponovo/ispravljajući se (re-touchant) u njoj (gotovo) neposredno.

I u toj očaranoj viziji mesta odakle se ti širiš, u samrtnoj ekstazi, jedna munja je zapalila u meni usnuli razum. Opirući se svakom znanju koje u tom bezdanu ne bi pronašlo svoj/moj smisao. Sada ja njega/sebe znam, i njega/sebe poznavajući, ja njega/sebe volim, i njega/sebe voleći ja njega/sebe želim. I ako u viđenju izbodenog tela Sina pijem radost o kojoj mi je nemoguće da kažem i jednu jedinu reč, neka se iz toga ne zaključuje prebrzo da se ja naslađujem njegovim patnjama. Ali, da bi Reč tako i do te mere postala telo, to je moglo biti samo zato da me učini (da postanem) Bog u mom najzad prepoznatom/priznatom užitku. Sunovraćena sada u sebe samu, a ne više presečena na dva suprotna ponora uzvišenosti i pada. Znajući od sada, da se visina i dubina međusobno rađaju (s'enfantent) — procepljuju (s'emfentent) — jedna drugu u beskonačnost/neodređenost (in(dé)finiment). I to što je jedna u drugoj i druga u meni, to malo znači, jer one u meni rađaju jedna drugu u svojim zanosima. Izvan svakog (kao) sebe.* Nikad slični, uvek novi. Nikad ponovljeni niti ponovljivi u svojim očaranostima/otmicama (ravisement). Dakle, neizbrojivi u svom nabravanju, jer su bez odredljive mere. I, osim toga, večita (i), jer tako neizmer(a)n(i). Misterija (mystère) — historizujem se — (m'hystère) bez odredljivog početka i kraja. Prisnija od »duše« same. Kripta uzajamne podela bezdana između »nje« i Boga. Gde će ona morati (ponovo) da siđe da bi pronašla, konačno, spokojstvo i odmor u sebi — Bogu. Preobražena u Njega kroz svoju ljubav: tajna njihove razmene. U njoj i/ili van nje (sebe) jer u njenom užitku utroba joj se otvara i bezgranično se prostire. Utoliko više udaljena(i) od sebe (nje) same ukoliko je vatra bila dublje »unutrašnjak«. Ukoliko je najskrovitiji vrhunac njene pećine dodirnut. Utoliko više daleka u svom zanosu i uznesena u svoju dušu, ukoliko je pogođena u unutrašnjost tog jedva-duše (ce rien d'âme) koja je ona.

Čudna računica te spekula(riz)acije žene, koja u svom »ogledalu« izgleda uvek vraća jednoj transcencijiji. Koja udaljuje onog koji se približava a otva-

* Hors de tout soi (comme) même.

ra se za njega, stenje zbog razdvojenosti od onoga koji je u svom zagrljaju najviše pritiska. Ali još, koja priziva strelu koja će joj, probadajući je, istovremeno i iščupati trbuh. I talko, »Bog« će joj biti najbolji ljubavnik jer ju je odvojio od nje same samo za to udaljavanje od njenog užitka gde ona sebe/Njega ponovo nalazi. U beskonačnosti, možda, ali u spokojstvu razmalknutosti tako projektovane od/u njenom zadovoljstvu. Na jednom mestu je tako prostranom dakle da mu nikakvo izgnanstvo ne oduzima slobodu. Još okružen predstavama — bile one metaforične — pravila — još etički onto-teološkim — koje ograničavaju, određujući je/ga, njegovo prostiranje. I ako se ona od »Boga« ne oseća silovanom, čak ni u svojim fantazmima o silovanju, to je zato što On nije nikad ograničio njen (makar) histeričan orgazam. (Pod)razumevajući svo nasilje.

Uverena (ohrabrena) tako u saučesništvo tog svemogućeg partnera, ona/oni igraju se udvaranja, da se ponize, ali i da se kiti zlatom i dijamantima, da se dodiruju, njuše, slušaju, gledaju, da se rasplamsavaju/grle, da se jedu, penetriraju, zapale, sagore, razvodnje, ... Poverljiva poput golubice, osorna kao kraljica, ponosna na svoju magotu, ozarena radošću zbog tih »razmena«. Njen božanski drugar neumoran je u tome da je obasipa komplimentima i ohrabrenjima zbog njenog (auto)erotizma, tako izvanredno ponovo probijenog/pronađenog (retrou(v)é). Što ispovednici neće uvek preduzetljivim uhom slušati, pogotovo ako im nedostaje poznavanje materije. Ali, šta mari, ona zna da više ne može da se prevari i da joj je dovoljno da je »Bog« voli da bi živela, i umrla.

I ako bi joj se prigovorilo da, budući da je Dobro u njoj, ona ne treba više da ga stiče, ona bi odgovorila u svojoj ateleologičnosti da, za nju, jedno drugo ne isključuje.

Platonova ύστερα

Učestvovanje, dakle, u takvim atributima obeležava jedno stanište u nizu. Zanos (u viziji) drugog sveta, gde se kretanje, hod, ispunjuje. Metoda sama, koja je još zamenivala put koji treba preći, na kraju, izdiše. I nema više prelaza — tesnaca, klanaca, kanala, uspona — između unutra i spolja, spolja i unutra. Dole i gore. Ἀρχή i τέλος. Eidetska intuicija rastače posredovanje, mešanje, posredništvo bilo kog puta, potrebe

poluotvaranja jedne *dijafragme* odbija (negira) proboj od jedne *parafragme*. Ona nastaje, u potpunosti, u neposrednosti νόστος-a. Bez zakašnjanja, podešavanja, bez »organa« koji odgađa i mení ekonomiju-uzivanja, koja bi se iz-državala sama u svojoj svemogućnoj prosvetljenosti. Očaranoš/otmica priviđenja intro-jekcije spekularnog/spekularne intro-jekcije. Bunilo nevidljivog kretanja u krugu, po univerzalnoj orbiti, osvetljenoj sa uvek istih tačaka gledišta, sa stanovišta Oca. Čija idealna morfologija isključuje svaku promenu, svako pretvaranje ili podešavanje — izgleda ili smisla, na primer. I ozakonjuje dakle savršeno prilagođavanje njegovom logosu, prisvajanje-njegove-reči/u-njegovu-reč.

Kad bi se moglo, već sada, umaći egzistenciji, prilagoditi se dovršenju apsolutnog znanja. Koje meša svaku ekstrapoliranu pojedinačnost u operaciji spekulisanja. Ne priznajući, otada, posebnost odraza i štaviše spekulirajućeg mehanizma, spekulativne mašinerije, tako uklonjenih od određenja, konflikata, opasnosti od preuređenja, manipulisanja, pretapanja, »na primer« istorijskih. Usaglašenost sa »diskursom« Oca za sina tada znači odustajanje od postojanja »njegove« slike, »njegovog« odraza, »njegove« bio-grafije. Asimilisanje (u) ogedala kojima je Demijurg već uvek izračunao efikasnost: od svakog pojedinog — arhetip Ideje, nepromenljiv (de l'Idée, fixe) ali još i njihove građe — hijerarhija koja se uspinje Dobru (Oca). Termini i sintaksa ideologije bili bi, dakle, jedanput zauvek određeni u njihovoj ispravnosti samo ako je duša, poled duše, bio okrenut u pravom smeru. Što iziskuje naravno konverziju čitavog »tela«: odlučnu i bezrezervnu podložnost božanskim vizijama. Τέλος, konačno, ponovno upisan u ψυχή. Koja će, u jednom novom preokretanju, ponovo obuhvatiti »materiju«, poremetivši još jednom suprotnosti spoljašnje/unutrašnje. »Unutrašnje« izlazi i okružuje »spoljašnje« jednom nevidljivom, ali i neprobojnom parafragmom. Υστερα Platonova ograda-omotač metafizike/metafizička. Krećući se uvek u krugu, u smeru istog. Ekliptika »drugog« koji bi mu kružio *naopako*, dolazeći da podseća na razlike i sporove.¹ »Senke«, potrebne da bi skandirale fotologičku računicu univerzuma, odmeravajući mu vreme, ali preteći uvek da poremete njegova harmonična kruženja oko središta. Kretanje ovog »drugog«, srećom, i shodno nepogrešivom božanskom predviđanju, dešavala bi se samo u unutrašnjosti sfere istoga i omeđena u njenoj orbiti.² Sudari

¹ Timej, 36, c.

² Timej, 44, b—c.

koji se ne događaju nikad drugačije nego slučajno, *na iskošen način* i služe da potvrde opkoljavanje (od) identiteta Istog sa sobom. Bitak koji neće lako dozvoliti da bude iš-čašen (dés-axer), naročito u vernosti filozofskoj optici.

Ova, pak, da bi sačuvala integritet lika Oca, oduzima onome što joj u univerzumu najviše liči, upotrebu svih čula, proizvođača drugosti. Njemu dajući naravno, oblik lopte, najsavršenije od svih figura i najsličnije sebi, najfinije uglačane vanjske površine.³ Okrenuto ogledalo, talkođe, koje tako ne može ništa ni da izgubi ni da dobije spolja, pošto i inače izvan njega nema ničeg pošto se unutar njega, i njime samim, zbiva sve čega je on trpnik i pokretač. Autarhija, dopuštena sa dobrotom i bez »zavisti«, od onog koji je oduvek — Boga Oca — onome ko biću teži, što će reći, »ništa drugo do sam, usamljen, obdaren vrlinom svoje izuzetnosti da bude u jedinstvu sa samim sobom, nemajući potrebu nizačim drugim; predmet spoznaje i prijateljstva prema samom sebi i ushićen tim!«⁴ *Slep*, ukoliko se ne radi o kontemplaciji ideja. *Gluv*, osim da bi čuo harmoniju kretanja svoje duše, koja razgovara samo sa samom sobom, bez pomoći, potpore, bilo kog drugog glasa.⁵ Misao, sada sposobna da se prođe »diskursa«, »dijaloga«. *Auto-logičko ćutanje*, u kome »duša sama sebi postavlja pitanja i sama sebi daje odgovore«. ⁶ Osim toga, »pribavljajući sama sebi hranu, uzimajući je iz sopstvenih gubitaka«. ⁷ *Bez ruku, bez nogu*, organa nepodesnih za kretanje inteligencije i refleksije, koji pre traže kretanje u krugu po samom sebi, sa zadržavanjem na istom mestu i beskonačno/neodređeno prolazeći kroz iste tačke.⁸ Čuvajući se dodira sa nekim »stranim predmetom« i *bez nogu*, da ne bi mogao da ide prema onome što ga izvan njega privlači. Potpunost onog ko je sebi dovoljan, sudbina kojoj se osećaju pozvane duše što su se zaodenule prirodnom živućeg koje je najsposobnije da slavi Boga.

Ova izuzetna sudbina je data polu koji će u nastavku biti nazivan muškim (viril)⁹. Treba još da se od svog dvojnika ljudskog, od sveg ženskog udvajanja, izbavi, vinuvši se ka nebu u filozofskom uzletu, dižući glavu prema onom jedinom što ima stvarnu egzisten-

³ Timej, 33, b—d.

⁴ Timej, 34, a—b.

⁵ Sofist, 263, e.

⁶ Teetet, 190, a.

⁷ Timej, 33, c.

⁸ Timej, 34, a.

⁹ Timej, 41, e, 42, a.

ciju: Idejama. Ne brinući se za ono što je dole, za zemaljske stvarnosti, čiji apetit za osećanjima povlači bezumlje i nepravdu i preti da ga baci u jedan drugi pol, mnogo udaljeniji od božanske ljubavi. Pod pretnjom vraćanja u telo žene u času ponovnog rađanja, ili u telo životinje. Ona koja je najviše privučena zemlji, najuronjenija u more trpi, kažnjena zbog svog neznanja i »gluposti«, najprezreniju sudbinu. Prisiljena, dakle, da provede svoj život u najnižim staništima.¹⁰ Ponovni pad u najniže, najmračnije, ponižavajuće dubine, duše onog čoveka koji (bude) izgubio svoje perje.¹¹ Zbog nedostatka sklonosti prema Mudrosti, ili pomanjkanja filozofskog obrazovanja, naravno. Jer, istinski krilata je jedino misao filozofa, zbog koje će ga rulja optužiti da je »poremećenog duha«. Mada, kad je van sebe, u delirijumu, bez sumnje, kad više ne gospodari sobom, pre bi se moglo reći da je »opsednut Bogom«.

Ovaj »Bog« uzeće često na sebe lice *mladića*, što je u ovoj egzistenciji najprikladniji odraz apsolutne lepote. Takve, očito, kakva je definisana u filozofiji. Ne izlazi se nikad iz traganja za istim. Tako će ljubav nastojati da se poveže sa najslabijim. Povezaće se s onim koji je mudracu najbliži, ili za kojega bi hteo da mu je najbliži: njegov drugi — mlađi, lepši, »sladši«. Njegov »sin«, u izvesnom smislu? Ova naklonost imaće za cilj da načini voljenog što je moguće više istovetnim sa onim koji voli, i to na takav način da ljubavnici budu »dovedeni do potpune sličnosti, i jednog sa drugim, i sa Bogom, koga, možda, oni slave«¹². Ljubav će se, uostalom, neosetno razgoreti u voljenom, jer će njegove oči biti zavedene bez njihovog znanja, ne naslućujući da »u onome koji ga voli on sam vidi sebe kao u ogledalu«¹³. Tako, dakle, on je zaljubljen. Ali u šta? U svoj lik? To bi, zapravo, bilo izgubiti ljubav. Zadivljeno posmatranje reprodukcije sebe nije privilegija ljudskih bića, ma bila ona i muškarci. Ako im je ono i dozvoljeno, to je uvek posredstvom Dobra, Oca. I ono što »miljenika« čini zaljubljenim, to je pogled *onog starijeg*, u kome se stvara njegov lik, *obasjana tačka gledišta oca* koji bi sebi/njemu nedostajao i pretvarao se u ljubav prema sebi samom, da se/da ga čini jednakim.

Vrtoglavica svesti u pogledu onoga što je kao takvu utemeljuje: identitet sa sobom. I gde bi jedan Bog čak imao potrebu da (si) stvori Univerzum — animiran, na-

¹⁰ *Timej*, 90, e, 91, 92.

¹¹ *Fedar*, 246, d.

¹² *Fedar*, 253, c.

¹³ *Fedar*, 255, d.

ravno, kružnim kretanjem — da bi podržavao svoju (samo)spoznaju. Izlaz (iz) sebe, iz Bitka, koji (si) reprodukuje, u svojoj plemenitosti, jednake potomke, da bi se u njima ogledao. Dorađeni, učtivi, dobro uspeli, ali bez očiju. *Pogled uvek ostaje svojstvo oca*. Kroz njegov pogled sve postaje (on). Takođe i »sin« i njegova ljubav. I ako je vrtunac želje da se »otac« i »sin«, »mudrac« i njegov »miljenik« podjednako vole, što će reći da (se) jedan drugom daju onu *metu* gde zatajava njihovo poznavanje (sebe), oni će zbog tog ponosa biti preneti u drugi svet. Preneti na svojim krilima, ponovo operjalim, s onu stranu nebeskog svoda, da bi zajedno posmatrali Ideje — čija je stvarnost — »koja je, zapravo, bez boje, oblika, neopipljiva«¹⁴ — takva da zahteva iskakanje pogleda iz orbite: jer, to je izvor svekolike svetlosti. Ideal izmiče smrtniku, ma bio on i zaljubljen. Jer, kad bi svako od ljubavnika mogao zapravo da se vidi u drugom, večita suština Ideja bi bila u opasnosti da se suviše očigledno svede na traženje privida, odobravanje prikazivanja. A to Otac ne može da traži pod pretnjom gubljenja nužnosti svog postojanja/iz-bivanja (existance). Pojavljivanje živog bića van sredine u kojoj neprestano postaje, uključujući i zaljubljenog, ostvaruje se jedino eks-stazom. U Bogu. Svako (svaki-jedan, *chaque un*) progresivno doseže čistotu svog bića (de son (l')être) jedino izlaženjem iz sebe i naročito »iz ove grobnice koju nosimo sa sobom i koju nazivamo telom, okovani njom onoliko koliko je to ostriga svojom školjkom«¹⁵.

Tako će voljeni to biti samo onim što odražava od božanske svetlosti, čije je muškarac vernije ogledalo od žene ili neke druge životinje. Ove, u odnosu na Besmrtne, pripadaju veoma dalekim generacijama, pa čak, strogo uzevši, više i nisu ni u kakvom srodstvu: njih su, za vreme drugog ili trećeg života, izrodili ljudi koji su neznanjem i malobrojnim vrlinama zaslužili takav pad. One su, dakle, kao takve, strane zamisli Demijurga u koga se, predobrog, ne može sumnjati da je odlučio o egzistenciji živih bića palih u nemilost zbog toga što se od Njega razlikuju. Smrtne prokreacije su one, i njihova će želja shodno tome i u skladu s njihovom »prirodom« biti, pre svega, da se pare kako bi rađale. Za njih je jedini način da se ponovo uspnu u hijerarhiju »bivstvujućih« to da, koliko je u njihovoj moći, preobrazu svoju glupost, poremećenu silovitost

¹⁴ *Fedar*, 247, c.

¹⁵ *Fedar*, 250, c.

svojih osećanja u inteligenciju i razum, s nadom da će tako ponovo postati ono što su bile u svom prvobitnom stanju: muškarci.

Nije, dakle, ni dobro, ni pravedno, da se živ muškarac udalji od zaljubljenog traganja za sopstvenim likom, prisećajući se ipak da je njegov prototip Otac (u Ocu). I od nižih vrsta i rodova on će okrenuti svoj tropizam, i naročito svoj pogled, taj veoma skupoceni dar koji mu je udeljen, organ najslabiji organu duše, kad bi se makar malo prevrnuo/ulio (re(n)verse) ka unutrašnjosti. On će se smestiti na najvećoj mogućoj visini na njegovom »telu«, jer na vrhu ovoga stanuje onaj demon što ga je Bog namenio svakom od muškaraca pri prvom rođenju. »Božanska biljka« čija je »glava kao koren«. Pričvršćen(a) je za nebo sa koga prima svoj božanski princip, uspravljajući zbog te uzlažeće privlačnosti za svojim poreklom čitavo telo.¹⁶ Koje će podneti sve vrste prevrtanja i ponovo će stati na svoje noge, na primer, ako se on ne pokori kretanju ove uzvišene erekcije. A ovaj tip zemaljskog gibanja mora da se prepusti ženama i životinjama, obdarenim sa dve ili četiri noge, zavisno od stepena njihove imbecilnosti. Podupirači koji zamenjuju otmenije načine prevoza¹⁷: *vertikalni uspon i kružnu revoluciju*. Ova će podupreti napredak onaj sećanjem na ono što se desilo kad je sam nebeski svod bio *probijen*, kad je taj ometač, još na neki materijalan, majčinski, bio *povređen*. Uzvišena sudbina Besmrtnih koji idu i dolaze sa jedne i druge strane tog poslednjeg zida, bez umora i ikakve patnje. Hodajući po neograničenom Polju, Istine, u potrazi za hranom za to krilato perje, koje daje njihovoj »duši« tako savršenu lakoću.¹⁸

Što se tiče drugih živih bića — bar onih muških — ona, obuzeta vatrenom željom da osvoje visine, nastoje da proture svoju »glavu« s onu stranu božanske pregrade, podižući je, pa je ponovo uvlačeći. Ali, snažno uzbuđenje zbog onog što ih tamo vuče čini da u haosu tog proboja uspevaju da nazru samo neke od realiteta koji se tu mogu dostići. Još nemoćni da spokojno slede svoj uspon, oni su pre poneseni zbrda-zdola. Tonu. Gazeći jedni druge nogama, gurajući se, svaki nastojeći da izbjije napred. Otuda krajnja pometnja, borbe, preznojavaње. Činjenica je, takođe, da se neki vraćaju osakaćeni iz tog juriša, da mnoštvo drugih tamo

¹⁶ *Timej*, 90, a.

¹⁷ *Timej*, 91, d—92 a.

¹⁸ *Fedar*, 243, b—c.

gubi ili bar uništava perje i da svi, malaksali od umora, ponovo silaze a da nisu inicirani u posmatranju stvarnosti.¹⁹ Obeshrabreni, mnogi će se otada zadovoljiti lažnim slikama i utvarama, ali ne i oni najbolji, koji će ponovo pokušati »najviše iskušenje«²⁰ pošto su usavršili *svoje znanje*. Tako ga oni više neće upražnjavati na pojedinačnim i čulnim stvarima, jer bi tada njihova nauka bila podložna »postajanju«, a znanja bi im bila podložna promeni predmeta. Oni takođe rizikuju da pomešaju ono što se, za sada, naziva biće (être), sa suštinom (essence) svojstvenom svim kopijama te vrste²¹, jedinom koja, nepromenljiva, vredi da zadrži pažnju do kraja budući da dopušta čoveku da napreduje u svom usponu a da pri tom ne zapadne u anarhične pokrete osećanja. Takve su životinje sa »iks-nogama«, koje neprestano i nekontrolisano štrče. Ono što ih drži stalno prikovane za površinu zemlje ili ih čak vraća njenim dubinama, ili onim morskim. Kao temelj koji vodi do gubljenja tla pod nogama, i uostalom njihovih udova. Gibajući se tamo-amo, lišeni svake osnove, bez pouzdanog sredstva za povratak istim tačkama. Čak toliko da su zaboravili poslednje geometrijske oznake koje bi im omogućile da se orijentišu i ne lutaju beskrajno.

Tužna je sudbina onog koji bi zanemario posao sećanja na Ideje, čime je uvek ugrožen smrtnik, zbog različitosti njegove duše i karaktera, jednako nečistog, od živih bića koja ga okružuju. Zato je neophodno za njegovu sreću da se, što se tiče te duše, ona trudi da se održi u *najvišem* delu, tj. besmrtnom, koji stoluje u glavi, odvojena od onog razdražljivog i strastvenog prevlakom-granicom koju čini vrat, da bi božanski princip, bio sačuvan od svake ljage, od svakog mešanja nedoličnog njegovoj suštini. Ali, pošto njegov položaj zahteva potpunost i učestvovanje, takođe i u smrtnom delu duše, neka, što se ovog tiče, on takođe ostane u njenoj *najuzvišenijoj* polovini ili onoj koja se nalazi iznad dijafragme, izolovana od najbestijalnije, koja je smeštena u donjem delu stomaka, jednim *zidom* sličnim onome koji razdvaja stan muškaraca od stana žena²².

Ova srednja funkcija duše je neizbežna utoliko što ona trpi od nastanka dobrog, kao i lošeg. Mesto mešanja između jednog i drugog, kod nekog »ubistvujućeg«,

¹⁹ *Fedar*, 248, a—b.

²⁰ *Fedar*, 247, b.

²¹ *Fedar*, 247, d—e.

²² *Timej*, 69, d—e, 70, a.

koje, stvoreno, ne može biti saglasno modelu apsolutne inteligibilnosti. Mora još da pokuša da mu se približi, da ne bi propao u niže predele. I, naročito, staviti onu rezervu žara, vatre njegove »posredne« duše u službu traganja za božanskom svetlošću. Plamenovi bez kojih nijedan δαίμων ne može ništa, a naročito da dosegne bilo šta od onog što želi: da upozna Forme i da ih oponaša. Naravno, one će morati da se preobrazu u vizije, prosvetljenja koja rasvetljavaju a da ne opeku. I da bi se tu dospelo — a i da bi se učarilo na »instrumentu« kao što je telo²³ — treba u prvo vreme upraviti pogled na *lepe dečake*, koji ovde dole najbolje odražavaju Lepotu. Ali će uskoro samo u njihovoj inteligenciji mudrac da traži svoje dobro, idući čak dotle da zanemari njihovu/svoju spoljašnjost, taj »privid koji prati svakog od nas« i koji je samo bezumna imitacija svog modela²⁴. Bez sumnje, slika bi mogla da ostvari izvesno savršenstvo i »ako, kod *muškaraca*, lep karakter duše susretne spoljašnjost čije se crte slažu i odgovaraju ovom karakteru, pošto učestvuju u istom modelu, nije li to najlepší prizor koji može da se vidi?«²⁵ Ljubav onda, bez opasnosti od zastrañivanja, može sebi da dá maha. Ona raspaljuje posmatranje ideala. Istog. Ali, ovakav susret je redak. Da bi se sačuvalo od svakog razočaranja, svakog deziluzionisanja, bolje je prikloniti se neposredno onome što, bolje od svega, garantuje pravo saznanje: upoznavanje samog sebe (soi (comme) mème), traženje identiteta sa samim sobom.

Jedino se vole, zapravo, oni koji su nestpljivi da pronalaze opet i uvek isto. I, da bi to činili, ne treba da se okreću nekom drugom delu čoveka ili nekom predmetu da bi usmerili svoje traganje, osim prema onome istome u čemu (se) vide sami sebe: *tom ogledalu vizije* u kome mogu da se ogledaju u, istom, pogledu drugog, opazajući istovremeno njihov pogled i njih same.²⁶ Ali ova slika (samog sebe) u zenici oka uvek je zavisna, od κόρη. To znači, opet od jedne *mlade devojke*, *mlade device*, ili *lutke*. To je dakle nepotpuna slika koja ne može da zadovolji onoga ko hoće da zna Sve. I taj dvojnić muškarca, što (mu) predstavlja ta κόρη, ne treba da se na njemu previše zadrži. Odveć ograničena spekulacija koja se tiče samo jednog or-

²³ Fedon, 99, b.

²⁴ Zakoni, XII, 959, b.

²⁵ Država, III, 402, d.

²⁶ Alkibijad, 132, d—e, 133, a.

gana, koji je, iako je primeran, još uvek suviše matriciel (kad je tako shvaćen. Refleksija (o sebi) koja bi se samo na njega oslanjala pretila bi zaista da zaboravi ono najvažnije: pogled duše. Zakriven u tom priviđenju/tim priviđenjem pred kojim treba znati zatvoriti oči, spuštanjem pararragme očnog kapka, da se ne bi podleglo posebnoj draži tog/njenog izgleda. Čak i ako se radi o pogledu mladića... Preterati u onome što vas u njenim očima privlači dovodi vas dotle ponekad da utonete u veoma neverna ogledala, suviše malo ledena/staklena (glacés), jasan razum. I stoga radije od duše koja je već obrazovana i potvrđena u dobrom smislu (zdravom razumu), duše filozofa, na primer, treba tražiti zalag o saznavanju sebe, a specifičnije od one tačke te duše koja je sedište misli istoga/same misli, najadekvatnijeg (samo)saznanja. Znači zenica oka je za pogled ona tačka vizije prema kojoj se treba ravnati da bi se opažalo isto, da bi se sebe videlo? Iza ovog raspoznavanja, još uvek osetnog, treba dakle od onog dela koji je najidentičniji sopstvenosti duše (au soi-mème de l'âme) tražiti svoje dobro, od onog koji (se) najbolje reflektuje, tj. od najbožanskijeg. Jer, taj identitet sa samim sobom duša ponovo pronalazi upravo usaglašavajući se sa božanskim principom, učestvujući u atributima onoga koji od vajakada beskonačno/nedređeno poznaje samog sebe u potpunoj providnosti (transparence) sebi samome. Ogledalo jasnije, čistije, blistavije svetlošću od svih onih što već su postali (prema njegovom liku) njegov lik.²⁷ Ogledalo nedodirnuto za svaki odraz, kao jedna zenica — κόρη — raširena na celo vidno polje, i koja se sama spekuliše. Ne odražavajući ništa (drugo do) svoju sopstvenu prazninu, otvor kroz koji se motri. Koja, naravno, nije više jedan, inače bi postojala opasnost da bude čas veći, čas manji. Postajanje nemoguće Božanskog pogleda koji, za uvek veoma visoko, gleda na sve i celinu u isto vreme, natkriljujući univerzum svojom uzvišenošću. Perspektiva kojoj ne može da se opazi, ni izračuna, ni pojmi ispusni procep. Neodređeno pomaknut vrhunac konvergencije svih vertikalala. Najviša erekcija što nadmašuje svaki horizont i čiji će pogled, najoštriji, najprodorniji, biti uvek nemoćan da proceni upadne uglove, uhvaćen u svetu vidljivog, a ne obuhvatajući totalitet tačaka gledanja i njihovu harmoničnu organizovanost.

Jedino božanska vizija nema ostatka (est sans passif), okružujući Sve, tako da nijedna zatamnjenost ne

²⁷ Alkibijad, 133, b—c.

opstaje. Svetlosti kojoj se ništa ne suprotstavlja, koja prelazi sve međe, *svaku parafragmu*, prodiere svuda, ne skrećući. Uvek identična samoj sebi u svojoj ispravnosti. Ne dopuštajući nijednom ogledalu da je prelomi, jer od svih ona (se) oduvek zna (kao) ono koje ima najviše moći. Posmatra sebe (kao) ono što je u stvarnosti najsvetlije²⁸. Dobro, strano svakoj senci, nadvisujući i Sunce samo, kojemu nijedna zvezda nikad neće zaslepiti vidovitost (la clairvoyance), van sfere njihovih orbita koje preplavljuje, obrumljujući Sve, koje se okreće u prostoru njegovog polja. Pogled kojeg ne ograničava nijedan organ, pa čak ni esencija. Nema ni slepe mrlje, makar ova predstavljala i zaborav. Jer Bog je *sad* sve što je *bi(l)lo* i što će biti. Ova su vremena nastajanja neprikladna za analiziranje njegovog prisustva, bez prednjeg i zadnjeg, prethodnog i kasnijeg. Bitak nema ničeg iza sebe do sebe sama kao ni nečeg nasuprot sebi prema čemu bi morao da se proteže. Sve je On, u Njemu. Ἀρχή i τέλος. I ako on (sebi) seje seme svetlosti, istine, to je zbog viška dobrote. To izviranje za Njega nije nužno. Osim, možda, nekog viška Dobra, koje (ga) želi sličnog sa Njim. Preplavljujući Univerzum svojim posvuda rasutim klicama, ne trpeći pri tom nikakav gubitak, niti se u tome obogaćujući. Uvek jednak samom sebi. Najviši i svemoguć. Apsolutni model suvereniteta koji treba oponašati pod pretnjom pada u niža stanja.

Tako svako »bivstvujeće« u svom »biću« može samo da pokuša da oponaša Boga, da ga kopira bolje ili gore, nemajući drugog savršenstva na koje da se osloni. Sav je Univerzum, u svojoj suštini, usaglašen sa božanskim projekcijama. Bez spoljašnjosti, čak i one pozadi, koja bi se izdvojila iz njegovih namera. *Opseg nad-nebeskog pogleda/trudna od nad-nebeskog pogleda (Enceinte d'un regard supra-céleste)*, gde se sve u krug kreće, meša se kasnije sa pređašnjim, budućnost sa prošlošću, prethodno sa potonjim, sve u harmoničnim obujmljivanjima. Autarhičnost ovog kretanja uvek je znak da je neki božanski princip na delu. Samostalan, samo-pokretljiv tropizam, obeležje svemoći koja bi da uvuče u svoj krug sve što bi njemu nasuprot moglo još da mu (se) ukloni, a svaki uzrok drugde nego u sebi mogao bi da skrene vladajući ekonomiju/od vladajuće ekonomije. Beskrajno gravitirajući oko svoje ose, opisujući orbitu čija je unutrašnjost oduvek sačinjena od samih »nasuprot«, budućih ili prošlih. Ono što nikad

²⁸ *Država*, VII, 518, c.

neće biti uzeto u obzir, prikazano, prikazivo, biće preizbačeno u spoljašnjosti ove sfere. *Iza dekora*, upotrebljivog jedino za božanske zrake, prodirući, na izvestan način, rektalno u parafragmu omot Sve(ga). Koje, što se njega tiče, ne zna za svoja leđa, kao što budući da je još uvek osetljivo, ono nije sposobno da se licem u lice suoči sa vizijom Dobra.

*

Oponašanje se uzdiže i profinjuje, ali neizbežno ostaje u scenografiji istoga. Stoga su čarobnjaci, pedagozi i profesori filozofije, Demijung ili Bog-Otac, uvek u položaju uz-micanja (re-cul). Jedini koji imaju neko gledište o pozadini/zadnjici stvari. Što se poriče u *očevidnosti* za koju oni tvrde da (se) jedino zanimaju. Projektujući je na naličje pećine, platna, duše, ekrane za predstave koje nikako ne treba prevrnuti. Retroverzija zabranjena prizoru zamaskirana u kružnosti napredovanja, procesa, za koju će se verovati da joj je on okrenuo naličje na pravu stranu i tako omogućio *posmatranje u pravom smeru*. To je kaleidoskopska varka iz koje je za svagda izostavljen onaj nevidljivi, Bog. Skriven iza svega onoga što malo koje bivstvujeće za svog života može da gleda. Temelj umakao svakoj viziji ali koji se nudi intuiciji, beskrajno daleko, ispred i gore, u svojoj Lepoti i teološkoj Dobroti. Čiju je stvarnost, istinitost, iako one imaju snagu zakona, veoma teško, za smrtnika, da shvati i pogotovo da je dokaže. Podešava dobar poredak svemira, stvorenog uostalom po njegovom liku. Sve što u stvarnosti postoji, liči na Njega. Ono što se od njega udaljava biće napušteno — bar za neko vreme — dubinama zemlje, mora. Tako se on nalazi u prisustvu samo svojih Ideja, što ne znači da će se podjednako prepoznati u svakoj (svakom). To što je svako (svaka) na neki način njegov odraz, ne isključuje hijerarhiju u stupnjevitom realizovanju sebe, stepene filijacije, potomstva. Složena mreža odnosa u kojoj se ukrštaju generacije da bi odredile tačan oblik svakog jednog (svake) (de chaque un(e)). Taj »trik-trak« komad režira »Kralj«, kako bi se igra dobro odvijala na jedinom mestu koje joj odgovara, određen jednom za uvek, jer Bog nikad neće napustiti mesto odakle On njih gleda²⁹. Visost koju više ništa ne može da uzbuđi, koja je obgrlila Sve, do večnosti.

²⁹ *Zakoni*, X, 903, d—e.

Ali ne treba li još tvrditi za te reprodukcije Njega samog, budući da su uvek na istom mestu — bar za života — da su takođe uvek na *prvoj strani* u *ravni/planu* Univerzuma? I bez mogućeg naličja? Da se planovi Demijurga ne mogu izokrenuti? Inače bi postojala opasnost da se pokaže kako ono što je On stvorio po svojoj slici ima i drugo lice. Možda je to zadnjica/naličje? To što mora da ostane tajna Boga. Koji se, ukoliko se o tome nešto malo zna uvek (re)produkuje, uvek (se) projektuje, samo prema napred, a osim toga zahteva, u svojoj brizi za meru, da njegovi »odrazi« ne mogu da se okrenu naglavce. Bila bi to krajnja pometnja kada bi se Bog ugledao preokrenut, gubeći tako nepromenljivo znanje kad je u pitanju položaj leve i desnice. Izgubljen je u svojim/tim geometrijskim reperima neophodnim za dobar hod sveta, razlikovanju i podređivanju Jednog i Drugog, »na primer«. Za koje je beskorisno podsećati da se jedan od njih kreće uvek u istom, dakle i ispravnom, smeru, dok se drugi suprotstavljaju toj strogosti i pravi joj senku. Ali, ti pravci »dobri« i »loši« dužnici su desnog i levog (naročito) Demijurga³⁰. A kad bi se desilo da se pomešaju, odnosno preokrenu...

Ali, ko zna nisu li oni takvi oduvek? Šta ako Bog ne zna ono što spekulacija duguje inverziji? Možda još ne poznaje projekтивne mehanizme svojih predstava. Zatočen je u polje samo sopstvenog pogleda, bez moguće analize sopstvene perspektive, koja, bez obzira koliko vazdušasta i ohola bila, nije ništa manje podložna efektima *planiranja* nerešenim *sferičnim* karakterom dotičnih površina. I ako je On taj koji se još uvek prikazuje na njima, one moraju da ga reflektuju, da bar negde bude posredi ogledalo u kojem se stvara njegova slika. To je ono što Bog neće. Da li zbog straha od obrtanja/rušenja njegove moći? Ili zbog menjanja u nekom drugom pogledu, koja može da izazove neki drugi pogled? A možda i od nepredvidljivih i neizbrojivih promena njegovog Bića podložnog nastajanju u igri ogledala?

Da bi sačuvalao istovetnost sa samim sobom ne ostaje mu ništa drugo nego da pribegne *dvostrukom ogledalu*: drugo će uspraviti sliku koju šalje prvo, supstitut za informaciju što je daje oko drugoga, tako prisvojeno. Tako bi božansko predstavljanje prolazilo kroz *dvostruku spekulaciju, udvajanje spekulacije?* Kopija kopije bila bi implicirana (u) trajnosti Boga,

³⁰ *Timej*, 36, c. 43, e, 44, a.

kroz njegovo jedinstvo, njegovu jednostavnost. Njegovu samo-dovoljnost. Kroz ras-cep (ex-shize). Što nijedna rasprava neće moći da opovrgne, jer optika — ona *idealna* — drugog već je intervensisala u definiciji Istog. Bog bi se, onda, dva puta pretvarao (kao) isti da bi osigurao nepromenljivost svog odraza. Da li je privid (njegova) stvarnost? Prva reprodukcija »budući« već u »ogledalu«. Ali, suprotno slikaru i pesniku, koji izvlače zadovoljstvo i slavu iz ove pervertirajuće igre, božanski poradak traži da stvari budu vraćene na *pravu stranu, ponavljajući* obmanu, obnavljajući operaciju preokretanja slike. Uklanjajući tako hipoteku spekulativnog, barem kod Apsoluta. On čuva, samo za sebe, ključ misterije: svoju ogledalnu, smrznutu hysteru, u kojoj sam sebe začinje, istinski istovetan sa samim sobom, proizvodeći se dva puta, barem. Eks-staza jedne primitivne scene u kojoj će dva spojena odraza istoga roditi Biće samo. Snošaj konačno idealan, zaštićen od *avata* svih promena a ipak beskonačno/neodređeno mnogostruk. Jer, kad je jednom pronađen upadni ugao dva fokusa, tačke sabiranja gde se svetlosni zraci množe, kad je jednom stvoren taj *spekulativni himen* gde, čas kao isti čas kao drugi (istoga) on sabira i ujedinjuje dva lica svog bića, on može neograničeno da ponavlja radnje Sebe-Samog. Može sebe zamišljati pod svim oblicima a da nijedno od njih ne bude izdvojivo iz celine. Različite mete na Istome koji, da bi se spoznao s jednog kraja na drugi, uključujući sve svoje kvalitete, nije podložan nikakvoj promeni i ne treba ni na koji način da se kreće. Bilo mu je dovoljno da pokrene u krug oko sebe taj znalčki izračunat mehanizam, a on da ostane sebi identičan u središtu sfere koju tako projektuje: svog kruga (svetilišta) od (ogleda)la (son enceinte de glaces).

Ostvarenje ovog *speculuma*, raščlanjivog na svojstva Oca, postavlja problem samo za neko još materijalno »bivstvujuće«, koje zauzima neko mesto i živi u jednoj χώρα. To nije slučaj sa Bogom, prisutnim svugde, koji ne insistira nigde. Posvudašnjost božanske svetlosti koja se, tamo gde bi normalno bila *senka*, odražava u *drugom ogledalu*, koje je vraća prvom. I tako redom, beskonačno. Opisujući loptu u kojoj se zraci rasipaju i skupljaju, bez gubitka, ali i bez beskorisnog požara, jer se oni ne koncentrišu u žarištu jednog jedinog sočiva, osim ako nisu pobrojani u božansku pogledu. Ekonomija vidovitosti koja se nikad ne prepušta jednoj jedinoj refleksiji i koja, time što umnaža tačke gledišta, ove razrađuje u sveukupnosti svog

sveznanja, vodeći računa da prenaplašenost obrisa svakog od njih ne stvori mrak u ravnoteži i harmoniji celine.

Tako Bog ne daje prednost nijednoj od svojih vizija, da ne bi bio otelotvoren (u) jednoj pojavi. Odbijajući da izabere jednu izuzimajući druge, da prizna prednosti jednom delu, jednoj čestici, jednoj egzistenciji, on je i sada i uvek jedinstvo svih sa-mogućnosti (compossibles). Bez zamislive promene, budući da je princip Drugog uključen ovde u definiciju identiteta sa sobom, potčinjen jedinom uzroku Istoga. Tako da tamo gde bi *senka* (jednog dvojnika) — ali još i *privid*, *utvara*, *stav*, tj. neizvesnost u pogledu onoga što stvarno jeste — mogla da se pojavi, *druga spekulacija* ispravlja i uspravlja ugao odbijanja. Od predstava će tu dakle biti samo (njegove) analogije, ali pod svim zamislivim uglovima, i koje se mogu staviti u odnos prema svom totalitetu pomoću stroge procene proporcija. Inače, geometrijska progresija koja ubrzano teži beskonačnom. Oko Boga, uzor inteligibilnosti, iscrpnog poznavanja sebe, što nijedan smrtnik ne može, u ovom savršenstvu (samo)saznanja da dosegne.

Znaci, relativno osetni, ipak su mu dati za tumačenje odnosa koji su na delu u ovoj božanskoj nauci³¹. Tako Demijurg stvara Univerzum gledajući samo prema »Apsolutno Živućem«, obazriv dakle prema *udvajanju ogledala*. I još: u ovoj sferi sveta koja se okreće, kao i u višoj duši čoveka koja je smeštena u njegovoj (okrugloj) glavi, *dva kruga*, od kojih drugi čini oštar ugao sa prvim opisuju orbitu istog i drugog. Dvostrukost potrebna kao instrument merenja čija je paradigma, u najmanju ruku stvorena, vreme, usklađeno odnosom svetlosti prema »senci«. Bar se tvrdi da sve što bitno *jest* učestvuje u slici Boga dok su njegove manje ili više prikladne »kopije« organizovane od Oca u harmoničnu celinu, što će reći da se pokoravaju zakonima geometrijskih proporcija čije nabranje iscrpljuje zbir i odnose onoga što postoji. Tako onda Univerzum *obuhvata* sva živa bića, bez izuzetka, i kreće se *oko sebe samog* — prema sebi samom, okrećući se oko jedne ose što prolazi kroz njegov centar, *nepokretan*. »Čulna« slika »inteligibilnog« modela, čije je oko najdragoceniji organ razumevanja. Okrenuto je, naravno, u ispravnom smeru, i to sve dok se ne preobrati u pogledu duše, koja motri iz svih tačaka svoje kružne površine. Povlašćena

³¹ U *Timeju*, na primer.

optička struktura, kojoj prepoznajemo sklop sa svakim napredovanjem diskursa u svakoj etapi dokazivanja.

Svi stepeni generacije, potomstva, ponovo bi, dakle, obeležavali funkcionisanje božanske razboritosti. Smrtnicima bi preostalo da je oponašaju kako bi se ponovo uspeli u hijerarhiju bića i dosegli, ako ne do večnosti, bar blaženu besmrtnost. Problem je u tome što ih njihovo materijalno rađanje čini *neprozirnim* za svetlosne zrake, nepriličnim za totalnu providnost, prozračnost. Praveći uvek *senku* u predstavi, makar i *preprekom* svoje siluete. Osim što ih njihov ponovni pad (re-chute) u jednu $\chi\alpha\pi\alpha$ prinuđuje, bar u ovom životu, da uvek borave na nekom mestu, u nekom »telu«. I ne mogu se svesti na *centralnu tačku* idealnog spekulirajućeg mehanizma. Odatle kretanje (koje bi ta »materija«, njihove materije, povukle u savršenom zahvatanju slike sebe. Začće/koncepcija (conception) ne još bezgrešno/a.

To nije sve. Sama duša čoveka zaboravila bi pouku koju je dobila od radnika kakav je bio njen otac. Efekat jedne *veze* (alliance) — besmrtni i smrtni — ona je navodno ispravno raspoznavanje onoga što može da je vrati u jedinstvo. Nesigurna u istinsko i lažno, stvarnost i privid, što će reći, u isto i drugo. Uznemirena ovim u suprotnim pravcima ne znajući kome i čemu da pripíše i zavetuje svoje biće. Odvajanje i spoj između obe, kao posrednik, $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\epsilon\upsilon$, gde se pozitivno i negativno sučeljavaju, napadaju, i ponekad se brkaju, mobilisući naizmenično ali povremeno i zajedno, za potrebe stvari, jednu vezu tako otpalu od očiglednosti njene olimpijske objektivnosti. U Bitku najzad oslobođenom od propovedi ne mogu, jednostavno, da učestvuju oni još uvek postojeći, »sinovi zemlje«, majke. Podređeni rastu koji tako i toliko dobro menja njihove attribute da nikad ne znaju tačno gde se nalaze. Subjekti u nastajanju/nastajanja. Pridruženi i ličeći već na (logos) Oca, ali još se mešajući i živeći »u zajednici«, što pretpostavlja i neke nečistoće. Pluralizam za koji nemaju prototipa u savršenoj božanskoj autarhiji.

Treba reći, takođe, da je ovo ogledalo, u kome bi oni sam(i) morali da se žigošu, Bog, za njih je ekstrapolisano beskraj, što otežava odraz. Oni mogu samo da mu predosete — i, bez podrške ijedne hipoteze — zahteve. I nikad nisu sigurni da će ih poslednje pojavljivanje potvrditi u efikasnosti njihove ispravnosti. Za-log uzdizanja, bez mogućnosti zaustavljanja. Stalno napredovanje koje ih ostavlja kao trag (ostatak) usaglašavanja falusnoj sve-moći istog/samoju. Trudeći se da po-

stignu ako ne i da zadovolje jedan čije uzmicanje otvara prema svim dimenzijama, sadržavajući ih sve, uključujući i njihove krajnosti. *Zenica Drugog* u koju se sunovraća još nepromišljena pre-napetost (pro-tension). Kako je onda odvojiti? Izmeriti je, obuzdati je »u stvarnosti«? Pošto ona nikad nije jedanput zauvek određena. Pošto je odsutna u definiciji svoje idealne forme. Preostaje li upoređivanje sa *drugima istih*? Ali, kom se sudu prepustiti za ovu spekulacija(riza)ciju ako ne opet sudu »oca«? Proizvedeći ponovo, u najboljem slučaju, odnos najvećeg prema najmanjem, najstarijeg prema najmlađem, mudraca prema njegovom miljeniku. Ali, proporcija, od tada, opet zamišljena u svim varijacijama.

Što se tiče odnosa prema *drugima drugih*, prema drugome drugog, on preti gubitkom sebe (kao) istog, onome koji će se usuditi da se u njega upusti, jer ne isključuje eventualnost prevrtanja. Budući da je drugo, na kraju krajeva, *naličje, negativ*, osobina istoga, ono koje se *preliva* (débordre) iz jedinstva identiteta sa sobom, dovodeći u opasnost njegove granice, ono što jedinstvo ostavlja van polja svog potvrđivanja. Napolju, iza, nasuprot, ne(za)okruživ(i) jedanput zauvek, jer »on-sam« ne bi bio dospelo do jedne savršene koncepcije liku Njega kao Istog. Beskonačna/neodređena drugačijost, mnoštvenost ne-još-bića, gde će crpiti hranu za erekciju svoje uzvišene forme. Rezerva još mračna, neprobojna inteligentnom pogledu. Materija još neprimljena bilo kom čistom čulu, na kojoj može da nastavi da (se) spekulira, ali vodeći računa o proporcijama koje su u igri na jednom *drugom istom* ili na *samom uzoru*, pod pretnjom da postane beskonačno/neodređeno velik i/ili mali. Izobličan, bezobličan, bez mere. Jer, *ovom drugom nedostaje princip*, i kreće se bez ikakvog temelja. Nestalan a osim toga nedosledan po prirodi. I ako je i moguće podrediti ga malo po malo nekim zakonima, podvrgnuti ga nekim propisima, ne treba nikako da se traži od njega da sam odredi pravila, niti se nadati da će moći da se razreši u kretanja, veličine, brzine, brojeve... utvrđene kao konačne. Bez pamćenja, jer/bez reči. Nesposoban i za najmanje rasuđivanje. Nelogičan, kao što znate. Bučan, možda, ali bez usaglašene artikulacije, bez koherentnih veza između zvukova, bez redosleda u emitovanju (beskorisno je ovde govoriti o »idejama« i, jedva, o »mišljenjima«). Tako on (ponovo) proizvodi samo čujne »osete« zavisne, u najboljem slučaju, od ritma i harmonije, sve u svemu muzikalne, što, naravno, ne

znači i razborite. I još, to će se sazvučje dogoditi samo pod uslovom prethodnog prilagođavanja aritmetički istog. Što se, zapravo, zbiva jedino u liku Boga koji jeste Univerzum. Što se ostalog tiče, gugutanje, tepanje, naklapanje, teško podnošljivo kakofonijsko brundanje iz kojeg muškarac neće izvući veliku korist.

Tako, ovaj mora da se prepozna takav kakav jest između ovog tako beskrajno dalekog ogledala da izmiče pogledu: Bog, i ovaj ponor drukčije neograničen drugoga. Rasklapanje, razdvojenost, uporediva jedino u *sljepilu ciljeva*, čiji se upadni uglovi, konvergencije i zajednička ognjišta ne poznaju, ili još ne prepoznaju, velični razlozi egzistencije. Što ostavlja muškarca u velikoj zabuni. Tražeći desno i levo, gore i dole, ispred i...? da bi pronašao svoje biće; uznemireni realnošću onoga što vidi, onog što se vidi; išćući svuda taj privid koji nedostaje njegovoj potpunosti, i konačno, posle mnogo lutanja, vrativši se u svoju dušu, *da bi spekulirao (o) sebi sličnoma*. Drugi, već od tada, dobija ulogu onoga što pravi senku tom zaljubljenom prisvajanju sebe, zasenjajući povremeno nepromenljivost njegove otmene forme. Zavođenja, skretanja, opet an-arhična, i koja još uvek treba, zapravo, vaspitavati. Treba podsetiti/prizvati na ponavljanje istog »tokove« koji se kreću natraške, izazivajući u njima sve vrste promena, premeštanja, prenošenja. Posle tih operacija — uskoro više ne znate gde ste. Jednostavno, radi se o tome da se ostane pri ponavljanju istog, a to ponavljanje može da bude reprezentativno potpomognuto slikom sličnoga, a za uzor da ima spekulativno: Boga, koji nikada nije trpeo niti će trpeti i najmanju promenu.

Redosled koji treba pratiti da bi se (ponovo) popeo do Ideja bio bi, dakle, takav da se ostane pri istom, da se preuzme izgled u *sličnom*, ili da se nabraja, neprikaziv, proz povratnost *kruga identičnog*. Ali, ova dva kretanja, nerazrešiva u Bogu, u kome bi kretanje u krug oko njegovog nepokretnog centra bilo nerazlučivo do iscrpnog stvaranja sopstvenog lika (kao) istog — matrice svih predstava — bila bi, za onog koji je ponovo pao u neko telo, različita, čak divergentna. Tako, onome što muškarac vidi u ovom ogledalu, koje je oko muškarčevog on ne zna za naličje: tačka gledišta *drugog od istoga* izmiče očevdnosti, isto kao i drukčije (nego) njegova zaledina/zadnjica. I ako se ova slika sebe može da okrene i da mu se ide u susret, nasuprot, tom njegovom dvojniku kojeg muškarac zna u svojoj duši, to je zato što je, uvek, onaj drugi bolja ili lošija kopija Boga, dok

su oblici zapisani u ψυχή, ako se dobro pomisli/ako se u njima dobro odrazimo, čista božanska istina. *Izvrta-nje/ulivanje dvojnika*, koga duša predstavlja, zapravo je propisano vizijom, pravom, Oca. Osim toga, samo kao podređena njegovoj reči može ova reduplikacija da dosegne do identiteta sa sobom. Automatizam ponavljanja koji deluje u jeziku na tom mestu zaustavlja i obezbeđuje tako trajnost jednog (dobrog) oponašanja, koji bi se inače neodređeno kretao u službi suviše osetljivih opažanja. Mimetizam za koji bi se moglo pomisliti da će se odvijati — čak u inteligibilnom — čas pravo čas krivo, pokoravajući se retroakciji koja je u igri u diskursu, da nije toga da Bog, oduvek, zna i sadrži *aposteriornost svakog iskaza* a još i njihov izvor. Τέλος i/ili ἄρχη čine od svakog ko »uistinu« govori — »subjekta« svog jedinog logosa.

»Otac« će monopolizovati, dakle, i uostalom mobilisati, *naličje* svog lika, pristupačnog smrtniku, za Njega njegovo konačno stvarno lice. Ovo *iskrivljivanje (na sebi) (njegovog) prikazivanja izmiče*. To se očituje, na primer, u njegovoj tvrdnji da odluka koja se tiče njegovog Dobra njemu ne pripada, te da mu njegova svrhovitost ostaje nevidljiva, neprobojna. I premda ga je propedeutika naučila mnogobrojnim preobraćanjima, to nikad nije dovelo dotle da vidi *ujedno* i lice i naličje stvari. U najboljem su mu slučaju potvrđivali da je ono prema čemu je sada okrenut, »više« istinito, da ima »više« bića u sebi, nego ono što je pre toga promatrao; da je u »većoj« ispravnosti pogleda — ὀρθότερον. Ali, do pojavljivanja prednjeg i zadnjeg nije nikad dolazilo. Ono je prolazilo kroz dokazivanje, odnosno, nepobitnu tvrdnju učitelja, pri čemu je »dete« uvek svojim posredovnim telom — *parafragma koja se vrti ali je neprozirna* — stvaralo prepreku viziji lica-i-naličja ujedno. Dislokacija, disjunkcija, čerečenje/dezartikulacija između *najčulnijeg* i *najinteligibilnijeg* koji se nikad zajedno ne nude pogledu. I biće potrebno da se prevrne vidno polje, ali da se zadrži isto, da bi mu se simultano odmerio zalog (l'enjeu) (ako ne i) požar (l'en feu). Ali, to bi bilo nemoguće za onoga koji ostaje/nastoji (in-siste) u telu muškarca. »Drugi« ne bi imali ni oči. Tamna noć materije. Što se tiče božanske vidovitosti, ona je strana svakoj senci, svakom ekranu, osim ekranu (svoje) refleksije. Ali, s kraja na kraj inteligibilna, ona sa čulnošću ima samo idealan odnos, ili pak spekulativan. Očigledna kroz prosvetljujuću intuiciju Dobra i, bez sumnje, stroža pri razmatranju harmoničnih proporcija koje uređuju kretanje Univerzuma, ona bi se pokazala samo ono-

me u čemu najbolje odražava, njemu slična: u pogledu više duše, ne bez lutanja, niti bez »muke«, u opasnosti uvek da bude uznemirena osećanjima, mišljenjima, različitim utvarama, koji menjaju trajnost božanskog priviđenja.

Kako onda Bog zna *čulnu* stranu stvari, kad je njegov odnos prema njima potpuno teoretski? On jedino u Principu ima vezu sa egzistencijom, kojoj njegova reč podržava logički i geometrijski red, bez ikakvog učešća u životu tog Univerzuma. Sve (Celina) mu je nalik, bez ikakve uzajamnosti. *Sve oponaša Njega, koji ne oponaša ništa*. Čista Istina, određena jednom zauvek u nepromenljivim Idejama (fiksdejama) koje ništa i niko nikad neće uznemiriti, čak ni preoblikovati, iskriviti. Nepromenljivost njegove refleksije koja je unapred rešila sve preprečene pred-metnosti/zamenke, (objections), nemajući šta da pita bilo koga. Imajući oduvek i u svemu pravo. Što je nemoguće deliti, čak ni udvajati (negde van Njega), pod pretnjom da više ne znamo pouzdano gde je nauka, gde izmišljotina, gde neznanje³². Gde je mudrost, gde bunilo, ili glupost. Pošto treba preseći. Otac jedini, dakle, zna apsolutno sve. Ali, ovo znanje je podređeno činjenici da je sve (celina) načinjeno po njegovom liku. On (pre)poznaje samo Sebe Samog (Istog): to znači *organizaciju svog polja odražavanja*. A »drugi« bi tu morali da introjektuju »sopstvene« karaktere i da se tu izjednače, da bi »svet« produžio da se vrti u dobrom smeru. Što ih čini istim, odvajajući ih od njih samih, a u svakom slučaju od onih delova njihovih razdražljivih i strasnih »duša« koji progresivno moraju da se prilagode dobrom oponašanju. A ovo, još povezano s njihovom materijalnom, materičnom, histeričnom dakle pripadnošću, da ne odreaguje već da se sagne, iskrivljujući se, da bi ponudilo njihove najzad uglačane površine želji Oca. Da bi ga/se asimilisali, inkorporisali. Zalag besmrtnosti. Zaboravljajući (se) da bi se sećali onog što je bilo pre njihovog začeca. Što, naravno, nikad ne potpada jednostavno pod čula/smer. Odsutnost »prikazivanje«/prisustva bića. *Zaposlenost* precrtava ovu liniju koja bi išla od početka do kraja. U ovom gubljenju svesti ona bi počela da se vraća samoj sebi; pre, kasnije mešaju se sa prednjim i zadnjim, kao da se nikad ništa nije desilo osim navaljivanja ovih/njegovih obujmljivanja a ne zaobilazanja, nego takođe i iščašenje i ekstaza u tački gledišta Boga. Neosetno projektovan (izbačen) cen-

³² Parmenid, 133, i dalje.

tar, introjektovan u dušu, oko kojeg bi (se) sada trebalo vrteti. Ali, moguća mesta presecanja ove dve putanje su predmet potpunog slepila. Čak bi i hipoteza ovde bila pogrešna.

Tako se »lice« Oca nikad ne očituje sinu, odličnost njegovog Dobra se nikad ne pokazuje potpuno osvedočeno. On, uostalom, nikad nije na jednom *mestu*, bar ne na takvom koje se može predstaviti, ni u jednom *planu* koji bi bio pojmljiv čoveku. Čovek uvek ostaje *ispod* projekta Boga o njemu. Bar u ovom životu, nižem, odvojenom od »drugog« onom *neprobojnom parafragmom* smrti. Koju, naravno, nijedan smrtnik neće videti u času kad tuda prolazi, kad nju prelazi. I dalje nemajući pojma da li »ulazak u jednu drugu egzistenciju«, odgovara želji da prisvoji *naličje* predstave koja čini njegovu »unutrašnjost« ali ostaje van polja njegove perspektive/metodičnosti. Probijena u onome što *ostaje* tajna Boga; koji omogućava ponavljanje iste priče. Bez kataklizmi, zaprepašćujućih revolucija u kojima bi se ono što se oduvek *bilo* pojavilo kao *naličje* onoga što bi moglo da bude, maskirana *senka* kao takva onog što bi bilo, ili pak moguća perspektiva stvari, moguće tumačenje stvarnosti, koja, najzad uklonjena očiglednosti, i uvek negde iza, prkosi svakom poređenju. Isključujući pogled drugog, drugih, ova ekstrapolirana tačka gledišta organizuje (se) i projektuje (se kao) stameno carstvo, uključujući tu i njegovo kretanje. Formalizovanja zakona propisanih kao nepromenljivih, logos Oca. Koji ne pitajući nikad onog/ono što (ga) uzrokuje, pretenduje jednoglasno na temelj svega onog što jeste, u apsolutnom znanju. Koji navodno o svemu može da položi račune bez ikakve promene, zauvek. Prigrlnivši od početka sva nabranja »bivstvujućih«, njihove proporcije i odnose, sve brojeće operacije koje su mogle da se dese između njih, i samo nastajanje ovih odnosa. Njihove uzroke, ciljeve, i to a posteriori. Njihove modalitete?

*

Do razmišljanja o božanskoj istini čovek bi dospelo samo ako bi *iza* sebe ostavio sve ono što ga još povezuje sa čulnim svetom, kojeg predstavlja zemlja, majka. Koje bi još trebalo razumeti u pozadini/zadnjici? Ova dvostrukost (guz-micanja (re-cul) mogla bi da bude rešena samo u Bogu, jer bi on, gledajući sve, bio takođe na početku svega. Što se tiče majke, da se u tome ne bismo prevarili, *ona nema oči*, ona je lišena pogleda,

čak duše. Svesti, sećanja. Govora. I ako se prema njoj okrenemo, možda bismo u nju (ponovo) ušli, još uvek se ne bismo morali sukobiti sa njenim pogledom na svet. Opasnost bi pre bila da se tamo izgubi svaki putokaz/opet-otac (re-père). To je mračna rupa u kojoj se javlja opasnost od gubljenja jasnog razuma. Izviranje *druge drugoga* koja će se opirati u svom slepilu, ponavljanja istog. I premašiće identičnost sa sobom. Koja se, od osporavanja onog zahvaljujući čemu »fantazira« da je počela da bude — tu pozadinu/zadnjicu majku (majke) — preporada u pogledu Oca. Udvajanje začinjne biće (kao) inteligibilno — bez pokreta, bez prinosa, koji potiču od upornosti jednog još bezličnog prvog trena.

Nekakva *greška u artikulisanju govora* podseća, međutim, na kopulativne aporije između oka Boga i ove pozadine/zadnjice (koja bi bila) majka: *nepopravljiv rascol između inteligibilnog i čulnog*, koji nikada neće biti sa iste strane. Predstave. Prednost dobiva »strana« za koju se pretpostavlja da vidi drugu a da sama nije viđena; a da ne mora da se otkrije. Savršenstvo ovo božanskog (samo) saznanja koje navodno nikad nije učestvovalo, nikad nije bilo pomešano sa materijalnim, materijalnim počecima, slepim mrljama na duši smrtnika. Zar stvarno nikad? Zar ni pogledom odostrag? Kako bi se onda najistinskiji logos prenosio u oblicima koji pokušavaju da ih metaforizuju, čak bez njegova znanja? Nastojeći da im preuzmu »suštinu« u idealnim odnosima i oblicima, oslobođenim od nepodobnih karaktera njihovih pojava i projektovanim, naravno, beskrajno daleko, napred. Tako se »majka« ponovo pronalazi/prqbija u *kruhovima, godovima, sferama, omotačima, okriljima/trudne* (enceintes) gde se biće zaustavlja/uzdržava od vremena svog začinjavanja. Ideje, ali i Univerzum, a takođe i Sve, i Jedno. I njihove slike, dakle, duša. Boravišta koja imaju oblik(e) pećine, ili utrobe, gde živo biće čas miruje, čas se kreće kroz ono što je najpovučenije, najskrivenije. Vraćanje najtajnijem i najneprobojnijem rođenja. Iza poslednje membrane: parafragma koja odoleva svakom umetanju, makar samo i pogleda, i koja se otvara sama od sebe tek za jedan »drugi« život. *Karike* u koje Otac namerava da zatvori i tu sačuva svoje kliče istine. Tvrdica za svojom supstancijom, ljubomorana svoja priviđenja. *Prstenje* koje steže, devičansku, Ideju, mada trudnu od semena božanske svetlosti. Bezgrešno začeeće, nedostupno u ovom svetu, barem »u stvarnosti«, ali, to je privilegija logosa Oca.

Međutim, jedan bi vas *put* tamo odveo: filozofska $\kappa\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$. »Put« uspinjanja, strm, pun zamki, gde de te neće proći bez patnji i na koji se ne bi ni usudilo, osim ako ga — neki, ma koji, učitelj muškog roda — tamo ne odvuče, gurajući ga stalno dalje napred, prema »danu«, prema »prirodnoj svetlosti«. Uprkos njegovom opiranju, nostalgiji, želji za povratkom u ranije »boravište«. I protiv svih njegovih bolova, zaslepljenosti, vrtoglavica. Ovaj hod dostiže vrhunac u sunčanom bljesku i eks-stazi u Bogu. Ali, jedan *rez* odvaja ove dve »vizijske svete«, ova dva načina predstavljanja. Nedostajući prolaz — da li je i izgubljen? — između unutra i spolja, ali isto tako i spolja i unutra. Pristup, i prestup, jednog drugome, drugog u odnosu na jednog koji je, u onom suštinskom, poslat u jedan drugačiji život. Napredovanje se iscppljuje na rubu ove egzistencije, završava na granici smrti, u očekivanju ulaska/izlaska na drugu stranu. Gde više neće biti hoda — $\chi\omega\pi\sigma\tau\upsilon$. Razdaljina koju treba proći ograničena je na ovaj-ovde univerzum. Ali, da bi bio nadmašen, da bi bio satrven, potreban je još jedan *skok* koji se neće prevaliti za života, niti će se ponovo preći — u svakom slučaju ne kao isti — posle smrti. I ako vam obećaju sublimaciju ovog praga do besmrtnosti, cena za to je pre-obražavanje vašeg »tela« u »dušu«. A sublimišete li telo, ono više nije ništa drugo do vazduh aveti. Utvare? Ideje? Od tada, ništa je više ne može zaustaviti, a u svakom slučaju ne podela, odvajanje, niti suprotstavljanje. To bi pre bilo ono što joj daje telo. Tako, bez »drugog«, da li bi duša morala da se pretvori u mesto udvajanja sličnog, reminiscencije istog? Bez drugog, da li bi ovo vraćanje (ka) »unutrašnjosti« $\psi\upsilon\chi\eta$, bilo potrebno muškarcu? Ima li Bog potrebu za dušom? Ali, da bi se u duši najčistiji, najbožanski, najinteligibilniji princip razlikovao od nečistog, zemaljskog, čulnog, treba zaista da se oba u njoj pokažu, izolovani, bez sumnje, koliko god je to moguće, »tesnacima« i »pregradama«. Tako su »delovi« namenjeni muškarcima odvojeni od »soba« rezervisanih za žene hodnicima, zidovima itd.³³

Ali, *prolaz* koji bi išao od jednih do drugih *nije jednoznačan, bar što se tiče čula* (smera). Ako muškarac, da bi zaštitio svoj integritet, ne ulazi u »ineke« — ženski deo ođaja —, u »one niske predele utrobe« važno je ipak za koherentnost (njegove) teorije da mu zna konfiguraciju, naslućujući pogledom (duše) oblike koji jesu ili nisu u pitanju. On tu, dakle, »ulazi« samo da bi se učvrstio u svom znanju, svom identitetu sa sobom i da

³³ *Timej*, 69, e, 70, a.

pokuša, možda, da unese neki red u preteranim zavodjenjima, anarhičnim kretanjima onog što se tu (ponovo) javlja. Što se tiče žena, one nemaju pristup — osim ako su se uzdigle do dostojanstva suštine muškaraca — u najpročišćenije krugove istog, u vrhove inteligibilnog. To nije stoga što one ne bi tome težile u onome što je u njima najvisočije — a što se nužno *rođuje sa muškim polom* — ali, držeći se često razmenjivanja doživljenih osećanja, poveravajući jedna drugoj svoje sanjarije, one u najboljem slučaju izražavaju mišljenje o onome što se dešava u gradu, a prenoseći jednostavno glasine koje kruže, postaju nesposobne da shvate da li im neka ideja — Ideja — zaista odgovara, ili pak oponašaju, bolje ili gore, ideju(e) muškaraca. Zanemarujući vrednost imena koja im daje logos, ako uopšte i ima specifičnih, one ne bi (pre)poznale ni njihove definicije, ni njihove predstave, ni tako održavane odnose sa drugima, i sa Svim. One bi, dakle, bile *bez mera*, jer bez granica, bez proporcija uspostavljenih jednom zauvek i koje bi se odnosile na celinu. *Bez sopstvene, forme*. Kako da se onda prepuste ljubavi svojih bližnjih/sebi sličnog u jednoj duši (koja je, uostalom, garant trajnosti njihovog odnosa sa poreklom? Ovaj proces, ovaj napredak ka predstavljanju identičnog ne bi bio sudbina žene. Osim još jednom, ako se nisu odrekle svoje podređenosti, opredeljujući se da budu muškarac kako bi bolje živile — što može da zahteva rok od deset hiljada godina.

Tako, da je duša posrednik između jednog i drugog, istog i različitog, ... ne znači da ona učestvuje na isti način u oboma. Nije čak ni sigurno da je *put* između to dvoje uopšte moguć, iako duša želi da bude mesto tog spoja. Jer, »čulnost« se nikad neće podići do savršenstva »tipa«, do idealnog karaktera svoje morfologije, čak ako nastoji da ga oponaša sve prikladnije. A što se tiče modela samog/modela istog, nikad on neće nazadovati ka onim nižim boravištima u kojima vladaju strasti i priviđenja, osim ako razum ili gradska uprava to ne zahtevaju. Samo, njegovo bi vraćanje na drugu stranu bilo od tada podređeno *poretku* (Oca), koji pokriva izbegavanje udarca zbog ovog ogrešenja.

Uspom čulnog ka inteligibilnom — što će reći opet od »utrobe« ka »glavi« — ima za cilj učešće u atributima »tipa« definisanog takođe i kao model. Idealno ogleдалo s kojim i dalje i uvek treba da pokušava da se saobrazuje, jedino u kome bi vredelo da se ogleda, da bi se izbeglo *nesavršenosti* koja stalno ugrožava drugog u njegovoj nestalnoj različitosti. I najsavršenija bi slika

bila ona koja ga oponaša najprikladnije, ona u kojoj će se najbolje prepoznati: odraz njene nepromenljive otmene forme, nespутane bilo kakvom materijom. Njegov pogled, obasjan Razumom, biće mesto u kome se ocenjuje stepen savršenstva oponašanja drugog, njegova sposobnost da odgovara normama inteligibilnog ili njegov pad u trzavice, grčenja, hysteriju. Čulno, dakle, u spekula(riza)cije forme istoga mora da se savije i odmeri da bi ušlo u znanje. Ovaj put je jedini. Ako je on progresivan, stupnjevit, on je i isključiv u pristupima. Što će reći, da je na tip svodiva različitost predstava, fantazama, osećanja, koje on re-produkuje kao efekte čim se njegova forma utisne u (primajuću) posudu drugog. Da on sam (jedini) spekulira mnoštvenost onog što (se) zbiva u γόρα, već-čim u tome na-stoji (in-siste). Sve mu je, dakle, pripisivo kao in-formacija, transformacija, de-formacija, ... onog čemu je uzrok. On je izvor svih ovih/njegovih spekula(riza)cija. Poreklo — ? — spekularno. Što se tiče mesta na kome se (re)produkuje, ono ne bi moglo da se uzdigne do neke lepote, dobrote, inteligencije, osim pokoravajući se otiscima kojima je podložno; udvajajući ih, manje dobro, dakle uvek ispod ostvarivanja sebe i tipa. Uostalom dospeo bi do neke figure, do neke pojave, samo pasivnim prisvajanjem ove »idealne« morfologije.

Za *ostalo*, neodređenost bez granica. Uvek je moguće pokušati da se ono ukloni neodređenoj ekstenziji postajanja, bezobličnom protezanju »majke«, vraćajući se *jednom superiornom tipu*. Važno je međutim, zbog jasnoće koncepcije, da se samo po *jedan* investira svaki put. Što ne isključuje da oni svi ipak budu hijerarhijski poređani u odnosu prema Ocu i da se, u traženju tog apsolutnog modela, ponovo prelaze svi putevi koji vode svim njegovim potomcima. Ali, što se više penjemo u tim stepenima srodstva božanskog pastuva, utvrđivanje odnosa postaje sve teže. Budući da se obavlja na daljinu tražeći posrednike. Posredovanje »duša«. Jer ovi najbliži izrodi Dobra više ne silaze sa svojih visina u jedan svet u kojem im pretila opasnost da se okopile. Udružuju se radije među sobom po principu sličnosti, stepenu srodnosti, rodbinskoj bliskosti. Stvaraju logične veze, štaviše kopulativne, harmonične, spekulativna začeca bez problema. Čija je paradigma Oca i sina, Oca kao on sâm: sin. Oblik jedinstva i začeca kojega valja oponašati, tim pre što je to jedini mogući model onoga što može da se desi u redu diskurse. *Rodoskrnavno očinski polu suštini (suštinama)*. A ono što se naziva

»čulnost«, ili još materija, ili majka, ili pak »druga«, moraće tu da se potčini, ako on(a) hoće da u tom »univerzumu« ima nekakvo lice. U njima spoznatljiva, prepoznatljiva samo pod maskama koje je određuju; pozajmljujući oblike koji joj nikad nisu svojstveni, a koje ipak mora da podražava da bi mogla i malo da proviri u (samo)saznanje. Što će se, bez sumnje, žigosati, naknadno, kao činjenica da ona duguje svoju moć zavođenja *varljivoj* spoljašnjosti; uz zamerku da tako pretenduje na rivalstvo sa realnim atributima tipova u svojim načinima bivstvovanja i odnosima koje održava sa drugim bivstvujućim. Dok je logos, da bi sačuvala čistu svog začeca, zakriva tako u istinu svoje reči da se više ne zna kakvo bogatstvo ona skriva u svojoj riznici i da u nju mogu da se upute sve želje, delirijumi, takve moći koju mera Razuma odriče. Očigledna, dakle, i ushićena tu gde je već maskirana i izgubljena u diskurzivnim paradama koje bi da je izbace iz nje same; idealno ponuđena govorničkim raspravama među muškarcima. A *što se tiče ostalog*, zakopana pod zemljom, izgubljena u mračnim pećinama, gde je sve samo senka i zaborav. I gde će ipak biti potrebno vratiti se jednog dana. Ali, kojim putem?

Poništen prolaz između spolja i unutra, gore, i dole, razumnog i čulnog, ... »Oca« i »majke«. Bez obzira koji su posrednici stvoreni da nadoknade taj nedostatak odnosa, ovi su uvek već potčinjeni jednom, istom. Principu koji ih u večnosti uzrokuje. Reč(i) Oca. I ako je njegovo gospodarenje »svetom« takvo da niko živi ne može da izbegne njegovoj dominaciji i ne priželjkuje druge sudbine do potpuno učestvovanje u njegovom Dobru — što implicira samo jedan put, samo jedan metod za uzdizanje u istinu: »dobro« podražavanje —, koji onda pristup ubuduće koristiti da bi se dostiglo ono što je bilo ostavljeno pozadi? Pregrađen put prema majci. *Rodoskrnavljenje, tu, zabranjeno* bez obzira šta činili, strogo uzevši i *nemoguće* ma šta (o njemu) govorili. Jer »ona« je uvek već preoblikovana za/preko predstava oca. Matrica za reprodukcije njegovih slika. Uvek ponešto hibridnih, doduše. Jedini tragovi jednog drugog roda koji bi trebalo zbrisati svodeći ih na jasnoću Ideje. Čistu formu, jednostavnu, nedeljivu, ... Sve *ostalo* je slepa i čutljiva neprozirnost materije. Kako onda opet sići u nju? Ako bismo hteli da joj pribavimo prihvatljiviji status, pravedniju situaciju, uključivo i u gradu, kako započeti? Uzeti je? Nikakvo primenljivo krčenje ne opstaje kojeg bismo se sećali u savršenstvu remini-

scencije. *Zaborav zaborava* skriven u zori fotologičke metaforičnosti Zapada.

Ni ona (se) sama ne zna ništa. I ne podseća (se) ničega. Iako je oslonac auto-logičnih spekulacija mudraca, ona živi u tami. Iza scene (derrière. (de)la scène) predstavljanja, koju ona podupire zbog/iz svog neznanja. Ali bez bučnih ispada. Jer, kad bi blistala, svetlost više ne bi pripadala, jednostavno, istome. Trebalo bi ponovo preračunati svu tekuću ekonomiju. I ako joj se dodeli neki pojavni život, biće to pre u nekom mračnom rodu. Pozorište senki pod zemljom, mesečev odsjaj nebeskog tela što obasjava i oploduje sve. Zagasitije udvajanje od tog udvostručavanja sebe koje muškarac nosi u sebi samom, njegova »duša«, kad »ona« ne stvara prepreku svojim umetnutim »telom«. Niti tim još bezobličnim prostranstvom. Devičanstvo koje se još opire spekulativnim molbama filozofa, potrebno uostalom zbog čistote začeca/konceptije. Ugladna površina koja neće biti pređena, probodena, pod pretnjom *povrede* i *zamučivanja* refleksije.

Prema idealnim odredbama, »put« između spolja i unutra je zabranjen. Udvajajući se, bez sumnje, različito s jedne i druge strane, ali ne obezbeđujući više prelaženje od jedne do druge. I kako se onda ponovo vratiti u pećinu, jazbinu, zemlju? Ponovo pronaći/probiti tamu onog što je bilo ostavljeno pozadi? Ponovo otvoriti zaborav majke?

*

Šta na to kažeš? Ako bi se prisetio svog prvog boravišta i tamo važećeg znanja i drugova koji su isto tako bili u okovima kao i on, zar ne misliš da bi čestitao samom sebi zbog postignute promene i da bi imao sažaljenje za druge? Šta na to kažete? Verujete li vi da on može da se seti svog »prvog boravišta« i »tamo važećeg znanja«? Da li je logos ostavio razmak za ponovno pojavljivanje čulnih obmana, utvara, priviđenja? I za ponovno oživljavanje mucanja i tepanja detinjstva? Ili njegova koherentnost traži da ih imenuje, štaviše konotira — loše kopije, na primer —, pročišćavajući ih tako u njihovoj istinosnoj vrednosti? Oštre odredbe koje zaklinju u njihovim definicijama stvarnosti koje su malo suviše ekspanzivne, i tako pravilno uokvirane, bez preplavlivanja njima prethodećih. Odnos sa ovim moći će još samo da bude rekonstruisan, uspravljen u jednoj dialektici uvek već silaznoj. Mesto od sna (mesto-san) zauzele su predstave koje prožimaju njen topos, tako

bespovratno ulančan. To što je on za sve potrebne svrhe bio pokriven govorom razuma, jedva tek počinje da se tumači kao taj san koji je takođe i istina. *Druge vrste*, naravno. Ali, upisana u tom lutanju postajanja na toj još materijalnoj matrici, ona nastavlja da pomalo zastranjuje, makar i u božanskom posedu. Onirički prostor opstaje, ali on je odbačen u nedogled, ispred. Eksces logosa/logosu u koji se više ne stiže povratkom majci, nego zadužuje eg-zistencija Oca. Tu bi čulne obmane bile oterane od »tela majke« i vraćene u jedan beskrajno spoljašnji svet. Tako je »druga«: ona koja je izvan. Eks-staza sna u Bogu, negde Vrlo-Visoko. I kako otada ne »verovati« da je onaj što je predosećao makar malo smisao »bio sažaljiv prema drugima«? Onima što još ne znaju za vatrene zanose *teleo-logičke projekcije*. Koja prevazilazi, konačno, i same predstave, što ne znači da im ne pretpostavlja okvir. Tako je orbita pećine organizovala u kinematografiji ono što je ostavljala izvan svog okrilja: ὄστρον πρόστρον. Još po/u-vreda jezika. Ali, ta dva »termina«, po logici diskursa ne mogu (više) da uspostave odnos. Čitava sistematičnost rodbinstva — ovde to znači analogije — čini neostvarivim njihovo obližavanje. *Vladajuća ekonomija metafore udaljuje njihovo povezivanje*. I ti viškovi sličnosti »majke« i »oca« više ne mogu da se spoje, jer su već pokoreni jednoj genealogiji istoga koja ih čini zamenljivim, dakle, isključivim, čak u njihovim ekscesima.

Naravno, ne u istom svojstvu. Na dnu i na vrhu iznad »lanca«. Ekstremna *razlika u stepenu* podložna merenju-žigosanju istog. Ali, što se tiče forme, najviši je model imao potrebu, da bi se uzdigao u svojoj sve-moći, da (ponovo) uzme svoje Dobro do nesvesnosti u bezobličnosti drugog. Ne možemo se, dakle, tu vratiti kao u jazbinu refleksije, pošto je ta *udubljenost, još samo-spekularizujuća, sada vlasništvo Bića*, Oca. Koji se neograničeno sam sa sobom množi, bez ikakvog menjanja. I onaj ko bi u mudrosti dospao do učešća u takvom Dobru ne može ništa drugo nego da »čestita sebi na postignutoj promeni«. Veseliće se, dakle, sam za sebe svojoj novoj moći. Svom novom znanju (savoir) — da li i imanju sebe (s'avoir)? — koje ga navodno oslobađa njegovog »prvog boravišta« i razlikuje ga od »njegovih drugova« koji su tamo ostali zatočeni i koje sada posmatra s visine, sa »samilošću«. Sažaljivi pogledi filozofa za onoga koji je još žrtva podzemnih strasti, zarobljenik čulnih obmana koje je on, što se njega tiče, uzdigao u samotnoj božanskoj kontemplaciji. Ravnodušan

u pouzdanosti svojih svetlosti, dakle bez nostalgije za povratkom natrag. Povratak koji ne bi imao opravdanje, osim u ime Istine.

»I ako su sad, u prethodnom mestu boravka, izvesne počasti i izvesne pohvale bile namenjene onome što najpronijljivije razlikuje stvari što prolaze i još najbolje zadržava u pamćenju one stvari što imaju običaj da se pokazuju prve, ili poslednje, ili zajedno, dakle, onome što bi mogao da predviđa šta će se najverovatnije dogoditi u budućnosti, — misliš li ti da bi naš čovek zavideo tim zatočenicima, ili da bi hteo da se nadmeće sa najčasnijima i najmoćnijima među njima, ili bi on više voleo da bude samo unajmljeni sluga strancu bez imetka i da podnosi bilo šta radije nego da se vrati svojim starim iluzijama i da živi kao što je tamo živeo?«

U pećini u kojoj je tako dugo bio zatočen lepotom senki koje su ga odvrćale od očiglednosti prirodne svetlosti, izvesne počasti i pohvale bile bi obećane onome ko najbolje razlikuje stvari što prolaze, najbolje raspoznaje posebnost svake projekcije, pazeći da je ne pobrnka sa nekom drugom i da ne svede na jedinstvo povorku predmeta što se svakodnevno prikazuju pred njim. Onome koji je zato, i još više, mogao da se seti onih što obično dolaze prvi, onih što se pojavljuju tek iza njih, onih što još mogu da se dešavaju samo zajedno, sposoban od tada za predskazivanje onoga što će se verovatno uskoro pojaviti. Čoveku, dakle, koji bi bio najdarovitiji u analizi onog što se pred njim nudi, koji bi najbolje video »stvari« uključujući tu i njihove različitosti, i koji bi ih najvernije pamtio.

Ali, o kakvim se »stvarima« i kakvom »pamćenju« radi? Eto bez sumnje primedba što će je dati filozof da se ne bi obrukao u takvoj stvari, niti nadmetao u takvoj vrsti takmičenja za koje, možda, nije dobro pripremljen. Jer, vi znate da on tvrdi da jednom za svagda poznaje suštinu stvari i malo brine, osim pedagoški, o postojanju: manje ili više dobroj kopiji njihove istine. Što se tiče toliko nahvaljenog pamćenja, ono preti da protivreći tom sećanju koje mu je jedino važno. Doista, ono što se svakodnevno događa, što se dešava noću, to malo vredi za njega. Budući da je još uvek potčinjeno tami, i nije večno osvetljeno. Jasnoća previše zemaljska, dakle i smrtna, ona takođe. Ne usmerava on na to svoju pažnju, već prema svetionicima što se ne gasi i osiguravaju mu projekciju bez greške. Uzvišene težnje ote slučajnostima, odveć materijalnim. Dakle, to posta-

janje stvarnosti, još svakodnevnih, on ga prezire, čak ga ni ne gledajući. I ako ga pitate šta (mu) se dogodilo ujutro, u podne, uveče, neće moći da odgovori, jer ga za to nije briga, budući da je okrenut »stvarima« koje se nalaze daleko iznad mondenog života u kome se vi trudite da vam on odgovori, a koji njega više ne privlači. Zapitkujete ga o tim »senkama«. I ako one i mogu da u mutnim vremenima posluže kao tragovi za neki višak istine, on se neće zbog toga prikloniti njihovom proučavanju. Predusretljivost koja bi posve beskorisno zaokupljala njegovu ψυχή. Osim što identifikovati priviđenja i nije lako! U svakom slučaju, jedna naspram drugih... Treba biti »dete« ili »luda« da bi se tu upustilo, verovalo da se do toga može doći, štaviše želiti da im se ovlada kinematografijom. Bezumni demijurzi jednog sveta bez modela, gde poredak ne može da bude ništa drugo nego kaos ili brodolom. Osim u fantazmagorijama naivnih, što više ne privlače (pažnju) mudraca.

Uostalom, na više načina. Jer, zapravo, *bliskost »stvari« za njega je od male važnosti*. Ako ova ovde sada sledi nekoj drugoj, ako se nalazi u njenom susedstvu, ili čak posve blizu, on će se možda podsmevati tome, ako mu bode oči, ali takva bliskost nije ono što on traži. On će ih se radije osloboditi da bi se zadržao na »tipovima« i njihovoj srodnosti. I biće potrebno proći kroz rodoslov — konačno, Očev — kako on (ne) bi cenio takav susret. Vrednost svih odnosa za njega je procenjena samo po toj ceni. Ostalo je izmišljotina koja traje tako kratko da bi, pridavati joj bilo kakav značaj, bilo smešno. A filozof se malo bavi beznačajnostima, pogotovo onoga što sâm takvim smatra. I ako voli ironisanje, on preteruje u smehu na njihov račun. Dakle, pre nego što uspostavi neku vezu, on će dugo razmišljati o usaglašavanju sa njenim oblicima, o njegovoj prihvatljivosti i, uopšte, da li je odgovarajuće. Što je daleko od brzog vezivanja. Dodirivanja koje bi slučajno previše obuzelo. Ili u snu? U čulnim obmanama? U zavodnjenu, uvek pomalo magičnom, okultnom? Šarlatanstvom koje je još na snazi u prostoru-vremenu pećine? Utrobe? Taj film koji se svakodnevno ponavlja, zaslužuje li on da se kod njega zaustavimo? Kada bismo i uspeli da uočimo i strogo razdvojimo sekvencije, da se podsetimo njihovog redosleda, da ih predvidimo, da li bismo zbog toga bili oslobođeni njihovog stalnog ponavljanja? Ne bi li se iste scene ponovile i sledećeg dana? Jer, baš se pri tom povratku troši pamćenje kojem bi trebalo dati prednost. Što onemogućuje prisećanje.

Dva načina ponavljanja svadaju se oko »vremena«; ponovo započinjanje/beskonačnost; povratak/večnost. Njihovo razilaženje onemogućuje prekoračenje-prekršaj iste priče. Koji se produžuje na takvim hipotekama, nastavlja da se hrani divergentnošću takvih dihotomija, razdvajajući efekte od njihove trenutne artikulacije i još naknadnosti njihovog spoja. Zemaljska hronometrija koja će morati da nestane u večnome drugde Oca. Po-noć majke beskonačno bi bila pokrivena podnevom Oca. Ali, sunce bi ovde bilo zvezda koja je u prevelikoj opasnosti da ponovo padne, u more, da bi joj se nad tim ponorom svetlosti, samoj, poverio nadzor. Potrebna je drukčija baklja da bi se osiguralo osvetljenje bez pomračivanja. Moć Oca oslobođena sumračnih nesigurnosti, bila noćnih skandiranja, isprekidanosti vatri. I neka se pamti: što je sunce ovde ujutru, pa u podne i, konačno, uveče, ne sprečava još ponovni dolazak noći. I to što je takvo u proleće, drugog leta, pa u jesen, ne znači da bleđi dolazak zime. Filozof se pribojava ledenog gašenja, dok mu je u očima hladno. I on mrzi senku koja podseća na slabost njegovih očiju i na potrebu koju on(a) ima da se skloni u jednu dušu, ekran na kojem se prevrću/ponovo ulivaju odveć žareći prizori. Tako svaki, svaki-jedan (tout un chacun) — tvrdi se — ima apetit za onim što mu nedostaje. A pohlepa da se dobro zagleda u lice mudraca, potvrđuje njegovu nemoć da tako nešto uradi. Njegovo je večno podne priznanje njegovog slepog prepuštanja vidovitosti Oca, čija sveprisutnost uklanja svaku senku, makar i senku sumnje. Univerzum bi bio, s kraja na kraj, objašnjen (osvetljen) okom tog Drugog.

Ali, treba tu uopšte biti. Što je jedva slučaj s onim koji stalno boravi pod zemljom, u lancima u tom prtvoru koji teško dopušta prolaženje svetlosti. Mračna komora u kojoj jedan gotovo magičan fenjer pothranjuje projekcije, senki, razume se. Mesto koje će zaposeliti (bi zaposela) i duša ali koje bi je/ga udvostručilo samo u nižem delu, onom najmračnijem. Žarišta očaravajućih, ali i nestalnih osećanja, čiji šarm zarobljava iako ne možemo da ga zadržimo, sem preobličavajući, razobličavajući ga. Nesigurna mišljenja koja ćemo tu i tamo prenositi, ne dosežući strogost Ideje.

Ko se vezuje za opisivanje i pamćenje takvih prizora ima bez sumnje zasluge i pravedno je da bude nagrađen. Ali u ime čega? I kakvom se riziku izlaže grad ako se svi tom igrom zanesu? Ostajući bez kraja u toj ψυχή — analizi koja ih odvraća od malo ikorisnijih poslova. Osetljivi na utvare, lažne slike, čulne obmane

koje im odvrćaju pažnju od objektivnih stvarnosti. Nemajući čak ni svest o tome da su opčarani čudotvorcima, budući da ne mogu da se okrenu i uzmu u svoje ruke »stvari« koje su ih zavele. Koje uostalom opažaju spređa (u) lice(m).

Pozadina-zadnjica zauvek uklonjena očiglednosti. Kada bismo se i okrenuli u polukrugu, ona bi se još dalje, pozadi (derrière) povukla. Neuhvatljiva, nevidljiva. Gonko zatvaranje u jedan krug (u jednu trudnicu) čija zadnja strana ostaje nespoznata — spolja: drugo — održavajući nostalgiju za povratkom, a ne znajući kojim putem treba poći. Zaborav prolaza između. Budući da su sve zabune od sada moguće, sva lutanja. Brojni užici i boli. Ali, kako pronaći onu »dobru«? Prekoračiti obzid tog ekrana po kom sada promiču slike? Gde se to uvek prema napred (ponovo) projektuje, ostavljajući iza (jedan/više) put(eva), bez ikakve predstave. Kuda čovek ne bi (ponovo) prošao ako ga neko — bilo koji muškarac — tamo ne privuče. To znači da se on tamo ne vraća sem kao podvrgnut diskursu *drugog roda*, potčinjen *drugačijem prenošenju*, (transferu) čije metafore čine put prohodnim ali preskačući ga. *Bliskost izgubljena u analogiji* koja je obmotava svojim ponovnim predstavljanjem, držeći je nepokretnom pri prenošenju (transferu), bez povratka. A čulno koje uvek priziva/podseća na neki dodir, ali i na njegovo prekidanje, neko rađanje ali i smrt, tako zadržava to idi-mi-dođi-mi svojih razdoblja u jednom rodoslovlju slika, »kopija« gde bliskost modelu prevazilazi vreme rađanja, ravnajući se pre prema svojstvu forme (i)imena. Ti odnosi sličnosti sa pravim poreklom koncepcije (začeca) su čvršći garant. Obećanje jednog besmrtnog sećanja, jer su »život« već smestili u krug ponavljanja — ponovnog rađanja — koje ga spekul(ar)iše. Tako zaleđen pretvoren u ogledalo, za večnost.

Drukčije rečeno, muškarac ne izlazi ovde iz »materinskih voda«, nego, zamrzavajući put koji bi tamo vodio, on se ogleda, re-produkuje, u toj parafragmi. Himen, koji će isto tako podeliti njegovu dušu kao što i Univerzum deli svojim svetlucavim površinama/od svojih svetlucavih površina. Ovekovečenje identiteta sa sobom prelazi svaki dodir, paralizuje svako prodiranje strahom da u njemu sebe neće ponovo naći istog. Otud metaforizacije u izrazima koji ih obavljaju, zamotavaju, udaljavajući ih sve više od onog koji/što ih »uzrokuje« u svojim asociacijama koje više nisu ništa drugo do analogije. »Prelaz« je, konačno, (postao) identitet razu-

ma sa samim sobom, i povratak stalnog ponavljanja istog, dok je zalog nabranje nepromenljivosti onoga što se smatra vrednim. Bez mogućeg roka, ni u prošlosti, ni u budućnosti, ako se postigne ideal isti/istog, koji naravno prkosi svakoj izmeni. Konačno sam. Istovetan, bez podrške ikog drugog, svom biću, koje ponavlja ne približavajući se nikom drugom do samom sebi. Ali, na kojem se vremenu-prostoru podiže to suvereno prisvajanje sebe? Re-produkcija (sebe) bez materije i majke. Opsena u *zlatu* spekulisanja Oca, koji bi oslobodio »smrti« onog ko se u principu-početku njemu poverava. Sav sličan onome što nikad nije primetio. *Dakle* samome sebi? Onome što logos potvrđuje o njemu (kao) istom? Odnos usklađenosti iskaza onome koji (ga) uzrokuje, a koji valja po svaku cenu perpetuisati.

Tako, da je mnogo bolje biti »unajmljeni sluga stranca bez imetka«, nego se »prepuštiti pretpostavkom i živeti kao pećinski ljudi«. Obradivati zemlju bez sigurne plate vredni više od gubljenja svojstva razuma. Otvoriti i prevrnuti »zemlju«, makar nas gazda za taj kuluk i ne plaćao, daleko je više cenjeno nego biti porobljen fantazmagorijama koje začaravaju one što su u lancima (preko)misterija. Eksploatacija rodnog mesta (du i ieu (dit) maternel) u korist oca čiji je autoritet čistih formi, neuporediva u prestižu sa zatvaranjem sina u obruč, makar i zamišljen, njegovog mat(e)ričnog rođenja. Još zatočen detinjastim sanjarijama koje ga stalno podsećaju/vraćaju na/u tu jazbinu iz koje ne može da izađe, budući da ga privlači samo neposrednost osećanja koja tu doživljava. Veoma je vešt da ih razlikuje, priziva, čak da ih slika na hiljadu i jedan način, ali zato »neosetljiv« na zahteve razuma. Sudbina koju filozof ne voli i ne sviđa mu se baš da se sa njim nadmeće. Zar zaista? On ipak bira kao majdostoiniji priželjkivanja način života »obradivanje zemlje«. Čudan je to slučaj. Okretati zemlju da se u nju ne bi vraćalo? Je li to udvajanje čor-sokalka koji je već pećina? Otvoriti i ponovo zatvoriti/sakriti i obrnuti/preliti u isti mah? U transferu sredstava u korist oca? Koji će, ako nema izvora, bar imati »sinove« da svedoče o njegovoj moći. Jamci njegovog autoriteta, znaci bogatstva njegovog doma, očekujući da eksploataciju prostora koji je on prisvojio donese višak kapitala. I nema tu stida da se bude u službi glave porodice, čak i njegov rob, jer, »obradivati zemlju« već znači raditi kao on. Na jednom drugom stupnju na lestvici (vrednosti), na različitom nivou analogije. Ali, *podražavanje* atributa oca je od sada i za uvek već stečeno kao pobjeda njegovog jedinog logosa.

Koji će to čak kad je rad u pitanju, platiti možda metaforama. *Višak vrednosti sličnosti sa gazdom* koji će nadoknaditi »užas« bliskosti sa »zemljom«. Uravnotežiti troškove odnosa. Tako bi verovatno obrazlagao mudrac, da bi opravdao što još pokušava da po(t)kopa svoju majku. Zabrana koju podiže/uzdiže postepeno dok krči teren još obrastao prisvojenim biljkama još devičanski od (njegovih) ličnih imena. Razvaljivanje i sejanje u materice još neme za razborite reči. Posude u kojima bi poneka nova ideja možda mogla i da proklija, ako on u njih siđe da ih preplavi svojim znanjem.

Ali, to bi značilo zaboraviti da je ceo Univerzum monopolizovan od strane Oca. I da u tim krčenjima on u najboljem slučaju oživljuje upisivanje svojih večnih istina ponavljajući (ih). Zamućen dakle cenom svog dela. Još uvek i samo više ili manje oprobano dvojnike sve-mogućeg Falusa. Što ne smeta da se on potčini takvom stanju stvari i da će ići i do smrti, da bi ovekovečio takvo carstvo. Osnovno je da se priča nastavi. To znači (njegov) isti diskurs, koji mu daje kredit, makar i na drugom redu, kao za zamenika ili naslednika jedinih važećih oblika. Bez deljenja sa »drugom« koja za to samo pribavlja materijal. Sve apstraktniji uistinu.

Ali, taj fantom, ta senka, što bez sumnje predstavlja i udvajanje oca sinom, i obrnuto, sve to će ipak biti ostavljeno zemlji. Pad zakopan u njenu utrobu, skriven od pogleda. *Majka-materija koja prikriva, osim toga, otpatke spekul(riza)cije*. Agonija čulnih obmana koju maskira i zaklanja ekran ponuđen prikazivanju, uglade-na površina koja se više neće odškrinuti/otvoriti ponoru bez gađenja i odvratnosti. Zastrahujući prolaz kroz ogledalo u kojem se stvara svaka predstava. »Dobre/služavke« (»bonnes«) samo-kopije pod uslovom da se prođe kroz zaobilaženje poverenja koje je dato zakonu oca koji određuje spekulativan nivo i time bi da priziva smrt. Oslušnite — bar jednom jasno — *pretnju kastracije*. Sva njena zebnja, užas, biće namenjeni utrobi majke. Gde više nema govora o povratku, osim u ime oca.

(Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Les éditions de minuit, Collection „Critique“, Paris, 1974, str. 238—253. i 399—443)

Prevele J. V. i R. I.

bibliografski
prilog

Bibliografija koja bi na sveobuhvatan način željela popratiti izbor tekstova koji je za ovaj broj Marksizma u svetu sačinila Rada Iveković, morala bi se zasnivati na daleko razgranatijoj klasifikaciji no što to u ovoj prilici prostor dozvoljava. Taj je izbor, naime, po svom karakteru reprezentativan za, uvjetno ih nazovimo, neofeministička nastojanja sedamdesetih godina, koja su uz svoj široki spektar društvenog angažmana, obilježena plimom publicističke djelatnosti. Ovi tekstovi pružaju uvid u promišljanje problema spolnih stereotipa, podjele rada, ženske seksualnosti, problema žene u historiji i historije žena, povijesti feminističkih pokreta, jezika, politike, problematiziranja podjele na privatno i javno...

Moguće je, međutim, steći uvid u obim i heterogenost novog načina pisanja o ženskom pitanju, jednom interdisciplinarnom stjecištu različitih znanstvenih područja koje je za sebe izborilo naziv ženske studije (women's studies), ako se samo konsultira jedna od bibliografija koje navodim.

BIBLIOGRAFIJE

1. Tufani, Luciana, *Bibliografia sulla condizione femminile*, Libreria Editrice Italo Bovolenta, Ferrara 1977, 250 str.

Iako ova bibliografija sadrži samo naslove talijanskih izdanja (talijanski autori i djela prevedena na talijanski), navesti ću njezinu klasifikacijsku shemu koja vjerno odražava raspon pisanja o ženskom pitanju:

Položaj žene: klasici i feminističke analize; Povijest feminističkih pokreta; Dokumenti feminističkih pokreta; Antropologija i biologija; Historija; Ekonomija i rad; Pravo; Psihologija, psihoanaliza, psihijatrija; Seksualnost; Svjesno materinstvo, kontracepcija, pobačaj; Obitelj; Položaj žene: običaji; Žene i kultura; Žene i masovni mediji; Bibliografije, uspomene, prepiska; Žene i književnost; Knjige za djecu; Školski udžbenici; Fotomo-

nografije i pjesmarice; Političke i feminističke publikacije u Italiji; Feministički izdavači; Feminističke knjižare.

2. Banissoni, Maria, *Bibliografia sulla condizione femminile*, articoli, saggi, ricerche psicologico-sociali, Bulzoni Editore, Roma 1978, 206 str.

Kao edicija Instituta za psihologiju rimskog univerziteta, ova bibliografija, uz opći dio o položaju žene, sadrži i problem sagledan iz stručnog, socijalnopsihološkog kuta gledanja, koji daje pregled istraživanja (talijanskih i svjetskih) psihologije žene, stavova prema ženi, muških i ženskih uloga, kao i metodologije (tehnik istraživanja stavova, stereotipa, „muškosti-ženskosti“).

3. Rosenberg, Barovic Marie, Bergstrom, Len V., (prir.), *Women and Society*, A Critical Review of the Literature with a Selected Annotated Bibliography, Sage Publications, Beverly Hills/London 1975, 354 str.

Sa svojih 3600 bibliografskih jedinica, i bogatim popratnim znanstvenim aparatom ovo izdanje slijedi podjelu radova po znanstvenim disciplinama (sociologija; politička znanost; povijest; žene u filozofiji i religiji; žene u medicini i zdravstvu; žene u biografijama, autobiografijama i memoarima; žene u književnosti i umjetnosti; žene u psihologiji; antropologiji; ekonomiji; generalne reference — koje sadrže i popis specijaliziranih bibliografija za pojedina tematska područja).

4. Drake, Kirsten, Marks, Dorothy, Wexford, Mary, *Women's Work and Women's Studies*, Bernard College, New York, Women's Center, New York 1971, 161 str.

Navedenih 1445 bibliografskih jedinica sadrže reference o spolnim ulogama, pobačaju, braku i obitelji, ženskim pozivima i zanimanjima, obrazovanju, zapošljavanju, pravnom položaju, povijesti, književnosti, umjetnosti, masovnim medijima.

5. Lynn, Naomi, Matasar, Anne B., Barovic, Rosenberg Marie, *Research Guide to Women's Studies*, General Learning Corp., Morristown, New Jersey 1974, 194 str.

6. Oakes, Elizabeth, Sheldon, Kathleen, S., *A Guide to Social Science Resources in Women's Studies*, American Bibliographical Center, Clio Press, 1978.

7. Papić Žarana, *Žena u savremenom svetu*, Novija inostrana literatura, *Marksistička misao*, 1981, br. 4, str. 267—274.

Navedeni naslovi pružaju iscrpnu informaciju o svim aspektima novog tretiranja položaja žene u radovima američkih, britanskih, njemačkih, francuskih i talijanskih autora.

8. Popov, Nebojša, *Gledišta o slobodi žene*, Bibliografija, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Studijska grupa „Čovjek i sistem“, Tema „Žena i društvo“, Zagreb, veljača 1981, šapirografirano, 60 str.

Ova bibliografija sadrži popis knjiga i velikog dijela relevantnih tekstova u ženskim i drugim časopisima s pretežno srpskohrvatskog jezičnog područja unatrag proteklih stotinjak godina, otkad spomenuta tema privlači javnu pažnju. Sa 861

navedenim naslovom, koji po mišljenju autora ne iscrpljuju raznolikost predmeta, (...) „ovde se nastojalo da budu obuhvaćena sva značajnija gledišta o slobodi žene, koja se, u označenom periodu javljaju u okviru različitih teorijskih škola, naučnih disciplina i ideoloških usmerenja“. Bibliografija je podijeljena na pet dijelova (Dokumenti i zbornici radova; Prevedene knjige; Knjige domaćih autora; Članci domaćih autora; Pregled ženskih časopisa). Već i sam obim, a pogotovo vremenski raspon kojeg pokriva, čine ovu izuzetnu bibliografiju, unatoč ograda autora, bitnim indikatorom prijemčivosti našeg političkog i kulturnog podneblja za problem žene. Izuzetni senzibilitet otkriva prevodenje (danas nezamislivom akuratnošću) nekih od djela čije reprinte mahom sve navedene bibliografije citiraju kao „klasičke feminizma“.

Mil, Džon Stjuart, *Potčinjenost ženskinja*, S predgovorom Svetozara Markovića i Brajtovim ugovorom, Državna štamparija, Beograd 1871, XVI + 233 str.

(Publicirana 1861, ova knjiga je važan dokument feminizma XIX stoljeća. Mill potčinjenost žena smatra glavnom preprekom napretka čovječanstva, te se u skladu sa svojim idejama tijekom čitavog svog političkog života zalagao za apsolutnu jednakost spolova.)

Kolontaj, Aleksandra, *Nova žena*, Izd. Moderna štamparija R. M. Vesnića, Beograd 1922, 64 str.

(Autorica smatra da je stvaranje „novog čovjeka“ neodvojivo od oslobađanja ženskih masa. Izuzetnom osjetljivošću za problem shvatila je da emancipacija i oslobođenje ostaju dvije odvojene činjenice, „dva paralelna puta koja se nikada ne saštaju“.)

Kolontaj, A., *Ljubav tri generacije*, Izd. Knjižara Radomira Bugarskog, Beograd (b. g. i.), VII + 59 str.

Bebel, August, *Žena i socijalizam*, Izd. Đ. Đurđevića, Sarajevo 1923, 514 str.

Cetkin, Klara, *Žene i studenti*, Izd. S. B. Cvijanović, Beograd 1924, 31 str.

No, vratimo se početnoj nakani: prikazu literature koji bi izbor tekstova ovog broja stavio u kontekst cjelokupne publicističke proizvodnje u kojoj su nastali. Ako su odabrane bibliografije ukazale na bogatstvo i raznovrsnost aspekata ženskog pitanja i ženskih studija, ograničit ću se na selektivni prikaz radova.

I

U prvoj skupini navesti ću radove koji označavaju pojavu neofeminizma sedamdesetih godina, ili joj na neki način krče put, svojim odjekom ili utjecajem na suvremenike. U njima se ogleda jedan kvalitativno novi način suočavanja s problemom položaja žene. To je očito iz širenja raspona interesa (vidi tematska područja navedena u bibliografijama), a novi metodološki pristup najjasnije se očivata iz pojave jednog drugačijeg diskursa. On stavlja u pitanje „objektivnu“, impersonalnu poziciju dominantnog diskursa (političkog, ideološkog, znanstvenog), koji je definiran muškim standardima, u kojem oznaka „imper-

sonalnosti" prikriva preferenciju suhog, analitičkog, „koherentnog”. Takav jezik, po mišljenju žena koje su svoje gledanje na vlastite probleme njime pokušale izraziti, promiče logiku vladanja pokušavajući iskazati „umijeće” nad svojim subjektom. Kao protuteža takvoj tiraniji specijalističkog, „javnog”, ljudski ogoljelog izraza, favoriziraju se izražajne forme koje prevazilaze shizofreniju raspolućenosti privatne i javne egzistencije (a ova druga je za većinu žena postala dostupna tek bolnim odustajanjem od prve). To su u prvom redu *antologije*, koje pored teorijskih analiza ravnopravno sadrže isповjedne iskaze i svjedoče o ličnoj, idiosinkratičkoj motivaciji pojedinih žena, grupa žena, o revolucioniranju njihove svijesti, koja je akumulirano nezadovoljstvo dovela do racionalizacije na razini pokreta. Za ovu vrstu izraza karakteristične su i brojne ženske *biografije* i *autobiografije*, koje srazove i suglasja tog ličnog i javnog aspekta stavljaju u jedan povijesni kontekst.

Izbor knjiga iz ove skupine navesti ću redom kojim su se pojavljivale. Temeljila sam ga na velikom odjeku što su ga izazvale — to je moguće potkrijepiti brojem izdanja i prijevoda na druge jezike, kao i na težnji da zastupim sve one sredine koje su dale poticaj za ovo novo postavljanje ženskog pitanja.

ZAČINJAVKE

1. de Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949.

Ovo se dvotomno djelo može smatrati klasikom novog feminizma. Autorica istražuje kako se uobličavao položaj žene kroz stoljeća. Prvi dio, „Činjenice i mitovi”, preispituje biološke datosti, psihoanalizu, marksističku poziciju, povijest, antropologiju i književnost. Drugi dio, „Proživljeno iskustvo” ocrtava faze života žene od porođaja do starosti i analizira različite njegove vidove: udata žena, majka, prostitutka, redovnica, itd. „Drugi spol”, po prvi puta publiciran 1949. godine ostaje neprevaziđen model djelima koja su slijedila put što ga je trasirao, i čiji su dužnici ostajala u većoj ili manjoj mjeri.

2. Friedan, Betty, *The Feminine Mystique*, Norton, New York 1963, 410 str.

Autorica pripada američkoj feminističkoj organizaciji NOW (Nacionalna organizacija žena) reformističkog usmjerenja. Ta integracionistička grupa traži više moći za žene, ali u društvenom kontekstu kojeg usprkos kritici, prihvaća. Izašla 1963, ova knjiga izražava rastuću nelagodu američkih žena srednje klase izazvanu ideološkom kampanjom koja ih, bez razlike, želi vratiti u kućne okvire. Toliko reklamirani lik sretne kućanice sakrivao je duboko otuđenje koje je uzrok tzv. neurozi domaćice — posljedici frustriranosti životom u funkciji muža i djece, vezanošću uz repetitivni kućni posao „koji nije nikada zgotovljen”. Kada su mnogobrojna iskustva tih žena objedinjena u ovom istraživanju, nije se takvo stanje više moglo maskirati kao privatni problem svake od njih ponaosob, već je raskrinkana njegova duboka društvena relevancija.

3. Reed, Evelyn, *Problems of Women's Liberation: A Marxist Approach*, Merit Publishers, New York 1969.

Ova analiza polazi od marksističkih pretpostavki, te korijen potlačivanja žena vidi u nastanku privatnog vlasništva. Teza je

da žene nisu osujećene po svojoj prirodi, zbog bioloških funkcija, već da u klasnim patrijarhalnim društvima biološka struktura postaje ideološkim pretekstom za udaljšavanje žene iz javnog života. Iako je ovoj autorici kritika prebacila da u razvijanju svojih teza upada u rigidnost i ortodoksiju, ona je utjecala na formiranje američke „marksističko-feminističke” orijentacije.

4. Morgan, Robin, (prir.), *Sisterhood is Powerful*, An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement, Vintage Book, Random House, New York 1970.

Jedna od prvih i veoma popularnih antologija, „Sestrinstvo je moćno” svjedoči o nastajanju američkog ženskog pokreta sedamdesetih godina i nosi sve odlike ovog „žanra”.

5. Figs, Eva, *Patriarchal Attitudes*, Greenwich, Fawcett, Conn, 1970.

Ovaj se rad smatra jednim od utemeljitelja tzv. „radikalnog feminizma” koji kao temelj potlačivanja žena vidi u sveobuhvatnom mehanizmu patrijarhata. Patrijarhat nastaje u momentu kada su muškarci otkrili svoj udio u prokreaciji, i kada im je kontrola nad ženom potrebna da budu sigurni u svoje biološko oćinstvo. Uz fizičku, psihičku kontrola postaje temeljem složene kulturne konstrukcije koja nastoji ženu uvjeriti da je „prirodno” da joj pripada podređeno mjesto u društvu. Uz pomoć, isprva tabua i rituala inicijacije, a kasnije religije, filozofije, književnosti i znanosti, žena i sama prihvaća takvu sliku o sebi.

6. Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Morrow, New York 1970.

Autorica drži da je potlačivanje žene politički problem, te da feminizam može poslužiti kao osnov za ujedinjavanje snaga suprotnih represivnom društvu. Kao osnovne odrednice potlačivanja, autorica ističe prokreaciju, ali i prevladavajući koncept ljubavi koji dovodi do emotivne ovisnosti najvećeg dijela žena. „Dijalektika spola” razmatra još marksističko određenje žene, spolnosti, američki feminizam, Freudove zablude i „mušku kulturu”.

7. Millett, Kate, *Sexual Politics*, Doubleday, New York 1970.

Odredivši pojam patrijarhata kao političke institucije, autorica analizira njegove historijske pretpostavke. Naročitu pažnju posvećuje fazi seksualne revolucije koja se odvija u stoljeću od 1830—1930, kontrarevolucije od 1930—1960. i ideoloških reakcija koje ti procesi uzrokuju. Veoma je iscrpno obrađen literarni tretman slike žene koji prati ove civilizacijske potrebe i to u djelima autora D. H. Lawrencea, H. Millera, N. Mailera i J. Geneta.

8. Abbà, L., i drugi autori, *La coscienza di sfruttata*, Mazzotta, Milano 1972.

Ova je knjiga plod suradnje pet pripadnika talijanskog Pokreta za oslobodjenje žena iz Trenta. Oni problem žene promatraju sa historijskog stanovišta (od francuske revolucije) i političkog stanovišta (gdje zauzimaju stav radikalnog feminizma koji smatra da su žene potlačena kasta). Po tom shvaćanju (...)

„kasta ima jasni ekonomski temelj. Ekonomski temelj kaste žena je njezina proizvodna autonomija: proizvodnja djece i kućni rad.“

9. Nozzoli, Serena, *Donne si diventa, Vangelista*, Milano 1973.

„Ženom se postaje“ smatrano je jednim od najcjelovitijih djela talijanskih autorica. U njemu se analiziraju svi mehanizmi posredovanja kojima od jedne osobe nastaje žena. Zanimljivo je istaći tezu koju autorica iznosi u razmatranju odnosa feminizma i lijevih partija. „I revolucionari su duboko zagrežli u patrijarhalnu ideologiju (...). Njen duboki i prikriveni prodor (...) uzrok je, ili pak proizvod, izostanka kulturne revolucije u okvirima ljevice.“

10. Mitchell, Juliet, *Women's Estate*, Penguin Books, Baltimore 1973, 192 str.

U prvom dijelu komparativno su analizirani američki feministički pokreti, s naročitim naglaskom na njihova dva suvremena usmjerenja: marksističko i radikalno. Marksističko početak zavisnosti žena promatra kao posljedicu pojave kapitalizma, te borbu za emancipaciju vidi integriranom u klasnu borbu, i borbu za oslobođenje čovječanstva općenito, dok radikalna struja smatra da ropstvo žene prethodi kapitalizmu. Žene su potlačena kasta, te borba za njihovo oslobođenje mora prethoditi klasnoj borbi. U drugom dijelu autorica predlaže svoju interpretaciju za koju drži da nadilazi proklamirani marksistički automatizam (rješenjem klasnog pitanja, automatski se rješava i žensko). Po njoj je pitanje nesvodljivo samo na ekonomske korijene eksploatacije, već treba odrediti njegove mnogostrukne strukturalne pretpostavke, a njih određuju kategorije „proizvodnje, reprodukcije, seksualnosti i socijalizacije djece“. Pokreti za oslobođenje žena imaju široki revolucionarni potencijal jer su interklasistički i univerzalni, a zadatak im je da transformiraju sve četiri ključne strukture koje čine osnov položaja žene.

11. Schwartz, Alice, *Der „kleine“ Unterschied und seine grossen Folgen*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1975.

U ovoj dokumentarnoj studiji autorica istražuje dominantni tip seksualnosti i u razgovorima sa ženama nastoji istražiti ulogu spolne „normalnosti“ u životu žena. Ovaj je dokument naišao na tri istovremena tipa reakcije: užasavanje, olakšanje i bijes čitateljica. Bile su užasnute onim što su se neke od njih usudile izreći, a one si to nisu mogle priznati, olakšalo ih je to što više nisu same sa svojim problemima, a očiglednost opresije izazvala je reakciju bijesa.

Ako bismo ukratko željeli sažeti značajke svih ovdje navedenih knjiga, mogli bismo zaključiti da, i pored često oprečnih teorijskih pozicija, imaju mnoge dodirne tačke. Njihova je značajka sintetičko obuhvaćanje maksimalnog broja elemenata koji uvjetuju potlačенost žena, žestina kojom iznose argumente, ali često i nedorečenost i ishitrenost svojstvena grozničavosti jednog novog buđenja. Činjenica da se javljaju nakon dugotrajnog zatišja u ženskom pokretu, kao da ih tjera da što više toga izraze u jednom dahu.

II

Nakon ove prve faze „sintetičkog“ obuhvaćanja problema žene, slijedi faza temeljitijih razrada pojedinih tema. U njima nalazimo manje ishitrenih generalizacija i borbene retorike koje zamjenjuje kompleksnija argumentacija. No, i sam, tradicionalno shvaćeni, znanstveni pristup ukazuje na radikalnu izmjenu postojeće paradigme. Mnogodimenzionalnost poimanja zbilje nameće zamjenjivanje pojma jedino važećeg, objektivnog znanja pojmom znanja dobivenog na temelju određene perspektive gledanja.

Takav kvalitativni obrat vidljiv je i u tretiranju žene u povijesnoj znanosti. „Žene u povijesti“ bile su one koje su najviše nalikovale muškarcima i njihovom načinu djelovanja, ili očekivanjima koja je pred njih postavljala slika „idealne žene“ (i kao takve bile zamjetljive i zanimljive za tradicionalnu historiografsku paradigmu), dok „povijest žena“ nikada nije bila napisana. Budući da su pravo u tom smjeru bili poduzeti znatni teorijski i istraživački naponi, u drugoj ću skupini nastojati prikazati i selektivnu bibliografiju takvih radova.

U svom se kritičkom odnosu prema sadašnjosti novi feminizam kretao simultano u dva pravca: ka budućnosti, onom utopijskom, i natrag u prošlost, povijesnom iskustvu koje bi imalo omogućiti razumijevanje razloga stvaranja spolnih uloga i osakaćujuće uloge patrijarhata. Povijest žena, konstituiranje one perspektive koja bi omogućila da se istraži jedinstveno historijsko iskustvo i aktivnosti masa žena i njihovih pojedinih istaknutih predstavnica, morala je proći slijedeće instance kako bi se izdigla iznad postojećih interpretativnih modela u čijem je središtu interesa stajao muškarac i njegov svijet. To je u prvom redu kritika izvora. Pisani izvori — temelj historiografskog istraživanja — mahom su djelo muškaraca i često govore više o njihovim potrebama i stavovima nego o stvarnosti žena. Njihova se nedostatnost manifestira i stereotipnim karakterizacijama (žena je ili pasivna i dobra, ili zla i moćna), kao i izuzimanjem kategorije svakodnevnog života koja je po definiciji privatna, ahistorijska i marginalna; a na račun javne sfere u kojoj su žene, unatoč čestoj i aktivnoj participaciji ostajale nevidljive ili utopljene u masu, nerazlučive u okvirima superordiniranih kategorija kao što su narodi, klase, pokreti, organizacije. Stereotipno prikazivanje, kao i iz njega proizašla iskrivljavanja, implicitno je poslužilo racionalizaciji nejednakosti, reduciranju razumijavanja složene slike povijesne zbilje, i omogućavalo ženama da sebe pojme kao samo/djelatna ljudska bića. „Stereotip je proročanstvo koje se ispunjava: žene su rijetko same pisale svoju historiju“. Iz ovog nužno slijedi potreba prevrednovanja i ponovne interpretacije postojećih izvora, ali i uvažavanje onih od njih koji bi autentičnije mogli poslužiti otkrivanju stvarnog udjela žena u povijesnim zbivanjima i procesima. Ne treba zaboraviti da je i priroda mnogih postojećih

¹ Bridenthal, Renate, Koonz, Claudia, (prir.), *Becoming Visible*, Women in European History, Houghton Mifflin Company, Boston 1977, 510 str. str. 3. Ovaj rad, pored zbornika Carroll, Berenice, (prir.), *Liberating Women's History*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London 1976, 434 str. sadrži veći broj teorijskih promišljanja o metodologiji istraživanja historije žena, kao i radove u kojima su nova metodološka načela primijenjena.

„mizogino“ obojenih podataka isključivo simbolička — može biti riječ o pseudoobjašnjavanjima za druge konflikte koji prožimaju društvene odnose, a od velike je koristi njihovo dekodiranje i smještanje u prikladnije interpretativne okvire.

Kao slijedeća važna instanca nadaje se redefiniranje postojećih pojmovnih okvira. Kao rječiti primjer moguće je navesti političku historiju koja je izrazito „muško“ poprište, ali otkriva neslućene raspone ukoliko se samo proširi određenje politike — ako se u privatnoj sferi otkrije politička dimenzija. No, i u tradicionalno pojmljenoj političkoj sferi marginalizirano je učešće žena. Stoga ova novija istraživanja osobit naglasak stavljaju na znanstveno proučavanje autonomnih, organiziranih ženskih pokreta, koji su kao značajne društvene pojave povijesnih perioda kojima pripadaju, ili previđani ili marginalizirani u kontekstu „opće povijesti“. To je primjenjivo i na sudjelovanje organiziranih masa žena u širim revolucionarnim pokretima. Ovo potonje je neoboriv argument u opovrgavanju shvaćanja žene kao uronjene u ahistorijsku mijenu prirodnih ritmova. Historiografija koja je isuviše često bivala poviješću pobjednika, slijedila je obrazac sudbine sudionica revolucionarnih gibanja. Dok su u fazama do pobjede revolucije žene predstavljale značajan revolucionarni potencijal, nakon pobjede i malog, ali često i nikakvog pomaka u tradicionalnoj raspodjeli spolnih uloga, one se vraćaju „na svoje mjesto“, to jest u predvorje povijesti. Osvjetljavanje historijske uloge ženskih masa istovremeno je i način prevazilaženja takve filozofije povijesti (i historiografije) koja u povećanoj aktivnosti žena vidi znak opće društvene dekadencije.

Radovi o historiji žene mogu se podijeliti u dvije skupine. U prvoj su navedeni (abecednim redom) oni koji sintetički razmatraju razvoj i sudbinu autonomnih ženskih pokreta (II/1), i dio su napora da ženi vrate njezin negirani povijesni identitet. Ovdje su uključeni i radovi koji se bave ulogom žena u okvirima širih revolucionarnih gibanja, ili mračnih povijesnih razdoblja, kakav je bio fašizam. U drugoj skupini (II/2.) navedeni su radovi koji uključuju napor da se teorijski osmisli polazište projekta za budućnost s težnjom da politika postane ozbiljnjem filozofije.

II/1.

1. Abensout, Léon, *L'histoire générale du féminisme*, Delagrave, Paris 1972.
2. Albistur, Maité, Armogathe, Daniel, *Histoire du féminisme français*, I—II, Editions des femmes, Paris 1977.
3. Bortolotti, Pieroni, Franca, *Alle origini del movimento femminile in Italia 1848—1892.*, Einaudi, Torino 1963.
4. Bortolotti, Pieroni, Franca, *Socialismo e questione femminile in Italia 1892—1922*, Mazotta, Milano 1974.

5. Frabotta, Biancamaria (prir.), *Femminismo e lotta di classe in Italia (1970—1973)*, Samonà-Savelli, Roma 1973.

6. Frabotta, Biancamaria, (prir.), *La politica del femminismo*, Savelli, Roma 1976.

7. Garcia, Guadilla, Naty, *Libération des femmes: le M.L.F.*, Mouvement de Libération des Femmes, P.U.F., Paris 1981.

8. Kristeva, Julia, *Des Chinoises*, Editions des femmes, Paris 1974.

9. Macciocchi, Maria A., *La donna „nera“*, Feltrinelli, Milano 1976.

10. Quataert, Jean H., *Reluctant Feminists in German Social Democracy, 1885—1917*, Princeton University Press, New Jersey 1980.

11. Rowbotham, Sheila, *Women, Resistance, Revolution*, Penguin Books, London 1972.

12. Rowbotham, Sheila, *Hidden from History, 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It*, Pluto Press, London 1973.

13. Spagnoletti, Rosalba, *I movimenti femministi in Italia*, Samonà-Savelli, Roma 1971.

14. Stites, Richard, *The Women's Liberation Movement in Russia, Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860—1930*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977.

15. Strummingher, Laura S., *Women and the Making of Working Class: Lyon 1830—1970*, Eden Press, Women's Publications, St. Albans 1980.

16. Thönnessen, Werner, *The Emancipation of Women, The Rise and Decline of Women's Movement in German Social Democracy 1863—1933*, Pluto Press, London 1973.

II/2.

1. Beechey, Veronica, *Feminism and Marxism*, Virago, London 1980.

2. Berkin, C. R., Lovett, C. M., (prir.), *Women, War and Revolution*, Holms & Meier, New York 1980.

3. Brandt /Kootz/ Stepke, *Zur Frauenfrage im Kapitalismus*, Edition Suhrkamp, Frankfurt 1973.

4. Cutrufelli, Maria Rosa, *L'invasione della donna, Miti e tecniche di uno sfruttamento*, Mazotta, Milano 1974.

5. Dierich, Helga, Mitscherlich Margarete, *Männer: die Diskussion der Feminismus-Bewegung muss auf Männer ausgedehnt werden*, S. Fischer/Goverts, 1979.
6. Duhet, P. M., *Les femmes et la révolution*, Juillard, Paris 1971.
7. Eisenstein, Zillah R., (prir.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1979.
8. Elshtain, Bethke Jean, *Public Man, Private Woman*, Women in Social and Political Thought, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1981.
9. Hunt, Pauline, *Gender and Class Consciousness*, Holms & Meier, New York 1980.
10. Kuhn, Anette, Wolpe, Anne Marie, *Feminism and Materialism*, Women and Modes of Production, Routledge & Kegan Paul, London 1978.
11. Merfeld, Mechthild, *Die Emanzipation der Frau in der sozialistischen Theorie und Praxis*, Rowolt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1972.
12. Menshich, Jutta, *Gleichberechtigung oder Emanzipation? Die Frau in Erwerbsleben der Bundesrepublik*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M.
13. Moler, Okin Susan, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1979.
14. Osborne, Martha Lee, (prir.), *Woman in Western Thought*, Random House, New York 1979.
15. Parkin, Frank, *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Tavistock, London 1979.
16. Rowbotham, Sheila, Segal, Lynne, Wainwright, Hilary, *Beyond the Fragments*, Feminism and the Making of Socialism, Newcastle Socialist Centre & Islington Community Press, London 1979.
17. Sargent, Lydia, *Women and Revolution*, South End Press, Boston, Ma. 1980.
18. Scott, Hilda, *Does Socialism Liberate Women?* Beacon Press, Boston 1974.
19. Scott, Hilda, *Women and Socialism*, Experiences from Eastern Europe, Alison & Busby, London 1976.
20. Sowerine, Charles, *Les femmes le socialisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1975.
21. Thomas, Edith, Ronald Pauline, *Socialisme et féminisme au XIX siècle*, Editions Marcel Rivière, Paris 1956.

22. Weinbaum, Batya, *The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism*, South End Press, Boston, Ma. 1979.

III

Iz navedenog izbora literature (II/2) vidljiv je veliki interes za marksističku analizu ženskog pitanja, kao i za probleme položaja žene u socijalizmu — podjednako u zemljama u kojima se realizira, kao i u socijalizmu kao utopijskom projektu. Da li je kod nas, danas i ovdje, dokinuto nasljeđe patrijarhata? Problematiziranju ove teme posvećeno je dosta radova naših autora, te ću ovom selektivnom prikazu novije literature o položaju žene pridodati radove koji na njihovu tragu istražuju žensko pitanje. Ograničit ću se na prikaz nekoliko tematskih brojeva naših časopisa koji sadrže prijevode strane literature i originalne doprinose naših autora. Po kronološkom redosljedu, to su:

ŽENA, Zagreb, 1976, br. 3

Sadrži radove sa savjetovanja na temu „Društveni položaj žene i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu” koje je organizirao Centar za idejnoteoretski rad CKSKH i Marksistički centar pri CKSK Slovenije. Na ovom se skupu po prvi put u nas raspravljalo o temi „Društvene i teorijske značajke suvremenog feminizma”, kojoj je posvećeno sedam radova (B. Goričar, L. Sklevicky, G. Cerjan Letica, S. Mežnarić, V. Pusić, N. Čačinović Puhovski, B. Pavlič).

VIDICI, Beograd, 1978, br. 5—6

O temi „Kritika građanske porodice” pišu: N. Ler Sofronić, K. Turza, S. Drakulić, Z. Papić.

PITANJA, Zagreb, 1978, br. 7—8

Radovi jugoslovenskih autorica: Z. Papić, N. Ler Sofronić, G. Cerjan Letica, A. Milić, Đ. Milanović, na temu „Žena ili o slabosti”.

OPREDJELJENJA, Sarajevo, 1978, br. 10—11

U tematskom bloku „Društveni položaj žene” surađuju: V. Tomšić, N. Ler Sofronić, S. Drakulić, Đ. Milanović, V. Panić, R. Iveković.

ARGUMENTI, Rijeka, 1979, br. 1

Prezentiraju jedan dio radova sa skupa „Drug-ca žena” održanog oktobra 1978. u Beogradu. Na beogradskom skupu sudjelovali su autori: N. Ler Sofronić, V. Pusić, R. Iveković, M. Oklobdžija, Naty Garcia Guadilla, Jill Lewis, S. Drakulić, Ewa Moravska, V. Katunarić, Đ. Milanović, L. Sklevicky,

DOMETI, Rijeka, 1980, br. 2

O temi „Pokret žena i revolucionarni procesi” pišu: N. Ler Sofronić, V. Katunarić, R. Iveković, S. Drakulić-Ilić, B. Despot; o jugoslovenskim publikacijama na tu temu izvještavaju Đ. Milanović, T. Lušićić, B. Burzić Burza.

MARKSISTIČKA MISAO, Beograd, 1981, br. 4

Prikazuje većinu izlaganja i izbora iz diskusija sa skupa „Samoupravljanje i društvena nejednakost polova“ (7. III 1981) kojeg je organizirao Marksistički centar CKSK Srbije i Konferencija za društvenu aktivnost žena Srbije. Autori su: A. Milić, E. Berković, M. Dinkić, Z. Papić, A. Mitrović, R. Petrović, B. Despot, P. Ralić, D. Milosavljević, M. Biaći, L. Lukić, N. Ler Sofronić.

DELO, Beograd, 1981, br. 4

U broju posvećenom temi „Žena, znak, jezik“ od naših autora sudjeluju J. Zuppa, D. Kalođera, Đ. Milanović, R. Iveković, B. Despot, J. Tkalec, L. Sklevicky, a prevedeni su i radovi Virginie Valian, Rose Rossi, Casey Miller, Katte Swift, Elisabeth Rasy i Erice Jong.

Lydia Sklevicky

**MARKSIZAM
I SAVREMENOST**

Dosad objavljeno:

Karl Korsch, MARKSIZAM I FILOZOFIJA

André Gorz, RADNIČKA STRATEGIJA I NEOKAPITALIZAM

Serge Mallet, NOVA RADNIČKA KLASA

Roger Garaudy, VELIKA PREKRETNICA SOCIJALIZMA

Lelio Basso, IZGLEDI EVROPSKE LJEVICE

Henri Lefebvre, S ONU STRANU STRUKTURALIZMA

Radovan Richta i saradnici, CIVILIZACIJA NA RASKRŠĆU

Najdan Pašić POLITIČKO ORGANIZOVANJE SAMOUPRAVNOG DRUŠTVA

Ivan Kuvačić, MARKSIZAM I FUNKCIONALIZAM

Zoran Vidaković, KORAK NAZAD, DVA KORAKA NAPRED

Edvard Kardelj, RAZVOJ SLOVENACKOG NACIONALNOG PITANJA

Dušan Bilandžić, IDEJA I PRAKSA DRUŠTVENOG RAZVOJA JUGOSLAVIJE 1945—1973.

Alfred Schmidt — Gian-Enrico Rusconi, FRANKFURTSKA ŠKOLA

Arghiri Emmanuel, NEJEDNAKA RAZMENA, I—II

Frank Deppe, KRITIKA SAODLUCIVANJA

Daniel Chauvey, SAMOUPRAVLJANJE

Roman Rosdolsky, PRILOG POVIJESTI NASTAJANJA MARXOVA „KAPITALA“, I—II

E. V. Iljenkov, DIJALETIKA APSTRAKTNOG I KONKRETNOG U MARKSOVOM „KAPITALU“

Boris Majer, STRUKTURALIZAM

Aldo Zanardo, FILOZOFIJA I SOCIJALIZAM

Karl Marx, REZULTATI NEPOSREDNOG PROCESA PROIZVODNJE (NEOBJAVLJENI RUKOPIS SESTE GLAVE PRAVOG TOMA „KAPITALA“)

Ernst Bloch, PRIRODNO PRAVO I LJUDSKO DOSTOJANSTVO

Paul Mattick, KRITIČKI ESEJI

Nicos Poulantzas, POLITIČKA VLAST I DRUŠTVENE KLASSE

Samir Amin, AKUMULACIJA KAPITALA U SVJETSKIM RAZMJERIMA

Reinhard Kühnl, OBLICI GRAĐANSKE VLADAVINE, LIBERALIZAM — FASIZAM

Edvard Kardelj, PRAVCI RAZVOJA POLITIČKOG SISTEMA SOCIJALISTIČKOG SAMOUPRAVLJANJA

Christopher Caudwel, ILUZIJA I STVARNOST

Antonio Labriola, OGLEDI O HISTORIJSKOM MATERIJALIZMU

Cesare Luporini, DIJALETIKA I MATERIJALIZAM