

MONITORISH

VII/2 • 2005

Revija za humanistične in družbene vede
Journal for the Humanities and Social Sciences

IZDAJA:

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

PUBLISHED BY:

Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Monitor ISH

Revija za humanistične in družbene vede / *Journal for the Humanities and Social Sciences*
ISSN 1580-688X

Uredniški odbor / *Editorial Board*

MATEJ HRIBERŠEK, JANEZ JUSTIN, BORIS KAVUR, JURE MIKUŽ, TADEJ PRAPROTNİK, SVETLANA
SLAPŠAK, BOŠTJAN ŠAVER, JOŽE VOGRINC

Mednarodni uredniški svet / *International Advisory Board*

ROSI BRAIDOTTI (University Utrecht), MARIA-CECILIA D'ERCOLE (Université de Paris I –
Sorbonne, Pariz), MARIE-ÉLIZABETH DUCROUX (EHESS, Pariz), DAŠA DUHAČEK (Centar za
ženske studije, FPN, Beograd), FRANÇOIS LISSARRAGUE (EHESS, Centre Louis Gernet, Pariz),
LISA PARKS (UC Santa Barbara)

Glavna urednica / *Editor-in-Chief*

MAJA SUNČIČ

Lektor za slovenščino / *Reader for Slovene*

MILAN ŽLOF

Lektorica za angleščino / *Reader for English*

NADA GROŠELJ

Lektor za francoščino / *Reader for French*

MLADEN UHLIK

Lektorica za srbsščino / *Reader for Serbian*

JELENA PETROVIĆ

Oblikovanje in stavek / *Design and Typeset*

MARJAN BOŽIČ

Naslov uredništva / *Editorial Office Address*

MONITOR ISH, Breg 12, 1000 Ljubljana

Tel.: +386 1 421 06 50, Faks / Fax: +386 1 425 18 46

Založnik / *Publisher*

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana /
Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Direktorica / *Director*

DRAGICA DADA BAC

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / *Editorial
correspondence, enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office.*

Revija izhaja dvakrat letno. / *The journal is published twice annually.*

Naročanje / *Ordering*

ISH, Breg 12, SI-1000 Ljubljana, Slovenija

Tel.: (01) 425 18 45, faks: (01) 425 18 46

E-naslov / *E-mail*: zalozba@ish.si

Cena posamezne številke / *Single issue price*: 1.500 SIT

Letna naročnina / *Annual Subscription*: 2.200 SIT

http://www.ish.si/d_zaloznistvo/monitor.htm

© Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

Tisk / *Printed by*

Marginalija

Revija izhaja s podporo / *The journal is published with the support of*
Študentska organizacija Univerze v Ljubljani

KAZALO / CONTENTS

SVETLANA SLAPŠAK	7–16
<i>Slepica: la chanteuse aveugle des Balkans / Slepica: balkanska slepa pevka / Slepica: The Blind Female Singer of the Balkans</i>	
LADA STEVANOVIĆ	17–28
<i>Medeja na sceni in na filmu / Medeja v gledališču in v filmih / Medea on Stage and on the Screen</i>	
MAJA SUNČIČ	29–46
<i>Kliči Afrodito in Erosa: Plutarhova hvalnica ljubezni do žensk / Invoke Aphrodite and Eros: Plutarch's Praise of the Love of Women</i>	
TADEJ PRAPROTNIK	47–66
<i>E-romance / E-Romances</i>	
EVA HASSL	67–74
<i>Njena zgodba / Her Story</i>	
BILJANA ŽIKIĆ	75–90
<i>Vpisovanje Njene zgodbe v ideološke konstrukte popularne kulture / Her Story in the Ideological Framework of Popular Culture</i>	
DAMJANA PONDELEK	91–106
<i>Bolečina ob rojstvu otroka in spomin nanjo / Childbirth Pain and Its Memory</i>	
LIDIJA STERMECKI	107–116
<i>Konstrukcija identitete materinstva / The Construction of the Identity of Motherhood</i>	
ANA FRANK	117–134
<i>So samomorilski napadalci verski fanatiki? O razumevanju samomorilskih napadov / Are Suicide Attackers Religious Fanatics? On Understanding Suicide Attacks</i>	
JELENA PETROVIĆ	135–146
<i>The Multilingual Balkan Region: Diverification of Languages / Večjezična balkanska regija: diverzifikacija jezikov</i>	
NINA VODOPIVEC	147–168
<i>Preteklost za prihodnost: socialni spomin tekstilnih delavk in delavcev / The Past for the Present: The Social Memory of Textile Workers</i>	
MAJA GAŠPERŠIČ	169–188
<i>Je kultura res tisto, kar nas loči od živali? Katalog primatskih kultur / Is It Really Culture That Separates Us from Animals? A Catalogue of Primate Cultures</i>	
NADJA GNAMUŠ	189–206
<i>Podivljani diskurz (2. del) / Raging Discourse (Part 2)</i>	

Borut Brumen

1963–2005

Letošnji *Monitor* začenjamo z žalostno novico, da je neusmiljena bolezen 30. julija 2005 iz naših vrst iztrgala etnologa, kulturnega antropologa, kolega in prijatelja, izrednega profesorja dr. Boruta Brumna.

Borut Brumen se je rodil v Murski Soboti leta 1963, svoje zgodnje otroštvo je preživel v Markovcih na Goričkem in tam ostal vse do leta 1974, ko se je starši preselil v "varaš", v mesto. Leta 1987 je diplomiral iz etnologije in sociologije kulture na Filozofski fakulteti v Ljubljani, po diplomi pa je leta 1988 postal kustos v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti. Tam je ugotavljal, da o Murski Soboti obstajajo močno okrnjeni podatki, zato se je odločil, da si bo najprej razširil obzorje, nato pa nadaljeval raziskavo. Odšel je na enoletno specializacijo v Berlin. Leta 1991 se je zaposlil na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Najprej je bil mladi raziskovalec, od leta 1996 asistent za evropsko etnologijo, od leta 2000 docent za urbano etnologijo in etnologijo Evrope, od leta 2003 predstojnik in od 2005 izredni profesor.

Leta 1993 je magistriral z delom *Urbani način življenja v Murski Soboti med l. 1919 in 1941* (objavljeno: *Na robu zgodovine in spomina*, Murska Sobota, 1995), leta 1999 pa doktoriral z disertacijo *Socialni spomini, časi in identitete v vasi Sveti Peter v slovenski Istri* (objavljeno: *Sv. Peter in njegovi časi*, Ljubljana, 2000). Specializacijo iz etnologije Evrope je opravil na Freie Universität v Berlinu (1989–1990), iz etnologije Afrike pa na London School of Economics (2000).

Leta 1993 je začel sodelovati z ISH, Fakulteto za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. Vključen je bil v raziskovalna projekta *Med tradicijo in moderno* (1993–1997) ter *Identitete obalnih mest Koper, Izola, Piran* 1945–1995 (1997–1999). Kot predavatelj in mentor je intenzivno sodeloval v študijskih programih Socialna antropologija ter Antropologija vsakdanjega življenja.

Bil je soustanovitelj in soorganizator *MESS-a*, *Mednarodne etnološke poletne šole* v Piranu, in sourednik zbornikov teh srečanj (od leta 1994); od leta 2001 urednik *Časopisa za kritiko znanosti* in član njegovega uredniškega odbora; od istega leta član uredniškega odbora revije *Azijske in afriške študije*.

Na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo je vodil predavanja in seminarje iz etnologije Evrope in Afrike, vizualne antropologije, urbane antropologije, antropologije migracij ter regionalnih in evropskih študij.

Raziskovalno se je ukvarjal zlasti s kulturnimi procesi v Evropi, antropološko podobo Sredozemlja in Afrike, urbano kulturo, socialnimi časi in identitetami, ter antropologijo meja in konfliktov. Terensko delo je opravljal v Prekmurju, slovenski Istri, Nigru, Libiji, Maroku. Nazadnje je preučeval nomadske berberske etnične skupine Tuaregov iz zahodne Sahare.

Dr. Brumen je bil vključen v številne mednarodne projekte in bil vabljeni gostujoči profesor na številnih evropskih in afriških univerzah. Svoje znanstvene in strokovne prispevke je objavljajl v mnogih domačih in mednarodnih revijah ter zbornikih (*Etnolog*, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*, *Časopis za kritiko znanosti*, *Časopis za zgodovino in narodopisje*, *Traditiones*, *Etnološka stičišča*, *Azijske in afriške študije*; *Narodna umjetnost*, *Human affairs*, *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien*, *Südosteuropa-Jahrbuch*, *Münchner Beiträge zur interkulturellen Kommunikation*, *Studia ethnographica Friburgensia*, *Ethnologia balcanica*, *Collection Ethnologie de la France* idr.), bil pisec kolumn v dnevnem in tedenskem časopisju (*7D*, *Delo*).

Poleg naštetega je deloval kot aktivist na Metelkovi, pomagal organizirati pomoč ujetim beguncem, nastanjenim v Šiški, in ostro kritiziral naraščajoče enoumje. Enako zavzeto je branil svoja znanstvena stališča pred tistimi, ki so mu v svoji ozkosti in vase zagledanosti namenili mesto onkraj disciplinarnega spomina.

Predavatelji in predavateljice, raziskovalci in raziskovalke, študenti in študentke ISH globoko obžalujemo izgubo profesorja, kolega, raziskovalca, mentorja, aktivista in prijatelja.

MOJCA RAMŠAK

SVETLANA SLAPŠAK¹

Slepica: la chanteuse aveugle des Balkans

Slepica: balkanska slepa pevka

Izveček: V članku je obravnavan pomen slepic pri prenosu tradicije na Balkanu v primerjavi z obliko oralne oz. ustne poezije, ki je značilna za Homerjevo poezijo. Na primeru mitološkega vidca Teirezija, ki je bil slep, ker je videl (in vedel) prepovedano, zato ga je Atena oz. Hera oslepila, Zevs pa mu je podaril preroško spodobnost, primerjamo značilnosti antične mitologije sleposti z balkansko. Koncept slepote je povezan s spolom, saj je slepota ne glede na to, ali gre za slepca moškega ali ženskega spola, povezana z izkušnjo in vednostjo, ki je kulturno vpisana v koncepte ženskega telesa.

Ključne besede: slepota, ustna poezija, tradicija, balkanske študije, antična mitologija

UDK 396: 94(3):39

Slepica: The Blind Female Singer of the Balkans

Abstract: The paper analyses the role played by *slepice*, "blind women", in transmitting tradition in the Balkans, primarily through comparison to the Homeric form of oral poetry. The example of Teiresias, who is blinded by Athena or Hera for having seen (and known) the forbidden and is then given prophetic ability by Zeus, provides the starting-point for comparing the characteristics of the ancient mythology of blindness to the Balkan one. The concept of blindness is gender-related, since blindness, regardless of the sex of the blind person, is associated with the experience and knowledge which is culturally inscribed into the concepts of the female body.

Key words: blindness, oral poetry, tradition, Balkan studies, ancient mythology

¹ Prof. dr. Svetlana Slapšak je dekanja in koordinatorica programov antropologija antičnih svetov in antropologija spolov na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. E-naslov: svetlana@ish.si.

Depuis que Milman Parry a commencé son travail de collecte et d'enregistrement des chants et des chanteurs de récits en Bosnie-Herzégovine en 1934–35, la recherche des techniques dans les chants homériques et dans l'oralité en général s'est rapprochée de, voire située dans l'anthropologie. Après la mort accidentelle de Parry en 1935, ce travail fut continué par son assistant Albert B. Lord.

Dans le travail concernant la poésie orale de la Yougoslavie, Parry a suivi le schéma générique proposé par le collecteur serbe laïc Vuk Karadić, au début du 19^{ème} siècle. Déjà dans sa première collection, Vuk Karadić avait séparé les chants *héroïques* des chants *féminins*. Tout ce qui n'était pas le chant épique, soit ballades, berceuses, chants de travail, énigmes, malédictions, chants d'amour, était *féminin*. La logique de cette division sexuée s'inscrit dans un double domaine, celui de la performance et celui de la thématique (qui chante quoi et devant quel public?). Vuk Karadić a, paraît-il, procédé à cette division plus pour informer un public de spécialistes que pour élaborer un système littéraire – mais la division, réactualisée par des études féminines, devient aujourd'hui encore plus théorisable.

Vuk Karadić trouvait la majorité de ses chanteurs et de ses chanteuses dans la Serbie du Nord-Ouest et dans les parties frontalières de l'empire austro-hongrois, dans un milieu rural ou urbain, où les chanteurs et les chanteuses pratiquaient pendant les fêtes, combinant l'art et la mendicité. Les informations de Vuk Karadić et des recherches plus récentes² révèlent un groupe particulièrement intéressant: celui des chanteuses aveugles, les *slepice*. Il ne s'agit pas de chanteuses de chants définis comme *féminins*, selon la division de Karadić lui-même, mais au contraire de chanteuses de chants héroïques. Quelques-unes sont désignées par leur prénom et par le titre *slepica* ("l'aveugle"), comme *slepica Živana*; d'autres seulement par le titre et par leur lieu d'origine ou de séjour, comme la *slepica de Grgurevci*. Les chanteuses de récits épiques de Vuk Karadić sont toutes *slepice*. Il s'agissait là d'une position sociale et professionnelle qui convenait à la cécité, aussi bien féminine que masculine. La relation romantique entre la cécité et le don de prophétie, ainsi que les mystifications sur les bardes-visionnaires (y compris une image mythisée d'Homère), ont été exploités au cours du 19^{ème} siècle d'une manière que Lord refusait:

² Agoston-Nikolova, 1993, 1–12.

*“In our field experience beggars, blind or otherwise, were not very good singers. In Yugoslavia in 1934–1935 blind singers were not important carriers of the tradition. Our experience would not tend to verify the romantic picture of the blind bard.”*³

Ce n'est pas le cas de Parry qui, lui, a utilisé le mythe pour formuler la relation entre la tradition orale de Yougoslavie et l'épopée d'Homère:

*“Ćor Huso Husein was a blind singer whom we never met because he had already gone to his reward in 1935, but who had become a legendary figure among the singers in the Sandžak of Novi Pazar, where we first heard of him, and in Montenegro. A full account of what we know about him will be given in its proper place, but to Parry, I believe, he symbolized the Yugoslav traditional singer in much the same way in which Homer was the Greek singer of tales par excellence.”*⁴

Milan Budimir, spécialiste yougoslave de l'antiquité et lui-même aveugle, a essayé d'établir une image plus complexe du chanteur aveugle en partant du cas de Filip Višnjić, qui a chanté l'insurrection serbe contre les Turcs en 1804.⁵ Ces chants donnaient une version épique de l'événement, mise en mots par quelqu'un qui racontait l'histoire récente à partir d'expériences politiques et sociales vécues, mais non vues. Budimir trouve chez lui une extraordinaire capacité à modifier les techniques habituelles et à inventer des formules. Višnjić a créé ainsi un texte oral qui, quoique inscrit dans une tradition que le public reconnaît immédiatement, vise à construire une interprétation historique: il explique les causes “immanentes” de la chute de l'empire turc, qui remontent au temps de la bataille du Kosovo, et les fautes politiques des chefs de l'insurrection, qui menèrent au désastre. Il fait référence aux ambitions personnelles, aux compromis divers avec les Turcs, et au manque de respect pour les demandes politiques des pauvres qui, seuls, ont un intérêt authentique à se libérer des Turcs. C'est dans cet aspect historique, révolutionnaire et utopique à la fois, que Budimir trouve les éléments permettant la comparaison des poétiques de deux génies épiques comme Homère et Filip Višnjić. Le dépassement des techniques et des formules et l'économie de l'innovation dans l'ordre épique sont organisés, dans

³ Lord, 1981, 18.

⁴ Lord, 1971, 473. Voir aussi les chapitres “The nature and Kinds of Oral Poetry”, et “Oral Tradition Lyric Poetry”, Lord, 1995.

⁵ Budimir, 1972, 5–61, avec un résumé en allemand.

⁶ Budimir, 1969, surtout “Homerova pesma o smrti i ljubavi” (“Le chant de la mort et de l'amour d'Homère”).

la recherche de Budimir, de manière à présenter une critique indirecte de la fascination de Parry et Lord pour le fonctionnement technique de la tradition orale.⁶

Mais seul Vladan Nedić, spécialiste yougoslave de la littérature folklorique de la période récente, a montré un intérêt réel pour les chanteuses aveugles et leur poétique.⁷ Il faut noter que cet intérêt est resté isolé au sein de la détérioration générale du discours public en Yougoslavie dans les années précédant la guerre yougoslave. Au contraire, le discours général provoqua une rechute de nombreux intellectuels et universitaires dans des stéréotypes nationalistes (et sexistes). Un exemple: le plus jeune académicien de l'Académie serbe des sciences et des arts, le poète Matija Bečković, qui se déclare héritier de la tradition épique, fit en 1994 une petite remarque accablante concernant les chanteuses aveugles dans son recueil de discours publics, intitulé *La liturgie*, véritable anthologie du nationalisme "poétisé" serbe:⁸ "Il est bien connu que la femme aveugle et anonyme ne connaissait point la signification des mots qu'elle préservait et chantait."

Vladan Nedić essaye de trouver les spécificités des chanteuses aveugles, et met en lumière les éléments du comportement, de la technique et même de la poétique de la *slepica* Živana, sa préférée, et aussi la préférée de Vuk Karadžić. Vuk Karadžić rencontra la *slepica* Živana en 1815 à Zemun, ville située sur la rive "autrichienne" du Danube, face à Belgrade. Selon les notes de Vuk Karadžić, elle voyageait beaucoup, même en Bulgarie. Vuk la savait âgée quand les amis de Zemun l'informèrent de sa mort en 1828.⁹ Un petit détail de la lettre de l'ami de Vuk Karadžić en dit long sur la vie des *slepice*: Živana avait une disciple, elle aussi aveugle, une certaine Jana. La jeune *slepica* mourut deux semaines après sa maîtresse, lors d'un accouchement. "Il n'y a plus personne pour nous chanter maintenant", conclut l'ami de Karadžić, sauf s'il en arrive une de quelque part."

Il faut noter que la situation dans laquelle Vuk Karadžić collectait les chants était radicalement différente de celle dans laquelle travaillaient Parry et ses assistants un peu plus d'un siècle plus tard. Où sont passées les *slepice*? Parry et ses

⁷ Nedić, 1984, "Slepa Živana, pevač Vuka Karadžića" ("Živana l'aveugle, chanteur de Vuk Karadžić"). Il est tout à fait remarquable que Nedić ne voulait pas utiliser le mot *slepica*, et qu'il insistait pour que Živana soit "chanteur", pas chanteuse. Il me semble que c'était un signe d'honneur que Nedić voulait attribuer au talent extraordinaire de Živana.

⁸ Bečković, 1994, 50.

⁹ Nedić, 1984, 66.

assistants ont enregistré nombre de chanteuses, musulmanes et orthodoxes. Ils ont noté leurs noms et parfois leur vies: mais toute la documentation concerne les chanteuses de chants *féminins*, pas de chants *héroïques*. Ces chanteuses ne s'exhibaient pas dans les tavernes ni lors des fêtes; elle restaient dans leur monde domestique. Il semble qu'il n'y avait pas de femmes aveugles parmi elles, où, au moins, la relation cécité-profession n'avait aucune importance chez les chanteuses, bien que Parry ait été encore si impressionné par le mythe du chanteur aveugle, qu'il rangea ce chanteur aveugle et imaginaire aux côtés d'Homère. Parry et ses assistants, qui connaissaient très bien l'oeuvre de Vuk Karadić, se sont-ils trompés ou étaient-ils si peu soucieux d'un phénomène pourtant significatif? Au moins, pourquoi ne se sont-ils pas interrogés sur la disparition des *slepice*?

Quelle que soit la réponse, on doit se contenter d'une hypothèse de travail: que les *slepice* des milieux orthodoxes des Balkans (elles proliféraient surtout en Bulgarie pendant la période de la domination turque), ont disparu dans les changements sociaux et culturels au cours du processus de libération (ou d'invention) nationale. On pourrait aisément mettre en relation la disparition des *slepice* et la transformation de la société patriarcale orthodoxe des Balkans au cours du 19^{ème} siècle. Sous l'influence d'une idéologie nationale accompagnée de changements sociaux (institutionnalisation, capitalisme, nouvelle organisation de l'espace), la société rurale, dirigée par les élites urbaines, passe à une culture hautement mythifiée. Ce qui est défini comme tradition n'est parfois qu'une mutation où interviennent des discours divers et parfois conflictuels. Cette tradition imaginaire fonctionne comme une censure qui assure le caractère mythique d'un passé "porteur des valeurs". Les traditions qui ne correspondent pas au modèle culturel proposé disparaissent peu à peu au profit de la culture privilégiée. D'ailleurs, selon l'opinion déjà citée de Matija Bečković, qui témoigne d'une re-invention nationale, de nos jours, calquée sur le même modèle, les *slepice* étaient privées non seulement d'originalité, mais même de la faculté de comprendre les récits qu'elles répétaient. Pauvres machines à mémoriser, les *slepice* devaient par conséquent être dépourvues du statut social et artistique qui était attesté chez Vuk Karadić, pour s'accommoder d'un nouveau système dans lequel le rôle des femmes correspondait à un patriarcat idéal, sans ambiguïtés. Sous cet angle, la démarche de Vladan Nedić se montre innovatrice et touchante, en tant qu'effort intellectuel, preuve d'honnêteté et prise de position politique hors du commun.

Vladan Nedić voulait examiner les procédés artistiques individuels chez les chanteuses et Živana lui a servi d'exemple. En suivant les informations sur ses déplacements, mais aussi les informations fournies par les dialectes qu'elle utilisait dans ses chants, Nedić élargit jusqu'à la Macédoine l'espace où Živana voyageait. Il argumente que Živana connaissait sensiblement plus de croyances populaires, parfois très rares et obscures, que ses collègues et contemporains masculins. Selon Nedić, Živana construisait une image des relations familiales qui correspondait aux images des familles contemporaines, nettement plus urbaines que rurales. Dans les scènes épiques aux émotions fortes, Nedić trouve que le récit de Živana se détache de l'usuel par une "compassion féminine" surtout dans sa version de *Momir Orphelin*, un récit épique dans lequel l'amour paternel, maternel, enfantin et les relations frère-soeur sont joués dans tous les registres. Mais Živana avait aussi un gout prononcé pour le spectaculaire, pour les images monumentales, pour les visions apocalyptiques. Affirmant les thèses de deux autres spécialistes de la poésie orale, Nedić est prêt à attribuer quelques chants anonymes à Živana et à sa disciple Jana. C'est toujours l'argumentation stylistique qui est prise en compte, mais aussi le choix lexical: Živana utilisait, paraît-il, le champs sémantique de "la grâce", du "gracieux" avec une extraordinaire richesse de nuances. Si l'on compare des thèmes similaires chez d'autres chanteurs, même dans les cas où la *slepica* empruntait un récit épique déjà publié, son originalité et son lyrisme particulier la rendent reconnaissable. Nedić essaye de faire le portrait psychique de la *slepica* Živana, en liant son manque de vie familiale avec les émotions de ses récits. Même si on n'est pas prêt à accepter cette ligne d'interprétation, il y a une belle lecture de Nedić d'un vers de la *slepica* Živana:¹⁰

"sans yeux comme avec les yeux".

Il s'agit d'un bâtisseur qui, même les yeux crevés après les ordres d'un roi injuste, continue à bâtir son oeuvre – le monastère Manasija. Ce défi d'un créateur contre la violence stérile serait la voix de la *slepica* Živana elle-même.

Le phénomène de la *slepica*, malheureusement non observé par Parry et Lord, s'inscrit dans l'anthropologie historique des Balkans, et il serait utile d'en noter quelques points intéressants pour les spécialistes de l'anthropologie des mondes anciens:

1. La position d'un aveugle dans les sociétés patriarcales des Balkans. À part le démon monophthalme, identifié par Veselin Čajkanović dans un personnage

¹⁰ Nedić, 1984, 86.

féminin de la tradition populaire serbe,¹¹ il existe une série de croyances sur les aveugles confirmant leur position d'opérateur social et rituel d'une grande importance. Ils interviennent entre le monde des vivants et le monde des morts, entre la voix et l'image, entre les rôles sexuels, entre le mendiant et le héros, entre la poésie et la prophétie. Les mots désignant le mendiant, l'handicapé ou le fou dans les langues slaves des Balkans ont très souvent la composante *bog* (dieu, divinité): *ubog*, *božjak*, *božji Čovek* (en serbo-croate). Selon une interprétation de Veselin Čajkanović, les mendiants et les aveugles sont porteurs des âmes des décédés.¹²

2. La relation entre la vue, la lumière et la visibilité. Dans le poème épique *La couronne de montagne* du poète romantique Monténégrin Petar Petrović Njegoš (début du 19^{ème} siècle), Stéphan, l'hégémon du monastère, tel un Démonodoc balkanique, utilise une formule d'introduction bien connue: "Il n'y a pas de jour ("la lumière du jour") sans la vue des yeux ...".¹³ Petar Petrović Njegoš a aussi écrit un poème épique profondément mystique sur la chute de Satan, sous le titre indicatif *Le rayon de microcosme*.¹⁴
3. La position rituelle de l'aveugle, homme ou femme, dans une société patriarcale, pourrait expliquer la présence des chanteuses aveugles. La disparition des chanteuses aveugles au cours du 19^{ème} siècle s'explique d'une façon beaucoup plus convaincante par les manipulations des discours "mythourgiques" de l'invention nationale, censeurs de tout ce qui dérange les nouvelles narrations monosémiques. Dans cette société patriarcale le rôle de la femme est en réalité encore moins valorisé qu'avant. Mais il reste un vaste espace pour spéculer sur la visibilité du corps féminin et sur son pouvoir de parole: le corps féminin parlant est-il admissible du fait que le corps aveugle ne soit pas visible, donc du fait de son *invisibilité*? Quelle est la relation entre la chanteuse aveugle des Balkans et l'homme aveugle, comme Tirésias (féminin/transsexualité, cécité, récit/prophétie)?

Faisons une revue de quelques conceptions antiques provenant d'époques diverses: la cécité féminine, la prophétie et la cécité, la cécité masculine, le changement de sexe (Tirésias), et la progéniture de Tirésias. Notre but serait d'établir

¹¹ Čajkanović, 1994, 307.

¹² Čajkanović, 1994, 300.

¹³ Petar Petrović Njegoš, *Gorski vijenac* (*La couronne de montagne*), vers 2452.

¹⁴ La traduction anglaise d' Anica Savić Rebac, 1957, 105–200.

une relation entre les statuts anthropologiques de la cécité dans les différents contextes historiques et sociaux antiques, et les statuts parallèles provenant des Balkans des temps modernes. Cette région serait séparée de la Grèce antique et moderne surtout par les conventions culturelles et un travail assidu d'imagination d'exclusion européenne.

Dans le livre de Nicole Loraux,¹⁵ la figure de Tirésias n'est pas centrale pour une interprétation beaucoup plus universelle de l'opérateur féminin dans la construction du corps masculin en Grèce classique, et le corps invisible est surtout le corps d'Athéna.

Luc Brisson a fait l'analyse structurale des versions du mythe de Tirésias.¹⁶ Le rapprochement avec des animaux rapides comme la souris, la belette, dans le sens d'une synesthésie vitesse-lumière-couleurs blanc/gris, n'est pas recherché. Françoise Frontisi-Ducroux a fait ce rapprochement dans son analyse du mythe d'Actéon:¹⁷ Tirésias, Actéon, Argos et le chien d'Ulysse (Argos lui aussi) ont tous une relation spécifique avec la lumière et la vision. Du point de vue synesthésique, le chien Argos est un exemple parfait: blanc-rapide quand il était jeune, terne-paralysé une fois vieilli. Mais c'est Argos, l'être presque aveugle, qui seul est capable de voir Ulysse.

Ni Luc Brisson ni Nicole Loraux n'ont pris en considération le détail de l'utérus de Tirésias: dans *Les dialogues des morts* de Lucien, Tirésias, interviewé par Ménippe, découvre qu'il avait un utérus (*metra*) non fonctionnel au moment où son corps était en état féminin: *Ou steira men emen, ouk etekon d'holos* ("Je n'étais pas stérile, mais je n'ai pas enfanté non plus.").

Après les questions sur le fait qu'il soit devenu homme progressivement ou soudainement, et sur la question de savoir s'il était prophète ou non pendant qu'il était femme, Ménippe conclut que Tirésias était un menteur, comme tous les *manteis*. L'utérus non fonctionnel est peut-être une plaisanterie. Mais Tirésias est une figure parodique de l'autorité sexuelle-transsexuelle qui réapparaît chez Lucien dans des contextes différents: dans l'essai sur la danse,¹⁸ sur l'astrologie,¹⁹ souligné par Brisson comme une ligne d'interprétation importante et à suivre,

¹⁵ Loraux, 1989.

¹⁶ Brisson, 1976.

¹⁷ Frontisi-Ducroux, 1997, 435-454.

¹⁸ Lucien, 57.

¹⁹ Lucien, 11.

dans *Ménippe*,²⁰ où Tirésias est présenté comme un modèle de vie, dans *Gallus*²¹ et dans les *Dialogues des courtisanes*.²² Dans *Erotica*,²³ usuellement attribué à Pseudo-Lucien, l'argument crucial sur le plaisir est présenté en contraste avec l'arrogance présumée de Tirésias, le tout dans un développement rhétorique osé, visant à égaler l'homosexualité masculine et féminine:

“*Hai men gunaikeioi sunodoi tes apolauseos antidosin homoian echousin' allelous gar ex isou diathentes hedeos apellagesan, ei ge me dikaste Teiresiai prosekteon, hoti he theleia terpsis holei moirai pleonektei ten arena.*”

Les poètes ou les auteurs aveugles sont “rationalisés” de façons différentes. Par exemple, Dion Chrysostome²⁴ affirme que “tous ces poètes sont aveugles, et croient qu'il serait impossible de devenir un poète autrement”. La réplique de l'autre dans ce dialogue est que les poètes transmettent la cécité depuis Homère comme une sorte de la maladie des yeux (*apo ophthalmias*). Stésichore a été frappé de cécité parce qu'il parlait mal d'Hélène.²⁵ Démocrite s'est rendu aveugle lui-même pour mieux voir.²⁶ Les aveugles mémorisent mieux parce qu'ils ont leur mémoire libérée des choses visibles à mémoriser.²⁷ Le cas de Thamyris, qui a été rendu aveugle par les Muses, est rationalisé par Pausanias:²⁸ “Selon mon opinion, Thamyris est devenu aveugle suite à une maladie des yeux comme Homère après”. Le poète Xénocrite, né à Locri, était aveugle de naissance.²⁹ Mais dans le même fragment, la loi contre l'adultère à Locri est citée, et la peine infligée pour ce crime est l'aveuglement. Or, c'est à Locri qu'une “chanson locrienne” des femmes auteurs, est située.³⁰

Les exemples cités rappellent le grand débat sur *le voir* ancien.³¹ Mon intention était de contribuer à ce débat par quelques données anthropologiques des Balkans des temps modernes concernant la cécité et l'oralité, dans le cas où ces

²⁰ Lucien, *Ménippe* 6, 21.

²¹ Lucien, *Gallus* 19.

²² Lucien, *Dialogues des courtisanes* 292.

²³ Lucien, *Erotica* 27.

²⁴ Dio Chrysostome, *Discours* 36.

²⁵ Plato, *Phaedr.* 243 a.

²⁶ Diels, II, 88–89.

²⁷ Arist., *EE* 1248 b.

²⁸ Pausanias 34, 1.

²⁹ FHG II, 221.

³⁰ Lambin, 1992, 33–42.

³¹ Frontisi-Ducroux, Vernant, 1997, 139–141, 143–154, 192, 211.

données impliquent la transgression sexuelle. La problématique qui s'ouvre par les parallèles établies avec les cas anciens de la transgression sexuelle/cécité/oralité est surtout celle de la construction sociale du sexe. On pourrait songer à une lecture de *Ploutos* d'Aristophane dans ce sens là.

BIBLIOGRAFIE

- Agoston-Nikolova, E. (1993): "The Oral Singer's Art: The point of view of male and female singers in the Vuk Karadžić collection of oral epic songs", *Dutch Contributions to the Eleventh International Congress of Slavists, Bratislava, August 30 – September 9*, 1–12.
- Bečković, M. (1994): *Služba (La Liturgie)*, SKZ, Belgrade.
- Brisson, L. (1976): *Le mythe de Tirésias*, Leiden, E. J. Brill.
- Budimir, M. (1969): *Sa balkanskih istočnika (De sources balkaniques)*, SKZ, Belgrade.
- Budimir, M. (1972): "Srpska rapsodija Filipa Višnjića" ("La rhapsodie serbe de Filip Višnjić"), dans: *Radovi Akademije Bosne i Hercegovine XLIII*, Sarajevo, 5–61.
- Čajkanović, V. (1994): "Čorava Anđelija" ("Angélie la Monophtalme"), dans: Čajkanović, *O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji (Du dieu suprême de la religion serbe)*, livre 3, SKZ-BIGZ, Beograd.
- Frontisi-Ducroux, F. (1997): "Actéon, ses chiens et leur maître", dans: Cassin, B., Labarrière, J.-L., éd., *L'animal dans l'antiquité*, Paris, J. Vrin, 435–454.
- Frontisi-Ducroux, F., Vernant, J.-P. (1997): *Dans l'oeil du miroir*, Odile Jacob, Paris.
- Lambin, G. (1992): *La chanson grecque dans l'antiquité*, Paris, CNRS éditions.
- Loraux, N. (1989): *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard.
- Lord, A. B. (1971): "Homer, Parry, and Huso", dans: Lord, A. B., ed., *The making of Homeric Verse. The collected papers of Milman Parry*, Oxford.
- Lord, A. B. (1981): *The Singer of Tales*, Harvard.
- Lord, M. L., ed. (1995): *The Singer Resumes the Tale*, Cornell University Press.
- Nedić, V. (1984): "Slepa Živana, pevač Vuka Karadžića" ("Živana l'aveugle, chanteur de Vuk Karadžić"), dans: Nedić, *Vukovi pevači (Les chanteurs de Vuk)*, Rad, Belgrade.
- Rebac, A. S. (1957): "The Ray of Microcosm by Petar Petrović Njegoš. Translation and Introduction", *Harvard Slavic Studies*, 3, 105–200.

LADA STEVANOVIĆ¹

Medeja na sceni i na filmu

Medeja na odru in v filmih

Izvleček: Eno najšokantnejših del, ki je hkrati ena največjih ugank antične umetnosti, je Evripidova *Medeja*, drama, ki je od antike do danes navdihovala umetnike z različnih področij. Njihova dela so rezultat osebnega doživljanja in razumevanja te antične tragedije in odražajo sodobnost tako z recepcijo antičnega teksta kot z njegovo sodobno umetniško interpretacijo. V članku bom skušala predstaviti tri različice *Medeje*, ki so nastale na poljih različnih umetniških dejavnosti – gledališke (Deborah Warner), filmske (Pier Paolo Pasolini) in knjižne (Christa Wolf).

Ključne besede: Medeja, Drugo, antično gledališče, sodobna umetnost

UDK 821.14.09:792

Medea on Stage and on the Screen

Abstract: One of the most shocking and enigmatic works of ancient art is Euripides' *Medea*, a play that has inspired artists in various art-forms. Their works are shaped by their own experience and understanding of this classical Athenian tragedy, reflecting contemporaneity both through their reception of the ancient text and through their contemporary interpretation of the same. The paper presents three different *Medeas* which have appeared in three different art-forms – the theatre (Deborah Warner), film (Pier Paolo Pasolini), and literature (Christa Wolf).

Key words: Medea, the Other, ancient theatre, contemporary art

¹ Lada Stevanović je doktorandka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer antropologija antičnih svetov. E-naslov: lada_cokolada@yahoo.com.

Za razliku od upotrebe antičkih motiva u svakodnevnicima, gde se antika često koristi proizvoljno, u umetnosti savremenog doba se, s vremena na vreme, pojavljuju pokušaji da se antika sagleda, razume ili na nov način interpretira. Verovatno najšokantnije i još uvek jedno od najzagonetnijih dela antičke umetnosti je Euripidova *Medeja*, drama koja je od antike do danas inspirisala različite vrste umetnosti. Umetnička ostvarenja su rezultat ličnih doživljaja i razumevanja ove antičke tragedije, koji, pored toga što su individualni, sadrže u sebi refleksiju savremenosti, kako u recepciji antičkog teksta, tako i u njegovoj modernoj umetničkoj interpretaciji. Pokušaću da predstavim tri Medeje nastale u različitim umetnostima – pozorišnoj – Debora Varner [Deborah Warner], filmskoj – Pier Paolo Pasolini [Pier Paolo Pasolini] i književnoj – Krista Volf [Christa Wolf].

Pre nego što pređem na analizu, ukratko bih se osvrnula na neke osnovne teoretske postavke o antičkom pozorištu, koje su formulisali Žan-Pijer Vernan [Jean-Pierre Vernant], Pijer Vidal-Naquet [Pierre Vidal-Naquet], Nikol Loro [Nicole Loraux] i Froma Zeitlin [Fromma Zeitlin].

Kao nezaobilazni element grčke demokratije i atinske svakodnevnice, pozorište je bilo mesto, gde su se politička pitanja postavljala pred sve građane (puno-pravne učesnike u demokratiji, što znači muškarce sa građanskim pravom). Tragedija je u atinskom pozorištu uspostavljala dijalog sa gledaocima, a osnovna tema tragedije bila je društvena misao i to o onim problemima o kojima se nije moglo raspravljati u skupštini.² Budući da se siže antičkih drama zasnivaju na mitovima o dalekoj prošlosti, uspostavlja se jasna distanca između mita i istine.³ Ovi mitovi su bili poznati antičkom gledaocu i upravo je način njihovog dram-

² Već sama činjenica da su se drame obraćale muškarcima i da su žene dolazile u pozorište retko i samo u izuzetnim prilikama (npr. devojke koje su učestvovala u preliminarnim procesijama Dionizijskih svečanosti), ukazuje na to da je pozorište funkcionisalo kao kritički i kontrolni instrument demokratije. U tom kontekstu, pozorište upravo po tome što deluje subverzivno nalikuje ulozi žene. Zeitlin, 1996, 362–364.

³ Nikol Loro ističe da je izvođenje Frinihove tragedije *Zauzeće Mileta*, 492 god. p. n. e., koja je opisivala Persijsko osvajanje ovog grada, izazvalo toliko saosećanja i suza kod publike, da je, pored toga što je Frin bio oglobljen sa hiljadu drahmi i što je zauvek zabranjeno izvođenje ove drame (Herodot 6, 21), žanr tragedije ograničen na predstavljanje samo onih nesreća i bola koji su se dešavali drugima ili, kako to definiše Nikol Loro: “Tragedy represents the grief of the Other, not the Self. The Other must be distanced from the Self, whether in time (hence appropriateness of myth in general) or in space (hence of the appropriateness of Persia in Aeschylus’s Persians).” Loraux, 1998, xi.

skog oblikovanja, a ne sadržaj, delovao na publiku. Ako se pođe od ovakvog shvaćanja tragedije, jedna od osnovnih tema *Medeje* je Jasonovo vlastoljublje, a to bi se, u kontekstu problematizacije društvenih tema atinske demokratije, moglo shvatiti kao kritika dinastičke tj. napuštene oligarhijske vlasti i kao promovisanje demokratije.

Osim teme beskrupuloznih političkih ambicija, centralni problem *Medeje* mogao bi se definisati kao problem drugosti, kroz status žene i strankinje. Čin ubijanja dece zapravo je Medejin pokušaj da se oslobodi zavisnosti i marginalizovanog položaja, da prevaziđe situaciju koja joj je nametnuta i da napravi izbor onda kada se činilo da ga nema. U bezizlaznoj situaciji, mimo svih očekivanja i društveno prihvatljivih obrazaca ponašanja, Medeja uspeva da pronađe izlaz i iskorači iz postojećih društvenih normi, suprotstavivši se vlasti kojoj je bila potčinjena – Jasonovoj vlasti (vlasti svoga supruga) – kao žena i vlasti kralja (države) – kao strankinja. Naime, uloga žene je u antičkoj Grčkoj bila svedena samo na rađanje – bez građanskih prava, žena je bila najpre vlasništvo oca, a potom muža kome je obezbeđivala potomstvo. Ubistvom Glauke i sopstvenih sinova, Medeja je pronašla jedinu Jasonovu ranjivu tačku i iskoristila jedinu prednost koju je žena mogla imati nad muškarcem.

Prema Fromi Zeitlin [Frommi Zeitlin], Medeja zapravo prihvata muški, herojski obrazac ponašanja, sama tvrdeći da bi radije tri puta učestvovala u boju, nego rađala decu (Eur. 250–251).⁴ Zeitlinova smatra da se, u antičkim dramama ženska uloga, i pored toga što je često glavna i naslovna, zapravo identifikuje sa muškarcem, služeći kao njegov uzor, anti-uzor, katalizator, ili uništitelj. Funkcija drame je, prema Zeitlinovoj, ipak svedena samo na identifikaciju sa jedinom, muškom publikom.⁵ I zaista bi maskulizirana Medeja i njen sukob sa Jasonom mogli poslužiti za refleksiju građanske (muške) svesti o zajedničkoj ulozi u vlasti, nasuprot razarajućoj vlastoljubivosti pojedinca, pogubnoj po kolektiv.

Sa druge strane, moguće je da to što su glumci mogli biti samo muškarci i što su se već u nekoj meri morali identifikovati sa ženama, kao i činjenica da je i publika bila jedinstvena – muška, olakšavalo opštu identifikaciju u smeru suprotnom

⁴ Zeitlin, 1996, 348.

⁵ Razmatrajući mušku glumu ženskih uloga L. Č. Feldman, poredi devetnaestovekovni glumački realizam sa pozorištem antike u kome do prave rodno-polne identifikacije antičkog glumca sa ženom ne dolazi zbog toga što je glumac iza maske i kostima skrivao svoju telesnost.

od onoga koji predlaže Zeitlinova, identifikaciju muškaraca sa ženama, identifikaciju prvog sa drugim i suočavanje publike sa problemom položaja žene.

Na osnovu navedenih teorijskih postavki, može se, dakle, zaključiti da su centralne teme Medeje preispitivanje statusa žene (Drugog) i problem vlastoljublja, a da je čin ubistva dece, kao i celi siže drame, fikcija koje su svesni podjednako i autor i publika, a koji služe kao tragično, umetničko sredstvo za materijalizaciju pitanja koja se preko drame postavljaju.

U režiji Debore Varner [Deborah Warner], Ebi Teatar [Abbey Theater] je 2000. godine postavio Medeju koja je na turneji 2002–2003. gostovala u Njujorku [New York], na nekoliko univerziteta u Americi – Bostonu, Berkliju, Mičigenu [Boston, Berkley, Michigan] i u Parizu.

Debora Varner je pokušala da dramu prenese u savremeni kontekst. Zahvaljujući modernoj scenografiji, kositimima (Jason u farmerkama, Medeja i hor – javno mnjenje – u istim, jednostavnim, crnim letnjim haljinama) i osavremenjenom jeziku, ova Medeja je prikazana kao moderna predstava. Najveći deo dramskog zapleta dešava se oko bazena, u centralnom delu scene. Funkcija bazena se stalno menja – od žrtvenika (manje kroz konkretnu ritualnu funkciju, a više kao scenska asocijacija na žrtvenik) i ognjišta, do jezera na kome dečaci puštaju jedrilice, uvodeći nas u porodičnu svakodnevnicu Medeje i njenih sinova. U svakom slučaju, to je dvorište Medejinog i Jasonovog doma, privatni prostor u kome je Medeja gospodarica, a koji će izgubiti kada je Jason konačno napusti. Scenograf Tom Pej [Tom Pye] uz pomoć cigle i stakla uspešno kombinuje elemente savremenog života sa grčkim ambijentom. Staklo propušta pogled – publika posmatra Medejin silazak u podzemlje – pakao kroz koji stiže na drugu stranu, iza dvostrukih staklenih vrata, zaključana, zarobljena, bez mogućnosti da se vrati i bilo šta promeni, da postupi drugačije. Pod neonskim svetlima uz bučnu i jezivu muziku, Medeja juri kroz hodnik za decom i ubija ih. Ubistvo je dočarano živo, a krici i krv na staklenom paravanu izazivaju fizičku mučninu.

Medeja Debore Varner se u velikoj meri oslanja na grčki tekst koji je preveden na engleski jezik savremenim rečnikom. Samim tim, što je drama delimično adaptirana, one teme koje su ostale netaknute i neobrađene, potisnute su u drugi plan, ostajući nedovoljno bliske savremenoj publici. Mada se kroz tekst provlače svi Jasonovi motivi da napusti Medeju (političke ambicije, želja za naslednicima), jedini razlog koji je jasno izražen je da Jason Medeju jednostavno više ne voli.

Napokon, dolazimo i do onoga što se vekovima čini kao ključni problem ove drame, a to je ubistvo dece, koje zapravo u fiktivnoj prirodi antičke tragedije nije tema, već sredstvo.⁶ U verziji Debore Varner [Deboraha Warner], gde je ubistvo veoma živo dočarano, Medea ubija decu da bi se osvetila Jasonu zato što ju je napustio, pre svega, zbog toga što je povređena, što je, takođe, jedan od motiva i Euripidove *Medeje*. Euripidova Medea ubija i da bi kaznila Jasonovu pohlepnu vlastoljubivost na račun datog obećanja i da bi se osvetila zbog rasturanja porodice, jedinog životnog prostora koji, kako se to od nje očekuje, Medea mora odano i bezrezervno da štiti, a nad kojom Jason ima vlast. Da bi se suprotstavila Jasonu kao ravnopravna, Medea odlučuje da sama odabere sudbinu za sebe i svoju decu i kazni Jasona na jedini mogući način – da mu oduzme potomstvo. Ubijanje dece, kao jedini način na koji Medea može da utiče na Jasona, postavlja pitanje položaja (atinske) žene i njenog nedostatka slobode. Medea Varnerove ubija iz besa i osvetoljubivosti, iz želje da i Jason oseti patnju koju ona trpi zbog njega.

Uprkos tome što se antička drama gradila na mitskim uzorcima i sižeima, atinsko pozorište se bavilo aktuelnim problemima. Prema rečima Nikol Loro [Nicole Loraux], antička drama je postavljala upravo ona pitanja koja su Atinjani radije odbacivali i ignorisali.⁷ Iako Medea Varnerove govori savremenim jezikom, iako izgleda savremeno, iako je smeštena u savremeni ambijent, kontekst drame nije aktuelan. Nedostaje joj preoblikovanje i osavremenjivanje konteksta i onih problema koji su bili postavljeni ispred antičkog gledaoca. Adaptacija *Medeje* mogla je aktuelizirati problem onih čija je sloboda bila ugrožena, angažovano postavljajući pitanje nezavisnosti i nepravde.

Što se tiče mitskog sloja drame, on ostaje u drugom planu, nedovoljno vidljiv. U svakom slučaju, savremeni gledalac nije svestan toga da je Medea čarobnica božanskog prekla, a ne samo obična smrtnica, i da bi kao gospodarica života i

⁶ Medejino ubistvo dece vekovima izaziva daleko veći šok i iznenađenje od Agamemnonovog pristanka da na pohodu u Troju, u Aulidi, žrtvuje kćer, Ifigeniju. Dakako, ispostavilo se da je Euripidova Ifigenija preživela i da ju je na oltaru zamenila košuta. Nije li sasvim očekivano da oživljava svoju decu i Medea, čarobnica, koja na kraju Euripidove drame odlazi kočijama svoga dede, Helija, bogovima? Na žalost, ostale dve tragedije koje su sa Medejom činile trilogiju, nisu nam sačuvane, kao ni istoimene tragedije Eshila i Sofokla.

⁷ “But theatre, tragic theatre at least, was also – and perhaps best – equipped to deal with issues that the citizens of Athens preferred to reject or ignore.” Loraux 2002, 15.

smrti verovatno mogla svoju decu ponovo oživeti. Drama Varnerove [Warnerove] se završava ubistvom i Medejinim drskim i izazovnim prskanjem Jasona krvavom vodom – njenim očajničkim trijumfom. Moguće da je rediteljka ovim želela da istakne Medejinu nezavisnost. Na kraju, ipak ostaje utisak da je Medeja robinja strasti, željna da Jasonu napakosti, ne bi li i on, kroz patnju zbog dečije smrti, osetio njenu bol zbog izgubljene ljubavi. U Euripidovoj drami, Medeja sa decom u naručju, na Helijevim kočijama odlazi prema nebu, svome dedi, bogu Sunca. Kuda odlazi savremena Medeja, ne znamo.

Ostvarenje koje se u velikoj meri podudara sa teorijskom mišlju vremena u kome je nastalo, pre svega sa tezama Žan-Pjer Vernana [Jean-Pierre Vernanta] i Pjer Vidal-Nakea [Pierre Vidal-Naqueta] je film *Medeja* Pijera Paola Pazolinija [Piera Paola Pasolinija]. Autor je koristio mnogobrojne mogućnosti fima (slika, ton, kostim, tekst, kadriranje, montaža) da bi izrazio i dočarao Euripidovu dramu. Ne držeći se striktno Euripidovog teksta, u smislu da je doslovno preuzet, Pazolini nije bio dosledan ni što se tiče likova. Uprokos tome, ova odstupanja nisu dovela do redukovanja i to, pre svega, zahvaljujući tome što je Pazolini uneo odgovarajuće izmene u filmsku radnju, koristeći umetnička sredstva koja su mu bila na raspolaganju, da bi izrazio sve ono što postoji u Euripidovj drami.

Film počinje scenom mitske prošlosti koja prethodi Euripidovoj drami: Jason na trinaesti rođendan razgovora sa kentaurom koji ga je, prema mitu, othranio. Dečak, nag, jaše kentaura i sluša priču o zlatnom runu. Četvoronogi učitelj govori mu o prirodi i kaže mu da je sve što vidi priviđenje, da je bog skriven svuda, da je sveto sve, ali da je svetost takođe i prokleta. “U antičkom svetu, kaže kentaur”, “rituali i mitovi su živa realnost”. Potom predviđa Jasonovu budućnost – kako će, da bi preuzeo vlast od strica, otići u Kolhidu i upoznati drugačiji svet u kome su mitske ličnosti realne, realne mitske, a život stvaran. Kentaur govori Jasonu da su ljudi, obrađujući zemlju otkrili najveću istinu, a to je ponovno rođenje. Osim toga, kentaur je prorekaio Jasonu i da će počiniti mnogo grešaka, kao i to da će sve što mu se bude događalo biti određeno božanskom voljom. Već ova uvodna scena sadrži u sebi srž problema, koji će se provlačiti kroz čitav film, a to je sukob između dva sveta: mitskog i religioznog, s jedne strane, i racionalnog, realnog i političkog, sa druge. Paradoks je, svakako, u tome što je Jason takođe antički čovek, koji pripada mitskom.

Radnja filma se nastavlja u Kolhidi scenom koja dočarava istinu o tajni života o kojoj je govorio kentaur, a to je cikličnost života. Održava se ritual plodnosti u

kome je bogovima žrtvovan mladić sa osmehom na licu (Pazolini vodi računa o detaljima, kao što je osmeh žrtve u ritualu plodnosti, znak pristanka koji je neophodan da bi žrtva uspela). Scena se sve vreme odvija u potpunoj tišini, a završava se tako što Medeja, sveštenica, okrećući točak, simbol cikličnosti života kaže: "Daj život semenu i ponovo se sa semenom rodi".

Na putu za Grčku, Medeja je potpuno zapanjena bezbožništvom Argonauta i u nastavku filma (osim ljubavi između Medeje i Jasona kada su stigli u Korint) dominiraće sukob između Medejinog sveta prožetog religioznim i Jasonovog sveta interesa i racionalnog. Odnos između ova dva sveta ponavlja se u sceni sa dva kentaura, od kojih kentaur koji je Jasona othranio pripada domenu iracionalnog i svetog, a kentaur sa kojim Jason razgovara racionalnom svetu.

Prošlo je 10 godina, Jason više ne voli Medeju. U njihovom dvoru, Medeja saznaje od svoje sluškinje da je se ljudi u Korintu plaše. Medeja odgovara da se nije promenila, da je i dalje ono što je bila "posuda mudrosti koja dolazi izvan nje same", dakle da u potpunosti pripada bogovima, što se uklapa u grčko shvatanje o prorocima i pesnicima – niko sam nije zaslužan za ono što govori i stvara, već to bogovi ili muze čine kroz njega. Božanska podrška da ubije svoje sinove i Glauku, koju je Medeji pružio njen deda, Helije, prikazan je kadriranjem Sunca i Medejinim posmatranjem neba. U dijalogu koji Pazolini [Pasolini] preuzima od Euripida, Medeja traži pomoć i podršku od dadilje koja je zabrinuta za bol, kojem će Medeja biti izložena. Odgovor da bi i dadilja, budući da je žena, to morala razumeti, postavlja Medejin problem u širi kontekst i preispituje položaj grčke žene. Pazolini posredno ukazuje na to da Medejin religiozni svet, upućen u onostrano, ne pripada samo iracionalnim varvarima, već i grčkim ženama.

Scena, u kojoj se Medeja priprema da ubije svoje sinove, podseća na ritual žrtvovanja i kupanje žrtve koje mu prethodi. Medeja kupu dečake u kamenjanoj kadi – žrtveniku, koja ima simbolički oblik kruga, kao i prostorija u kojoj se kada nalazi. Čin ubijanja dece izostavljen je, a Helijeve kočije, koje dolaze po Medeju i dečake, zamenjene su prizorom sunčanog mirnog jutra.

Pazolini je uspeo da adaptira Euripidovu dramu na filmu i da je izrazi na savremeni način. Iako nije poštovao Euripidov tekst, doslovno ga prenoseći (dijalozi su jako malo), snimio je film koji ne redukuje Euripida. Mitsku priču i odnos antičkog gledaoca prema mitu, Pazolini je izrazio i nadomestio scenama koje govore mitskim jezikom, a prilagođene su savremenom gledaocu (npr. preko neba ne lete Helijeve kočije na kraju filma, već Medeja posmatra Sunce). Isto tako i

razgovor sa kentaurom služi kao supstitucija, tj. način za uvođenje gledaoca u mitsku stvarnost, kojoj Medeja pripada potpuno, a koja u Grčkom svetu pripada ženama i deci – Drugom (Jason u prvoj sceni nije ni malo iznenađen razgovorom sa kentaurom). Pazolini [Pasolini] je uspeo da postavi pitanje mita i odnosa Grka prema mitskoj stvarnosti, što je dimenzija bez koje bi bilo nemoguće razumeti Medeju. Sa jedne strane, tu je mit o Medeji koji ukazuje na društvene probleme i odnos prema Drugom, pre svega, na odnos žene i strankinje u izrazito patrijarhalnom društvu, a sa druge strane, izraženo je i ciklično shvatanje prirode u kojem se čovek izražava putem obreda.

Treće umetničko delo, kojim ću se ovde baviti, je roman *Medeja glasovi*, autorka Kriste Volf [Christe Wolf]. To je savremen roman, konstrukcija u kojoj se smenjuju glasovi, koji u rašomonijadi pripovedaju o Medejinom odlasku iz Kolhide, njenoj ljubavi prema Jasonu i o Medejinom sunovratu u Korintu. Euripidova tragedija je ovom romanu, zapravo, poslužila samo kao okosnica i inspiracija. Osim toga, autorka sledi i predanje koje je opisano u drugoj knjizi Pausanije, a prema kojem su Korinćani kamenovali Medejine sinove da bi ih kaznili za dar koji su odneli Glauki. Zanimljivo je zašto je Krista Volf odabrala ovu, manje poznatu, verziju mita. Glasovi tj. ličnosti u romanu, razlikuju se od onih u tragediji, a perspektiva sa širi i menja, osvetljavajući događaje i sklapajući se u mozaik. Krista Volf razvija ideje o političkim (ne)prilikama u Kolhidi, iz koje je Medeja želela da pobegne, upravo zato što nije mogla da podnese vlastoljublje iz koga je poteklo kraljevski zločin – ubistvo brata Apsirta u ime očuvanja kraljevske vlasti, koji je počinio njen otac. Odlazak iz Kolhide Medeja vidi kao izbavljenje od laži i pohlepe da bi se, došavši u Korint, našla u potpuno istim prilikama, koje su se po nju, budući da je strankinja, ispostavile još gorim.

Krista Volf pristupa mitu o Medeji tako što ga raskrinkava. Naravno, ovde nije reč o pokušaju da se rastumači pozadina grčkog mita. Krista Volf u savremenom kontekstu, u kome političko mitotvorstvo pripada svakodnevnici, ilustruje jedan od načina stvaranja legende kroz priču o tome kako se od istinoljubivih prave krivci, a od kukavica heroji. Kroz mnogobrojna prepričavanja na koja su Jasona podsticali Korinćani, uplašeni Jason je postao heroj, a Medeja zla žena. Medeja je u romanu Kriste Volf iskrena i pravedna. Beskompromisno se suočavajući sa lažima, ona izaziva neprijateljstvo ljudi naviknutih da žive u laži, dok je Jason osoba slabog karaktera, kojom Kreont lagano manipuliše, pridobija ga za sebe i okreće protiv Medeje, bez straha da će Jason ikada ugroziti njegovu moć.

Autorka iščitava tekst u sadašnjici, u novom (a i u starom kontekstu), svesna nepravde, kao i toga da u društvu često pobeđuje zlo i da postoje vremena (i prostori) kada je laž legitimna i nadmoćna i da je tada premalo hrabrih koji su o nepravdi spremni da govore i previše onih koji lako pristaju na kompromis, pravdajući se da su nedovoljno moćni i važni da bi promenili poredak za koji veruju da je takav kakav je, a zapravo su suviše častoljubivi. Medeja hrabrost, samim tim, što je žena i još strankinja i što sebi uopšte daje za pravo da se ne slaže, tumači se kao nedopustiva drskost. Na ovom mestu, može se zatvoriti krug sa Euripidovom Medejom koja je ubila svoju decu, usudivši se da time kaže kako se ne slaže i ne pristaje na odluke moćnih, koje drugačije nije ni mogla da dovede u pitanje. U tom kontekstu, zanimljivi su interpretacija i prevod teoretičara Raša Rema [Rusha Rehma] stiha 1079 u kome Medeja ističe da je njen *thumos* jači nego *bouleumatōn*, što zapravo ne znači da je njena strast jača od razuma, već da je njena iskrena odanost sopstvenim principima nesrazmerna njenim željama.⁸

Analize ove tri Medeje pokazale su da je jedan od suštinskih problema Medeje status žene i da je jedan od najzanimljivijih aspekata u savremenim adaptacijama Medeje, pre svega, odnos prema mitu i umetnički izraz kroz koji je taj odnos predstavljen. U tom kontekstu, drama Deборе Varner [Deboraha Warner], u kojoj je mit izostavljen, ostala je nedorečena, samim tim, nedovoljno jasno postavivši pitanje položaja žene i problem Drugog, koje su Pazolini [Pasolini] i Volfova [Wolfova] izrazili na potpuno različite načine.

U uvodu sam spomenula politički značaj Medeje. Ova dimenzija značajno je obeležila roman Kriste Volf, upućujući na jednostavnost mehanizama kojima se stvaraju politički mitovi. Dekonstrukcija mita je politički aktuelna i danas, kada je politička mitologizacija postala deo svakodnevnice. Filmska adaptacija Pjera Pazolinija drži se Euripidovog teksta dosledno i neposredno. Režiseru je uspelo da prenese pozorište na film, da transponuje antiku u savremeni svet, a da pri tom ne izostavi ni jedan problem kojim se bavio Euripid. Osim toga, Pazolini je postavio pitanje imanentno antičkoj drami, ali i atinskom društvu kome i pripada atinska publika, a to je odnos između mitskog i racionalnog.

⁸ "When Medea is saying that her *thumos* is stronger than her *bouleumatōn* (1079), she does not mean that her passion is stronger than her reason, but my commitment to my principles [namely to take vengeance on my enemies and avoid their mocker] is stronger than any competing claims." Rehm 1996, 147.

Sva tri primera kojima sam se bavila su interpretacije Medeje. Za sva tri primera je karakteristično da se bave prošlošću, a da istovremeno postavljaju pitanja savremenog sveta. Smatram, međutim, da Medeja ne zalazi u okvire popularne kulture, pre svega, zato što ljudi još uvek nisu spremni da se suoče sa problemom drugog. U tom kontekstu, spomenula bih misao Džudit Batler [Judith Butler] da upravo oni koji su isključeni iz društva (žene, stranci, nemoćni, deca) omogućavaju postojanje javnog, iz kojeg su, paradoksalno, isključeni.

Problem Drugosti se u ovoj drami postavlja, upravo, kršenjem tabuiziranih društvenih normi, koje su po Batlerovoj nerazdvojno povezane i zavisne od države: "Ne radi se samo o tome da država uslovljava srodstvo i da srodstvo uslovljava državu, već se i 'delovanje' koje se vrši u ime jednog principa pojavljuje u idiomu drugog. To na retoričkoj ravni briše razliku između njih i na taj način ugrožava stabilnost njihove konceptualne razlike."⁹ Moguće je, da je kolektivna nespremnost za suočavanje sa postojećim porodičnim ili državnim sistemom, razlog što sve savremene adaptacije *Medeje* pripadaju visokoj kulturi. Sadržaj *Medeje* previše je šokantan i ne nudi stereotipe koje bi popularna kultura crpla i iskoristila. Osim toga, ova drama neposredno suočava gledaoce sa nasiljem i ubistvom, postavljajući pred njih pitanje o postojanju dve vrste nasilja – onih koja su odobrena i društveno prihvatljiva i onih drugih, nad kojima se svi licemerno zgražavaju, kao da se ne radi uvek o nečijoj deci i nečijim bližnjima.

BIBLIOGRAFIJA

Butler, J. (2000): *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press.

Čale-Feldman, L. (2001): *Euridikini osvrti : o rodnim izvedbama u teoriji, folkloru, književnosti i kazalištu*, Zagreb.

Lorau, N. (1998): *Mothers in Mourning, with an essay of Amnesty and Its Opposite*, Cornell University Press.

Lorau, N. (2002): *The Mourning Voice, An Essay on Greek Tragedy*, Ithaca.

Vidal-Naquette, P. (1985): *Črni lovec*, ISH Ljubljana.

⁹"Not only does the state presuppose kinship and kinship presuppose the state but 'acts' that are performed in the name of the one principle take place in the idiom of the other, countounding the distinction between two at a rhetorical level and thus bringing into crisis the stability of the conceptual distinction between them". Judith Butler, 2000, 11–12.

- Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P (1994): *Mit in treagedija v stari Grčiji*, Ljubljana.
- Rehm, R. (1996): *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton University Press.
- Zeitlin, F. I. (1996): *Playing the Other*, Chicago: The University of Chicago Press.

MAJA SUNČIČ¹

Kliči Afrodito in Erosa: Plutarhova hvalnica ljubezni do žensk

Izveček: V članku odpiram vprašanje, "katera ljubezen je prava", ki v antiki zaznamuje ključno razliko med ljubeznijo do dečkov in ljubeznijo do žensk. Tragedija predstavlja pogubno in nemogočo ljubezen do žensk, Afrodito brez Erosa, medtem ko Plutarhova hvalnica ljubezni do žensk v *Dialogu o ljubezni* združuje funkciji Erosa in Afrodite. Rezultat "mešanice" telesne (Afrodite) in filozofske (Erosa) ljubezni je na ljubezni in prijateljstvu temelječa zakonska zveza, ki ima po Plutarhovem mnenju največjo vrednost in je vir največje vrline in dobrega.

Ključne besede: ljubezen, antična mitologija, seksualnost, homoseksualnost, položaj žensk

UDK 396:293

821.14'02: 82 Plutarchus

Invoke Aphrodite and Eros: Plutarch's Praise of the Love of Women

Abstract: The article raises the old question of "which love is the right one". In antiquity, the answer lay in the key difference between the love of boys and of women. Tragedies present fatal and impossible love for a woman, Aphrodite without Eros, whereas Plutarch's praise of the love of women in his *Dialogue on Love* unites the functions of Eros and Aphrodite. The result of this "mixture" of physical and philosophical love, represented by Aphrodite and Eros respectively, is a marriage based on love and accompanied by friendship. In Plutarch's opinion, this is the greatest good for man, the source of the highest virtue and goodness.

Key words: love, ancient mythology, sexuality, homosexuality, status of women

¹ Dr. Maja Sunčič je raziskovalka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. E-naslov: maja@ish.si.

AFRODITA BREZ EROSA ALI EROS BREZ AFRODITE?

“Ljubezen, ki gre prek skrajnih meja,
ljudem ne prinaša časti. Če pa Kiprida
je zmerna, ni prijetnejše boginje.
Nikdar, o gospa, mi z zlatega loka
ne pošlji usodne puščice,
omočene v koprnenju.”
Evripid, *Medeja*²

V grškem imaginariju je Eros³ sinonim za homoerotično, “grško ljubezen”, ljubezen do dečkov, medtem ko Afroditazaznamuje telesno ljubezen, kamor spada tudi ljubezen do žensk.⁴ Šele izpeljano lahko domnevamo, da Eros zaznamuje tudi ljubezenska čustva do ženske, medtem ko Afroditavedno zaznamuje telesno ljubezen ne glede na to, ali gre za homoseksualne ali heteroseksualne spolne odnose. Ko se ozremo na znani Psevdodemostenov stavek “Kurtizane imamo za užitek (*hedones heneka*), priležnice za vsakdanje skrbnosti, soproge pa, da imamo zakonito potomstvo in zvesto čuvajko domačega ognjišča,”⁵ vidimo, da sploh ne omenja erosa v nobeni od treh kategorij. V *Žabah* Aristofan v verzu 1045 pravi, da Ajs-hil v gledališču ni nikoli predstavil ljubezni do žensk (*ou gar epen tes Aphrodites ouden soi*). Ženske niso bile zgolj izključene iz politike in posledično iz polis, ampak so bile izključene tudi iz ljubezenskih zadev. Atenaj⁶ pravi: “Atenci so bili povsem oddaljeni od ideje, da bi mislili, da Eros nadzoruje kakršno koli telesno združitev (*synousia*), tako da so v Akademiji, posvečeni Ateni, postavili kip Erosu, ki so mu darovali istočasno kot Ateni.” Zdi se, da je to bilo “normalno” ali vsaj običajno stanje v odnosih med moškim in žensko, predvsem pa naj bi to veljalo za zakonsko zvezo, kjer naj ne bi bilo nobenega mesta za ljubezen.

Ločevanje erosa in afrodite prizadene predvsem ženske, saj se poskusi žensk, da bi imele delež pri erosu, tragično končajo in zelo vplivajo na imaginarij ljubezni, iz

² 627–632. Prev. M. Marinčič.

³ V slovenščini se takoj pojavi težava, kdaj pisati Eros oziroma Afroditaz veliko oziroma z malo začetnico. Z veliko začetnico ju bomo pisali kot bogova, z malo pa v njunih simbolnih pomenih, ki jih Plutarh predstavlja v spisu z različnih zornih kotov. Eros z malo začetnico bomo uporabljali v splošnem pomenu ljubezni.

⁴ Flacelière, 1954, 73; 1980.

⁵ Psevdodemosten *Proti Neajri* 122.

⁶ Atenaj, XIII, 561d–e. Prev. M. S.

katerega so ženske izključene. Predvsem v Evripidovih dramah je veliko ženskih likov, ki jih uničuje pogubni eros, kar je imelo precejšnji vpliv na helenistično književnost. *Argonavtika* Apolonija Rodoškega opisuje destruktivno Medejiino ljubezen do Jazona.⁷ V Fajdrinem in Medejinem primeru lahko opazujemo pogubno moč Afroditе, saj sta obe junakinji poraženi. Plutarh v *Dialogu o ljubezni* citira odlomek iz Evripidovega *Hipolita*,⁸ kjer Fajdra raje naredi samomor in ohrani svoj *aidos*, sram, spoštovanje, kot da bi se predala erotičnemu hrepenenju. Pogubno moč Afroditе lahko opazujemo tudi v Didonini in Enejevi zgodbi v *Eneidi*: ker jo Enej zapusti, Didona naredi samomor in s tem povzroči večno sovraštvo med Rimljani in Kartažani.

V tragičnem kontekstu sta ljubezen in smrt neločljivo povezani zaradi asimetrije med spoloma. Znotraj tragičnega časa in prostora ženske zahtevajo menjavo, kar pripelje do neznosnih okoliščin, ki pa jih lahko razreši samo smrt, delujoča kot tista, ki stvari postavlja na svoje mesto (in "čisti"): smrt da ženskam edino obliko svobode, ki je v življenju niso mogle imeti – svobodo v smrti.⁹ Zahteva, da ljubijo in so ljubljene, da imajo delež pri erosu, pomeni elementarni tragični paradoks.

Ko se Medeja obrača na Afrodito,¹⁰ ne na Erosa, govori o ljubezni oziroma hrepenenju. Če bi paralelno interpretirali povezavo Erosa in Afroditе, potem bi lahko glede na Medejiina dejanja (umor Glavke in njenega očeta, detomor) intepretirali predvsem kot eros do aresa,¹¹ saj se Medeja zaradi odsotnosti ljubezni in krivic v postelji prelevi v bojovnico ter je zmožna najekstremnejših dejanj, ki jih sicer ženski ne bi pripisali. Zato lahko razumemo, zakaj Medeja, ki jo Jazon ime-nuje levinja,¹² vzame stvari v svoje roke in povrne zlo z zlim, ko brani svojo čast.

Navidez "srečnejšo" ljubezen med moškim in žensko predstavi Evripid v *Alkestidi*. Predstavitev Alkestide kot ženske, ki enači izgubo ljubezni z izgubo življenja, je ironična, saj mož ostane živ, umre pa žena, ki "ne more živeti brez ljubezni": "Ker tebe ljubim bolj kot sebe samo / in hočem ti ohraniti življenje, / umiram zate, dasi mi ni treba: / lahko bi vzela kogar že Tesalcev, / živela v hiši srečno kot kraljica."¹³ Srečen konec – združitev z "ljubljenim soprogom" – je utvara,

⁷ Paduano, 1972, 120–123.

⁸ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 746e, citira verze 193–195.

⁹ Loraux, 1985, 43.

¹⁰ Evripid, *Medeja* 627–632, glej citat zgoraj.

¹¹ Za analizo koncepta "erosa do aresa", ki ga Plutarh uporablja za interpretacijo izjemnega ženskega poguma v *Ženskih junaških dejanjih*, glej Sunčič, 2004b.

¹² Evripid, *Medeja* 1342: "Ti si levinja, nisi ženska!" Prev. M. Marinčič.

¹³ Evripid, *Alkestida* 282–286. Prev. A. Sovrè.

saj jo mož (pre)vara z “neznano žensko”, z njo samo, ki je privid idealne ženske. Alkestidina ljubezen, ki jo hvali tako Platon v *Simpoziju*¹⁴ kot tudi Plutarh v *Dialogu o ljubezni*,¹⁵ pri Evripidu nastopa kot *pha(nta)sma*, privid, *simulacrum*,¹⁶ ki mora zapolniti vrzel nemogočega ljubezenskega razmerja med moškim in žensko v antični Grčiji.

ZDRUŽITEV EROSA IN AFRODITE: REHABILITACIJA *GYNAIKEIOS EROS*

Ena izmed glavnih postavk *Dialoga o ljubezni*¹⁷ je, da lahko tako ženske kot tudi dečki vzbudijo ljubezen. Že Aristotel je hvalil *philia* med možem in ženo.¹⁸ Peripatetiki so bili prvi grški filozofi, ki so zakonsko zvezo ocenjevali kot dobro. Prva, ki sta omenila ljubezen v zakonski zvezi, pa sta pozna stoika Antipater iz Tarza, ki je napisal spis *Peri gamou* (*O zakonski zvezi*), in Muzonij Ruf. V nasprotju s Plutarhom so stoiki promovirali zakonsko zvezo in prokreacijo kot obliko javne dolžnosti in poslušnosti do božanske volje, medtem ko je pri Plutarhu filozofija predstavljena kot erotični pohod k lepoti, torej zasebna in sploh ne več javna zadeva.¹⁹

Plutarh svoje ideje o ženskah v zakonski zvezi in celo v javnem kontekstu predstavlja v *Nasvetih ženinu in nevesti* (poročno darilo študentoma Evridiki in Polijanu), *Tolažbi za ženo* (tolažba lastne žene Timoksene ob smrti njenega otroka) in v *Ženskih junaških dejanjih* (kolaž ženskega junaštva, kjer želi pokazati, da je *arete* ena in ista za moške in ženske).²⁰ “Če v obzir vzamemo nič drugega kot resnico, Protogen, bomo ugotovili, da privlačnost dečkov in privlačnost žensk izhajata iz ene in iste ljubezni.”²¹ Isti argument o “enosti ljubezni” Plutarh razvije na začetku 21. poglavja, tokrat bolj metodično in natančno: “Vzroki, za katere pravijo, da so vir ljubezni, niso lastni enemu spolu, ampak skupni obema.”

¹⁴ Platon, *Simpozij* 179b4–180b5, 208c2–208e1.

¹⁵ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 761e7–762a7.

¹⁶ O utvari srečnega in idealnega zakona Alkestide in Admeta glej Sunčič, 2003a in 2003b, skupaj z obširno bibliografijo.

¹⁷ Spis je znan tudi pod grškim imenom *Erotikos* in latinskim *Amatorius*. Slovenski prevod bi lahko bil tudi *Pogovor o ljubezni*, vendar je izraz dialog primernejši, saj odraža filozofski žanr in spis umešča v dolgo tradicijo od Platona naprej.

¹⁸ Aristotel, *Nikomahova etika* VIII, 12.

¹⁹ Crawford, 1999, 290.

²⁰ Obširneje o zakonski zvezi v antiki in vplivih na Plutarha glej Sunčič, 2004a.

²¹ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 751e. Prev. M. S.

Plutarhov spis je izredno pomemben za interpretacijo avtorjevega drugečnega odnosa do žensk predvsem zaradi odstopanja od idej o filozofskem erosu, ki je bil v antiki rezerviran samo za moške. Ko Plutarh povzema koncepte o "rojstvu" ljubezni, primerja epikurejsko (materialistično) in platonistično (idealistično) teorijo ter na koncu pokaže, da ni točna domneva, da lahko samo moški vzbudi jo ljubezensko čustvo, ženske pa ne.

Ko gre za hvalnico Erosu, se je Plutarh kljub mnogim odstopanjem nedvomno navdihoval pri Platonovih *Simpoziju* in *Fajdru*. Martin²² v Plutarhovem spisu analizira dva platonistična pristopa: prvega (758d–759b) v opisu ljubezni kot blaznosti (*mania* kot božanski navdih) in drugega (764e–766b) v hvalnici Erosu kot božanskemu vodniku, ki vodi nazaj k spominu na obliko lepega (*to kalon*). Po interpretaciji Alaina Billaulta,²³ ki primerja Plutarhov *Dialog o ljubezni* in Platonove *Dialoge o ljubezni*, Plutarh uporablja Platona zgolj kot izhodiščno točko, da bi predstavil svoje lastne ideje, čeprav ga najpogosteje omenja ali neposredno citira v svojih spisih.

Kar se tiče primerjave med obema ljubeznima, pa se pojavlja veliko število potencialnih virov, vendar so žal vsi izgubljeni. Lahko bi sicer poskušali hipotetično rekonstruirati dela, ki jih Plutarh navaja, vendar so včasih ohranjeni le naslov, ime avtorja in pičli fragmenti. Zato bomo poskušali analizirati Plutarhove ideje, ne da bi iskali, od kod je Plutarh črpal svoje ideje. Izhajali bomo iz domneve, ki jo potrjujejo tudi druga dela iz Plutarhovega korpusa, da Plutarh v svojih spisih predstavlja "splošne ideje" oziroma imaginarij časa, v katerem je živel.

Velik vpliv na Plutarha so poleg Platona imeli tudi stoiki, s katerimi pogosto polemizira, vendar tudi povzema njihove ideje. V spisu *Nasveti ženinu in nevesti*,²⁴ kjer predstavlja koncepte zakonske harmonije kot pogoj za srečno filozofsko življenje, uporablja ideje stoikov, ko govori o "mešanici vina in vode", ki pomeni metaforo idealne zakonske zveze, o načinih povezanosti teles/organizmov in njihova primerjava z vezjo med možem in ženo, ter v navedbi rimskega zakonodajalca, ki je zapovedal, da morata zakonca vse imeti za skupno lastnino in nič za individualno. Celotaj prijatelje morata imeti skupne, kar pomeni, da so ženini prijatelji moževi prijatelji, medtem ko sama ne sme imeti lastnih prijateljev. Stoiki verjetno niso bili prvi, ki so imeli takšne ideje o zakonski zvezi, vendar lahko podobne misli preberemo pri

²² Martin, 1984.

²³ Billault, 1999, 207, 201.

²⁴ Plutarh, *Nasveti ženinu in nevesti* 34, 142e–143a.

Antipatru iz Tarza v ohranjenem fragmentu njegovega spisa *Peri gamou* pri Stobaju: "Tisti, ki nima žene in otrok, ne pozna prave ljubezni. Druga prijateljstva in nakhlonjenosti so kot zelenjavna mešanica ali podobne stvari, ki se združijo, ko jih postaviš eno poleg druge, medtem ko je ljubezen moškega in ženske podobna popolnim mešanicom (*tais di' holon krasesin*), npr. vode z vinom ipd."²⁵ Citat pri Antipatru kaže, da je bil ustanovitelj šole Zenon strasten zagovornik "filozofske" ljubezni do dečkov,²⁶ medtem ko so kasnejši stoiki bili nasprotniki pederastije²⁷ in zagovorniki zakonske ljubezni.²⁸ Na Plutarha so vplivale tudi druge filozofske šole: Aristotel in njegovi učenci (Teofrast, Ariston s Keosa, Hieronim z Rodosa, Heraklid iz Ponta) so napisali precej spisov o ljubezni. Edino ohranjeno delo, ki primerja obe vrsti ljubezni, je nastalo kasneje od Plutarhovega: gre za dialog *Amores*, ki ga pripisujejo Lukijanu. Spisi peripatetikov, stoikov, epikurejcev in cinikov so izgubljeni. Osnovni vir primerjave tako ostajajo Platonovi spisi.

Plutarhov spis predstavlja bogastvo grških misli o ljubezni, saj "da besedo" avtorjem, kot so Alkaj, Anakreont, Ajshil, Evripid, Heziod, Homer, Menander, Filipid, Filoksen, Frinih, Pindar, Sapfo, Solon in Sofokles, ki mu včasih rabijo kot okras, včasih pa tudi kot argument. Citati so kratki in omenjeni mimogrede in kažejo na izobraženost govornikov ter publike v dialogu: govorniki znajo citate na pamet, medtem ko jih mora publika prepoznati in razumeti v kontekstu.

Plutarhova hvalnica heteroseksualni zakonski ljubezni kot idealni ljubezni je po mnenju mnogih interpretov pomembna novost spisa, in sicer ne z vidika recipročne (*erontas allelon*) in egalitarne ljubezni, ampak z vidika inkorporacije koncepta zakonske ljubezni v platonistične ideje lepega.²⁹ Plutarhov *Dialog o lju-*

²⁵ Stobaj, *Cvetober* LXVII, 25. Prev. M. S.

²⁶ Atenaj XIII, 563e (o Zenonu); Diogen Laertski VII, 129 (o Zenonu, Hrizipu in Apolodoru).

²⁷ O tem glej predvsem Foucault, 1993, in kritike Foucaulteve interpretacije, ki povsem zanemarja žensko, Wohl, 1997, predvsem 173–174. V grškem homoseksualnem oziroma pederastičnem diskurzu *erastes*, *erast*, pomeni starejšega in aktivnega zaljubljenca, medtem ko *eromenos*, *eromen*, pomeni večinoma mladeniča oziroma dečka, ki je predmet ljubezni in poželenja in ki ga zaznamuje pasivnost tako v seksualnem kot tudi vzgojno-filozofskem pomenu pederastične ljubezni. Zaradi različne konceptualizacije antične in sodobne homoseksualnosti bomo uporabljali slovensko različico grške besede *paiderastes*, zaljubljenec v dečke, *paiderastia*, ljubezen do dečkov, *paiderastija*.

²⁸ Babut, 1963; Flacelière, 1954. Glej tudi Plutarh, *O splošnih pojmih proti stoikom* 28, 1072b s. s.

²⁹ Brenk, 1988, 457.

bezni je nekaj posebnega, ker hvalnico heteroseksualni zakonski ljubezni postavlja v okvir ljubezenske zgodbe mlade bogate vdove Ismenodore in najstnika Bakhona. Brenk³⁰ zato Plutarhov spis imenuje intelektualno prelomnico.

Dialog o ljubezni se ukvarja z dvema temama, ki sta sicer povezani, vendar medsebojno različni: od 3. do 9. in potem od 21. poglavja do konca spisa Plutarh primerja dve obliki ljubezni – ljubezen do žensk in ljubezen do dečkov –, zaključí pa s hvalnico zakonske ljubezni. V osrednjem delu spisa od 11. do 20. poglavja je razprava posvečena hvalnici boga Erosa, ki ga Plutarh analizira z različnih vidikov njegovega delovanja, predvsem pa kot boga, ki navdihuje tako ljubezen do žensk kot do dečkov. Delež strani, ki so posvečene obema temama, je približno enak. Lahko domnevamo, da dolg zagovor zakonske ljubezni, s katerim se spis konča, priča v prid interpretaciji, da je Plutarh dal večji poudarek ljubezni do žensk, kar umesti v komični okvir zgodbe o ljubezni med mlado vdovo Ismenodoro in najstnikom Bakhonom.³¹

Razprava od 3. do 9. poglavja ni zares filozofska, vendar je ravno zato izredno zanimiva za opazovanje konceptov “popularne morale”, gre za “ogrevanje” pred glavno razpravo. Dialog teče hitro in površno nakaže glavne teme kasnejše “prave razprave” o Erosu. Podobno je tudi v dialogu *O Pitijinih prerokbah*, kjer živa razprava od 5. do 7. poglavja zgolj pripravlja teren za Teonov govor od 19. poglavja naprej. Ker služi kot priprava za glavno razpravo na sredini, se že na začetku pojavijo nekatere izmed ključnih idej, ki jih je Plutarh kasneje v spisu temeljito razčlenil.

Večina literature se osredotoča na pozitivne predstavitve erosa, heteroseksualne recipročnosti in simetrijo med partnerjema, ki pa vendarle ni prava simetrija. Osnovna težišča interpretacij so antiepikejska, platonska in “unitarna” (združitev seksualnih in neseksualnih vidikov ljubezni). Pomemben predstavnik antiepikejske “linije” je predvsem francoski plutarholog Flacelière,³² zastopa pa jo tudi italijanski plutarholog Adelmo Barigazzi.³³ Barigazzi prikazuje dolgo filozofsko tradicijo pred Epikurom in po njem in ugotavlja, da Plutarh ni tako velik inovator, kot so mu mnogi pripisovali.³⁴ Platonistično interpretacijo zastopa Hu-

³⁰ Brenk, 1988, 458.

³¹ Bilo ji je približno 30 let, če sklepamo po 753a, medtem ko je bil Bakhon *ephebos*, efeb, star 18–20 let.

³² Flacelière, 1954, 69–81; 1971, 163–188; 1980, 20–31

³³ Barigazzi, 1978; 1988.

³⁴ Lassere, 1944, 177; Babut, 1963, 62.

bert Martin,³⁵ Michel Foucault pa v *Zgodovini seksualnosti* 3³⁶ v poglavju o Plutarhu interpretacijo utemeljuje na “unitarnem” vidiku erosa pri Plutarhu.

RAZČLENITEV *DIALOGA O LJUBEZNI*

V *Dialogu o ljubezni* Plutarh nastopa kot glavni govornik. Dialog ima širši okvir,³⁷ saj ga pripoveduje oziroma obnovi njegov sin Avtobul v pogovoru s Flavijanom pred skupino anonimnih poslušalcev. V uvodu zvemo, da je Avtobul pristal, da obnovi dogajanje še pred njegovim rojstvom, o katerem mu je poročal njegov oče Plutarh.³⁸ Po predstavitvi “scene”, okvira oziroma teme dialoga, kjer bodo o ljubezni razpravljali na primeru Ismenodorine zaljubljenosti in ugrabitve bistveno mlajšega Bakhona (vdova uporabi pederastično “taktiko” zapeljevanja), s katerim se želi mlada bogata vdova poročiti, se razprava razvije v predstavitev nasprotujočih si mnenj o tem, ali naj se Bakhon poroči z Ismenodoro.³⁹

Zgodba pa ima še širši okvir, v katerega je vpleten tudi sam avtor dialoga Plutarh. Avtobul pove, da se je Plutarh kmalu po poroki odpravil v Tespije skupaj s svojo mlado soprogo Timokseno, da bi žrtvoval Ljubezni (Erosu) na prazniku erotideje. Vzrok za njegovo romanje naj bi bil spor med njegovimi in ženinimi starši. Na poti ga spremljajo prijatelji iz Hajroneje. V Tespijah se srečajo s krogom prijateljev, Beotijcev in tujcev in vsi skupaj se odpravijo v svetišče helikonskih muz. Naslednji dan se jim pridružita dva Tespijca, Antemion in Pizias, ki sta zelo zaskrbljena zaradi mladega Bakhona, lepega efeba, s katerim se želi poročiti bogata tespijska vdova Ismenodora. Antemion zagovarja zvezo, pri čemer ga podpre Dafnaj, ki je ravno tako zaročen, medtem ko Pizia, Bakhonovega erasta, ki hoče mladeniča obraniti pred poroko, podpira Protogen iz Tarza.

Na začetku 3. poglavja se predstavitev zaključi, do konca 6. poglavja sledimo zelo strastni izmenjavi mnenj, mnogokrat šaljivih in ironičnih, o primerjavi med dvema ljubeznima – ljubezni do dečkov in ljubezni do žensk. Razpravljalci si postavijo ključno vprašanje: ali je dobro, da se mladenič poroči in zapusti svoje moške oboževalce? V 6. poglavju (752c) Plutarh na kratko poseže v razpravo in se postavi ob bok Dafnaju in njegovem zagovarjanju zakonske ljubezni ter s tem nakaže, kaj bo dejanski predmet celotne razprave.

³⁵ Martin, 1984.

³⁶ Foucault, 1993.

³⁷ Effe, 2002.

³⁸ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 748e–f, 749b.

³⁹ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 750a–754e.

Antemion v 752e razpravo znova usmeri k izhodiščnemu predmetu: ali naj se Bakhon poroči z Ismenodoro, bogato, lepo in vrlo žensko, ki je vdova in starejša od njega? Razpravo v 10. poglavju prekine prihod konjenika iz Tespij. Kot smo zvedeli že v uvodu, je zgodba o Bakhonu in Ismenodori podobna gledališki predstavi, saj ji ne manjkajo elementi drame (749a): k temu spada tudi prihod prvega glasnika (kasneje se pojavljajo še drugi), ki prinese novico, da so Ismenodora in njeni prijatelji ugrabili Bakhona. Pizias je povsem osupel in ogorčen, zato odide skupaj s Protogenom. Odhod teh zagovornikov ljubezni do dečkov omogoči, da pogovor postane mirnejši in razumnejši.

Tisti, ki ostanejo, komentirajo novico. Soklar se vpraša, ali se Bakhon ni moral na skrivaj dogovoril z Ismenodoro, da se pusti ugrabiti. Sogovorniki preidejo na razpravo o platonskih vprašanjih ljubezni, ki jih spodbudita predvsem Antemionova pripomba in skeptičen odgovor Tebanca Pemptida – kaj je ljubezen: ali je strast ali božanski navdih? Po Antemionovem odhodu, po katerega je prišel drugi sel, da ga odpelje v Tespije (756a), Pemptidove besede spodbudijo drugi Plutarhov govor, ki je precej daljši od prvega, saj se razteza od 13. do 18. poglavja. Plutarh predstavi hvalnico bogu Erosu, ki jo lahko povzamemo v petih točkah: Eros je božanstvo ljubezni, ki nadzoruje "entuziazem" ljubimcev (756a–759e); Erosovo moč primerja z Afroditino (759d–760d); Erosovo moč primerja z Aresovo (769d–762a); predstavi Erosova dobra dela (762a–763b); poveljuje Erosa s citiranjem najpomembnejših pesnikov, zakonodajalcev in filozofov (763b–f).

Soklar ga v 19. poglavju prosi, naj razloži svoje misli glede tega, kar Plutarhu omogoči, da predstavi svojo hvalnico Erosa. Egipčani enačijo Erosa s Soncem in Afrodito z Luno, kar je obenem v skladu in v nasprotju s platonsko teorijo ljubezni. Plutarh se večkrat ozre na teorijo ljubezni, predstavljeno v *Fajdru*, vendar se v 20. poglavju (766b) ustavi in pripomni, da takšna razmišljanja "presega okvire tega pogovora", zato se osredotoči na hvalnico Erosu ter pokaže, da se ta bog, ki je nedvomno vzrok mnovega dobrega za ljudi (glej 4. del govora), lahko tudi kruto maščuje tistim, ki ga prezirajo ali zavračajo. Potem predstavi nekaj primerov maščevanja.

Dolga lakuna v rokopisu prekine razvoj govora in nas prikrajša za Zevksipovo intervencijo ter začetek Plutarhove replike temu novemu nasprotniku. Lahko domnevamo, da Zevksip podobno kot pred njim Pizias in Protogen znova zavrne ljubezen do žensk, vendar na resnejši in bolj filozofski način.

Kot je Pemptidov dvom glede božanskosti Erosa spodbudil drugi Plutarhov govor, Zevskipova argumentacija proti zakonski zvezi spodbudi tretji govor, ki

traja do epiloga in ki ga je nakazala preliminarna razprava v poglavjih 3–6. Plutarh je tam predstavil svoje osnovne ideje, vendar jih ni povsem razvil, ampak je to prihranil za konec spisa.

Na koncu povečuje vrlino žensk, podobno kot v *Ženskih junaških dejanjih*, ter poudarja njihovo zmožnost nežnosti, predanosti in zvestobe. Dva primera še posebej razvije, in sicer Kamino (22. poglavje)⁴⁰ in Emponino (25. poglavje) zgodbo, ki povzdigneta zakonsko zvestobo do kategorije junaštva.

V epilogu (26. poglavje) zvemo, da so Plutarh in njegovi prijatelji zapustili dolino muz in se približujejo Tespijam. Piziev prijatelj Diogen jim gre naproti (tretji sel) in jim sporoča, naj se pridružijo poročnem slavju Bakhona in Ismenodore. Diogenovo odobravanje poroke je presenetljivo, čemur se posmehuje tudi Plutarh. Na koncu dialoga sledi hvalnica Erosu, bogu Tespij, kot se spodobi ob takšni slavnostni priložnosti.

PRIMERJAVA DVEH LJUBEZNI: *PAIDIKOS* VS. *GAMIKOS EROS*

“[Zakonska zveza] je nujna za zaplojevanje otrok, tako da ni nič slabega, da jo zaradi tega zakonodajalci povzdigujejo in opevajo pred ljudstvom. Pravi Eros nima nikakršne zveze z ženskimi prostori. Ne, po mojem mnenju občutenj do žensk ali deklet ne smemo poimenovati z Erosovim imenom, tako kot tudi muhe niso zaljubljene v mleko ali čebele v med, ravno tako ne bomo rekli, da kuharji ali rejci ljubijo teleta ali kokoši, ki jih pitajo v temi.”⁴¹

Zlitje telesne in filozofske ljubezni Plutarh predstavi že v spisu *Nasveti ženinu in nevesti*: prolog se začne s poročno nočjo, mladoporočencema igrajo pesem Naskakovalec kobil, spalnica pa postane učilnica in sveto mesto, *didaskalion* moža učitelja in filozofa. Plutarh mladoporočencema polaga na srce, naj se na vsak način izogibata sporom v spalnici in naj tam večino sporov tudi poskusita rešiti s pomočjo Afrodite.⁴² Ljubezen in medsebojna naklonjenost med zakoncema za Plutarha pomenita vez, ki tako moškega kot žensko vodi k vrlini, zato ni zaslediti tragičnih in nevarnih elementov Afrodite, saj jo poveže s Hermesom in na tak način udomači (Afroditin simbol postane želva).⁴³ Plutarh pripomni, da spati skupaj ne zadostuje za dober zakon, še bolj pa nasprotuje moškimi, ki imajo ženske zgolj za prokreacijo, potem pa zakon odpišejo, saj so dobili, kar so hoteli.

⁴⁰ Primerjaj različico v *Ženskih junaških dejanjih* 20.

⁴¹ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 750c. Prev. M. S.

⁴² Plutarh, *Nasveti ženinu in nevesti* 38–39.

Pri predstavitvi idej o homoseksualni ljubezni Plutarh izhaja iz dolge, nekaj stoletij stare tradicije, ki delno izhaja iz Platona. Protogenove napade na ljubezen do žensk eden glavnih interpretov *Dialoga o ljubezni* Robert Flacelière⁴⁴ razlaga kot povzemanje epikurejskih idej. Ko pa Pizias slavi moško ljubezen, "ki se pripenja na lepe in nadarjene duše, da bi jih po poti prijateljstva vodila k vrlini (*arete*), medtem ko strast (*epithymia*) do žensk tudi v najboljšem primeru ni nič drugega kot ugodje in užitek (*hedone*) ter uživanje (*apolausis*) v zreli lepoti telesa",⁴⁵ izraža splošne grške ideje, saj so Platon in po njem vsi grški filozofi trdili, da je prevladujoča vloga pederastije pri izobraževanju napotitev k vrlini in se o resničnosti te ideje niso spraševali.⁴⁶

Plutarh problematizira možnosti erosa med žensko in moškim, ko gre za ljubezenska čustva, in afrodite, ko gre za telesne odnose, *ta aphrodisia*, ki so heteroali homoseksualni. Tudi Plutarh, vnet zagovornik zakonske ljubezni, besedo eros pogosto uporablja v homoerotičnem pomenu, in izraz erast, ki brez dodatne razlage zaznamuje zaljubljenca v dečke, pederasta.⁴⁷ Pri predstavitvi idej o homoseksualni ljubezni Plutarh izhaja iz dolge tradicije, ki je stara že nekaj stoletij in delno izhaja iz Platona, na splošno pa kot tudi sicer v svojih spisih predstavlja mešanico etično-moralnih vrednot iz preteklosti in svojega vsakdana, kar bi uvrstili v kategorijo popularne morale.⁴⁸

Ko Plutarh predstavi goreče pederaste, ki se na vse kriplje trudijo, da bi svojega mladega ljubčka Bakhona obvarovali pred ljubeznijo ženske in ljubeznijo do ženske (oziroma poroke,⁴⁹ saj po njihovem mnenju nima ljubezen nič z ženskami), zveni njihovo precej robato in nefilozofsko izrekanje o "dejstvih", zakaj žen-

⁴³ Plutarh, *Nasveti ženinu in nevesti*, prolog; 32.

⁴⁴ Flacelière, 2003, 21.

⁴⁵ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 75od. Prev. M. S.

⁴⁶ O vlogi pederastije v izobraževanju (*paideia*) glej Marrou, 1981, 61–73, 517–521.

⁴⁷ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 76od, 76ob.

⁴⁸ Dover, 1974.

⁴⁹ Platon, *Fajdros* 240a: "Pristal bi namreč na to, da bi bil (ljubljeni) oropan očeta, matere, sorodnikov in prijateljev, saj misli, da ga ti samo ovirajo in grajajo pri nadvse prijetnem druženju z njim. In če bi (ljubljeni) imel imetje v zlatu ali kakšno drugo posest, ga (zaljubljenec) prav tako ne bo imel za nekoga, ki ga je lahko osvojiti ali lahko z njim ravnati, če ga ujame. Zaradi tega je zaljubljenec povsem nujno nevoščljiv dečku, v katerega je zaljubljen, če ima ta imetje, če pa mu to propade, se nujno veseli. Poleg tega si zaljubljenec želi, da bi bil fant, v katerega je zaljubljen, čim dlje neoženjen, brez otrok, brez hiše, saj si želi čim več časa nabirati sadove njegove sladkosti." Prev. G. Kocijančič. [Poudarek M. S.]

ske niso vredne ljubezni, ironično⁵⁰ in kot reminiscenca na pretekle čase, vendar daje pomembno izhodiščno točko za razpravo, zakaj so bile ženske izključene iz antičnega erotičnega diskurza. Vzroke za žensko izključenost iz erotičnega diskurza ponazorijo pederasti v *Dialogu o ljubezni*, ko z gnusom trdijo, da je najhujša razuzdanost, če ženska izpove svojo ljubezen;⁵¹ dobre ženske ne morejo niti ljubiti ne biti ljubljene;⁵² pravi Eros po mnenju pederastov nima nič z ženskami in ženskimi prostori;⁵³ ženske nimajo nobenega deleža pri *arete*, ženske zaznamuje samo telesna ljubezen, povezana z Afrodito; prava ljubezen je samo ljubezen do dečkov.⁵⁴ Afrodita, ki je lahko Pandemos (Vulgarna) ali pa ne, je boginja telesne združitve, fizičnega užitka, medtem ko je Eros bog ljubezenskih čustev.⁵⁵

Pederasti trdijo, da je Eros povsem očiščen kakršnega koli telesnega stika in da torej nima nobene povezave z Afrodito, boginjo telesne ljubezni, medtem ko Plutarh zagovarja idejo, da ni Erosa brez Afrodite, tako kot tudi ni pijanosti brez vina.⁵⁶ Dafnaj na koncu 5. poglavja izpostavi absurdnost takšne trditve, vendar ostane pri dejstvu, da je Eros predvsem zaščitnik strastne povezave med moškim in dečkom, medtem ko Afrodita zastopa seksualne odnose med moškim in žensko. Ko pederast Protogen napada ljubezen do žensk, Flacelière⁵⁷ domneva, da reproducira predvsem epikurejske ideje, da bi jih Plutarh lahko potem predstavil kot zgrešene. Pizias slavi moško ljubezen, "ki se pripne na mlado in nadarjeno dušo, da bi jo po poti prijateljstva vodila k vrlini (*arete*)",⁵⁸ zaradi česar zagovorniki pederastije trdijo, da je eros zgolj in samo domena odnosa med erastom in eromenom.

Ko Plutarh piše o epikurejcih kot o *dyskolon kai aneraston*,⁵⁹ črnogledih in nezmožnih ljubezni, ne pravi tudi *aphilon*, nezmožni prijateljstva in naklonjenosti, saj je Plutarh natančno razlikoval med *eros* in *philia* in pogosto pripomnil, da se *philia* lahko razvije v *eros*, obratno pa to ni mogoče.⁶⁰ Ravno tako ne piše o *ana-*

⁵⁰ Effe, 2002, 99.

⁵¹ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 753b 7–8.

⁵² Plutarh, *Dialog o ljubezni* 752c 4–6.

⁵³ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 750c5–6: "Pravi Eros nima nikakršne zveze z ženskimi prostori."

⁵⁴ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 751a 5–6.

⁵⁵ Flacelière, 1954, 73.

⁵⁶ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 752b 4–6.

⁵⁷ Flacelière, 2003, 21.

⁵⁸ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 760d.

⁵⁹ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 767c.

⁶⁰ Flacelière, 1954, 75.

phroditon, brez Afroditinih darov, saj epikurejci sploh niso nasprotovali užitkom, ki jih je nudila Afroditita. Epikur naj bi rekel, da nihče ni nikoli imel koristi od spolnih odnosov (*synousia*),⁶¹ po njegovem mnenju niti pijančevanja niti praznovanja niti ugodja (*apolauseis*) z mladeniči ali z ženskami nikoli niso rodila srečnega življenja.⁶²

Podobno razlikovanje med *Venus* in *amor* zasledimo pri Lukreciju: če se že izogibamo ljubezni, nima smisla, da bi se izogibali tudi Venerinim ugodjem; ravno nasprotno, tem se je treba predajati brez zadržkov: "Ni pa brez Venere sada, če kdo se ogiblje ljubezni / ter izbira si raje slasti, ki ne spremlja jih muka."⁶³ Pri Lukreciju zasledimo odmev Epikurovega nauka, saj ljubezenska čustva predstavlja kot kugo, nevarno utvaro ipd. Najslavnejši stavek je verz 1101: "[P]ravtako Venus ljubeče slepi s simulakri ljubezni."⁶⁴

Plutarh uporablja besedo *anerastos*, ki pri njem ne zaznamuje nobene sovražnosti do žensk, do seksualnega ugodja ali do prijateljstva, ampak v pomenu strastnega občutka ljubezni, ki ga moški čuti bodisi do ženske ali do dečka. Epikurejci so mislili, da se modrec ne sme predati ljubezni in da ljubezen ni poslana od bogov.⁶⁵ Takšnim moškim ženske rabijo le za dosego cilja (zaploditev otrok, denar, zveze ipd.), zato nimajo potrebe, da bi ljubili ali bili ljubljene, *oud' axiousin eran oud' erasthai*.⁶⁶ Tako Pizias, ki zagovarja podobne ideje kot Protogen in Zevksip, ki vidita v zakonu zgolj zvezo brez ljubezni (*aneraston koinonian*) in ki nima nič s prijateljstvom.⁶⁷

Plutarh v *Dialogu o ljubezni* trdi, da Afroditino delo nima nobene miline, če ga ne spremlja Eros,⁶⁸ torej da je telesna združitev brez ljubezni brez posebne dodane vrednosti. Afroditita je pokroviteljica seksualnega poželenja, ki spridi pederastično *philia*, vendar zelo pomaga Erosu pri ustvarjanju zakonske raznolikosti in je Erosova najodličnejša stvaritev.⁶⁹ *Aphrodisia* med možem in ženo rojevajo pri-

⁶¹ Vita Epicuri 178.

⁶² Pismo Menojku 132.

⁶³ Lukrecij IV, 1073–1074. Prev. A. Sovrè.

⁶⁴ Lukrecij, *O naravi sveta* 1101. Prev. A. Sovrè.

⁶⁵ Vita Epicuri 118.

⁶⁶ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 767d 5–6.

⁶⁷ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 752c.

⁶⁸ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 756e.

⁶⁹ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 768e–769b, 769f–770a.

jateljstvo⁷⁰ in utrjujejo njuno povezanost na poti k *arete*: zakonska zveza je zanj *erotično prijateljstvo*.⁷¹

EN IN ISTI EROS?

Naloga, ki si jo zastavlja Plutarh v *Dialogu o ljubezni*, je izredno težavna: poskuša "spraviti" zakonsko zvezo in filozofijo, zato mora najprej zakon ubraniti pred tistimi, ki mu nasprotujejo zaradi domnevne antierotičnosti; hkrati pa mora popraviti tudi mizoginsko pederastično⁷² tradicijo, ki filozofijo predstavlja kot erotiko.⁷³ Kljub težnji po vzpostavitvi harmoničnega in recipročnega odnosa med moškim in žensko Konstan⁷⁴ opozarja, da tudi Plutarhu ne uspe ustvariti povsem simetričnega koncepta strastne ljubezni. Brenk⁷⁵ trdi, da Plutarh zakonsko zvezo preobrazi v pravi *hieros gamos*, sveti zakon. Effe⁷⁶ pa pravi, da Plutarhov spis pomeni rehabilitacijo in glorifikacijo *gynaikeios eros*, ljubezni do žensk.

Na vprašanje, ali gre za parodijo in pretiravanje⁷⁷ ali pa Plutarh ženskam vendarle dopušča dostop do ljubezni in posledično do *arete* in filozofije, ni enostavne odgovora. Na podoben način, kot je v *Ženskih junaških dejanjih* želel pokazati, da je *arete* ena in ista,⁷⁸ čeprav se nam ob natančnejšem branju zdi, da je moška *arete* vendarle vedno in povsod superiorna ženski,⁷⁹ želi v *Dialogu o ljubezni* pokazati, da imajo ženske delež pri erosu ter da je eros en in isti ne glede na to, ali gre za ljubezen do dečkov ali do žensk.

Ismenodora se v Bakhona zaljubi, ker ima ta mladenič toliko oboževalcev in ljubčkov, torej se obnaša kot erast, ne kot "prava" ženska. Brenk⁸⁰ trdi, da je Ismenodorina erotična "agresivnost" strastni gon k ideji lepega, utelešeni v mladeniču Bakhonu, ki ima ravno zato toliko moških oboževalcev. Žensko "vmešava-

⁷⁰ Crawford, 1999, 295.

⁷¹ Crawford, 1999, 290.

⁷² Plutarh, *Dialog o ljubezni* 76ob.

⁷³ Crawford, 1999, 290. O filozofiji kot afrodiziaku v Plutarhovi predstavitvi idealne zakonske zveze glej Sunčič, 2004a, 41–55.

⁷⁴ Konstan, 1994.

⁷⁵ Brenk, 1988, 467.

⁷⁶ Effe, 2002, 102.

⁷⁷ Brenk, 2000, predvsem 60.

⁷⁸ Plutarh, *Ženska junaška dejanja*, prolog.

⁷⁹ Schmitt-Pantel, 1993, 2; Blomqvist, 1997, 75; Sissa, 1993, 79; Sunčič, 2004b.

⁸⁰ Brenk, 1988, 469.

nje” v moški diskurz ljubezni najbolj razvname in razbesni pederaste, saj ženske po njihovem mnenju ne morejo ljubiti niti biti ljubljene, še manj pa je primerno, da hočejo starejše ženske dominirati nad mlajšimi moškimi in so jim učiteljice.⁸¹ Takšne izjave Plutarh izkoristi, da bi predstavil svojo teorijo o ljubezni do žensk, pri čemer so ženske subjekt in objekt ljubezni.⁸²

Na prvi pogled nas Plutarhovo strastno zagovarjanje Ismenodorinega “prime-ra” morda preseneti, saj ženska v nasprotju z dobrim okusom in navadami takratnega časa prevzame pobudo, kar je tudi po Plutarhovem mnenju povsem nepri-merno. Če natančneje pogledamo predstavitev žensk v Plutarhovem korpusu, bo-mo videli, da Ismenodorino ravnanje kljub vsemu ni tako nezaslišano, saj je kot dobra ženska odsotna pri moški debati o njeni zadevi, hkrati pa ravno z ugrabi-tvijo in težnjo, da bi se z Bakhonom poročila, pokaže željo, da se podredi, da se postavi na svoje “pravo” mesto – podobno kot spletkarska Aretafila v *Ženskih ju-naških dejanjih* –, zato se povsem ujema s Plutarhovo podobo vzorne ženske, ki je vredna filozofske ljubezni in erotičnega prijateljstva. Kljub vzvišenim besedam in slavnostnemu tonu na koncu dialoga, ko vsi odhitijo na poroko Ismenodore in Bakhona, ostaja tako kot v drugih Plutarhovich spisih, kjer imajo pomembno vlo-go ženske, odprto vprašanje, ali je Plutarhu res uspelo združiti Erosa in Afrodito in omogočiti ženskam dostop do erosa in filozofije ali pa *gynaikeios eros*, ljubezen do žensk še vedno ostaja zunaj tako kot Ismenodora, o kateri se veliko govori, vendar se ji nikoli ne da možnosti, da sama spregovori.

BIBLIOGRAFIJA

- Aguilar, R. (1992): “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia* 12–13, 307–325.
- Babut, D. (1963): “Les Stoiciens et l’amour”, *Revue des études grecques* 76, 55–63.
- Barigazzi, A. (1978): *Plutarco contro Epicuro*, Firenze.
- Barigazzi, A. (1988): “Il tema dell’amore: Plutarco contro Epicuro”, v: Gallo, I., ur., *Temi e aspetti dello stoicismo e dell’epicureismo in Plutarco, Quaderni del giorna-le filologico Ferrarese* 9, Ferrara, 89–108.

⁸¹ Effe, 2002, 106, trdi, da je koncept Ismenodorine ljubezni do Bakhona treba brati sku-paj z drugimi Plutarhovimi spisi.

⁸² Effe, 2002, 101.

- Billault, A. (1999): "Le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque et les *Dialogues* de Platon sur l'amour", v: Pérez Jiménez, A., García López, J., Aguilar, R. M., ur., *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas de V congreso internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), 201-214.
- Blomqvist, K. (1997): "From Olympias to Aretaphila: Women and Politics in Plutarch", v: Mossman, J., ur., *Plutarch and His Intellectual World*, London, 73-98.
- Boulogne, J. (1999). "Trois Eros? Comment Plutarque réécrit Platon", v: Pérez Jiménez, A., García López, J., Aguilar, R. M., ur., *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas de V congreso internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), 215-226.
- Brenk, F. E. (1988): "Plutarch's *Erotikos*: The Drag Down Pulled Up", *Illinois Classical Studies* 13, 457-471.
- Brenk, F. E. (2000): "All For Love: The Rhetoric of Exaggeration in Plutarch's *Erotikos*", v: Stockt, L. van der, ur., *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, 45-60.
- Crawford, M. B. (1999): "*Amatorius*: Plutarch's Platonic Departure from the *Peri gamou* Literature", v: Pérez Jiménez, A., García López, J., Aguilar, R. M., ur., *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas de V congreso internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), 287-298.
- Dover, K. J. (1974): *Greek Popular Morality in the Time of Platon and Aristotle*, Berkeley.
- Effe, B. (2002): "Die Liebe der Ismenodora. Zur Funktion der Rahmenhandlung in Plutarchs *Erotikos*", *Würzburger Jahrbücher* NF 26, 99-111.
- Flacelière, R. (1954): "L'Épicuriens et l'amour", *Revue des études grecques* LXVII, 69-81.
- Flacelière, R. (2003): *Plutarque: Oeuvres morales*, Pariz.
- Frazier, F. (1998): "L'*Erotikos*: un éloge du dieu Éros?", *L'Information Littéraire* 50, 3-20.
- Hirzel, R. (1895): *Der Dialog II.*, Leipzig.
- Kocijančič, G. (2004): *Platon, Zbrana dela I., II.*, prevod, opombe, spremne študije, Ljubljana.
- Konstan, D. (1994): *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novels and Related Genres*, Princeton.
- Lassere, F. (1944): "*Erotikoi logoi*", *Museum Helveticum*, 1, 169-178.

- Loroux, N. (1985): *Façons tragiques de tuer une femme*, Pariz.
- Loroux, N. (1989): "Le lit, la guerre", v: Loroux, N., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Pariz, 29–53.
- Marinčič, M. (2000): Euripid, *Medeja, Ifigenija med Tavrijci*, prevod, komentar in spremna študija, Ljubljana.
- Marrou, H.–I. (1981): *Histoire de l'éducation dans l'Antique I.*, Pariz.
- Martin, H. (1984): "Plutarch, Plato, and Eros", *Classical Bulletin* LX, 82–88.
- Nikolaidis, A. G. (1997): "Plutarch on Women and Marriage", *Wiener Studien* 110, 27–88.
- Paduano, G. (1972): *Studi su Apollonio Rodio*, Rim.
- Rist, J. M. (2001): "Plutarch's *Amatorius*: A Commentary on Plato's Theories of Love?", *Classical Quarterly* 51/2, 557–575.
- Schmitt-Pantel, P. (1993): "Representations of Women", v: Schmitt-Pantel, P., ur., *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge, 1–8.
- Sieveking, W., ur. (1940): *Plutarch: Über Liebe und Ehe. Eine Auswahl aus den Moralia*, Griechisch und deutsch, München.
- Sissa, G. (1993): "The Sexual Philosophies of Plato and Aristotle", v: Schmitt-Pantel, P., ur., *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge, 46–81.
- Sovrè, A. (1959): *T. Lucretius Carus, O naravi sveta*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana.
- Sovrè, A. (1960): Euripides, *Bakhe, Alkestis, Feničanke*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana
- Sunčič, M. (2003a): "Idealna žena Alkestida", *Monitor ISH* V/1–2, 35–55.
- Sunčič, M. (2003b): "Simulacrum ljubezni", *Keria* 5/2, 85–96.
- Sunčič, M. (2004a): "Plutarhova fantazma idealne zakonske zveze", v: Sunčič, M., ur., *Plutarhove ženske*, Ljubljana, 33–59.
- Sunčič, M. (2004b): "Anatomija ženskega junaštva ali eros do aresa", v: Sunčič, M., ur., *Plutarhove ženske*, Ljubljana, 113–134.
- Wohl, V. (1997): "Scenes from a Marriage: Love and Logos in Plutarch's *Coniugalia Praecepta*", *Helios* 24, 170–192.

TADEJ PRAPROTNIK¹

E-romance

Izvleček: V članku se ukvarjamo s problematiko vzpostavljanja in ohranjanja *on-line* odnosov, zlasti v klepetalnicah, diskusijskih forumih ali po elektronski pošti. V članku so nanizani različni primeri vzpostavljanja in ohranjanja *on-line* odnosov, ki se spričo vsaj deloma drugačnega komunikacijskega konteksta (anonimnost, odsotnost nekaterih elementov normalne konverzacije) razvijajo tudi v nekoliko drugačno smer kot klasična ljubezenska ali prijateljska razmerja. Avtor se sprašuje, ali ne prihaja v virtualnem prostoru do svojevrstnega procesa pasivizacije ljubezenskih partnerjev, ki lahko nekatere težave, ki zadevajo medsebojno razmerje, enostavno pripišejo omejujočemu mediju, po katerem formirajo svoje odnose.

Gljučne besede: računalniško posredovana komunikacija, *on-line* odnosi, klepetalnice, e-forumi, elektronska pošta, komunikacijski kontekst

UDK 316.77

E-Romances

Abstract: The article deals with the issue of establishing and maintaining on-line relationships, especially in chat-rooms, discussion forums or by electronic mail. The topic is illustrated with a number of examples. Due to the (at least partly) different communication context (anonymity, the absence of some elements of normal, face-to-face conversation), such relationships tend to develop in a slightly different way than the classic face-to-face love-affairs or friendships. The author suggests that on-line partners may experience a process of passivisation, since conflicts can be ascribed simply to the limiting medium (i.e. computer-mediated communication).

Keywords: computer-mediated communication, on-line relationships, chat-rooms, e-forums, electronic mail, communication context

¹ Dr. Tadej Praprotnik je docent in raziskovalec na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. E-naslov: praprotnik@ish.si.

REDUCIRANOST RAČUNALNIŠKO POSREDOVANE KOMUNIKACIJE KOT PRIVLAČNOSTNI ELEMENT *ON-LINE* SOCIALNE INTERAKCIJE: ALI MANJ POMENI VEČ?

“Sem moderen moški, ki gre v korak s časom, zato je računalnik moje okno v svet. Kot čedalje več tipov, ki jih poznam, se tudi sam rad odločim za virtualno različico seksa, ki prinaša številne prednosti pred ‘živim’ udejstvovanjem. Lahko si privzameš takšno (spolno) identiteto, kakršno si od nekdaj želiš, če pa je tudi ptička za drugim računalnikom podobno domiselna, lahko tovrstne seksualne perverzije občutno presežejo živo izkušnjo. Živel kiberseks!”²

Uporaba računalnikov za vzpostavljanje intimnih odnosov je seveda relativno nov pojav, vsekakor pa vsaj za nekatere izrazito razburljivo doživetje, enako močno kot doživljanje fizične interakcije in odnosa. Na internetu lahko namreč povsem anonimni posamezniki vstopijo v naše življenje, ne da bi bili fizično navzoči. V tem procesu tudi nastopi element domišljije, ki je lahko tudi privlačnostni element virtualnega prostora. To idejo smo jedrnato izrazili v naslovu poglavja: *manj je več*.

V virtualnem prostoru interneta se nekateri ljudje tudi hitreje zaljubljaajo. To stališče lahko slišimo ali preberemo marsikje. Je to zlasti značajska lastnost nekaterih posameznikov? Več interpretacij je nagnjenih v smer, da je pozitivna okoliščina prav odsotnost nekaterih socialnokontekstualnih elementov. Tu sicer po eni strani zadenemo ob teorijo redukcije socialnokontekstualnih znakov/signalov (angl. *reduced social context cues*),³ vendar pa je bistvena prav izpeljava, ki jo pripišemo temu manku. Ali manko nekaterih elementov normalne komunikacije zares omejuje razvijanje odnosov? Če pogledamo dejanske prakse, ugotovimo, da

² Grega, 35 let, komercialist; anketa o moških spolnih fantazijah: “Od pasov za nogavice do kosmatih nožnih palcev”, *Viva*, št. 79, leto VIII.

³ Za računalniško posredovano komunikacijo naj bi bilo po eni razlagi značilno prav to, kar teoretiki in teoretičarke imenujejo redukcija socialnokontekstualnih znakov (angl. *reduced social context cues*), van Dijk, 1999, 16. Neverbalni in kontekstualni znaki, ki so značilni za tradicionalno neposredno komunikacijo, namreč bolj ali pa manj manjkajo in zato ta oblika komunikacije vsebuje manj informacij kot neposredna komunikacija. Z vidika kontekstualnih in vizualnih znakov naj bi bila računalniško posredovana komunikacija reducirana, zato naj bi bila manj osebna in manj prilagodljiva. Nekaj podobnega trdi tudi tako imenovana teorija socialne prisotnosti (angl. *social presence theory*), ki poudarja sociabilnost, toplino, prisotnost osebnih informacij in občutljivost neposredne komunikacije, vse te lastnosti pa naj bi drugi mediji omogočali samo v omejenem obsegu, van Dijk, 1999, 15.

lahko tovrstni manko uporabniki presežejo in tudi v tem okolju zadostijo svojim (komunikacijskim) potrebam ali domišljiji. Osnovna linija interpretacij pelje v smer, da odsotnost širših socialnokontekstualnih elementov in anonimnost spodbujata intenzivnejše zamišljanje partnerjev, kot pa se to dogaja v neposredni interakciji. Zakaj obstaja v virtualnem prostoru interneta tako veliko *on-line* ljubezni, veliko flirtanja v klepetalnicah? Ali je kakšna razlika med spletno ljubeznijo in neposrednimi zmenki?⁴

Za nekatere je opolzko klepetanje ali izmenjava romantično obarvanih sporočil zlasti oblika rekreacije oziroma zabave. Za druge je tovrstno udejstvovanje resna zadeva, in zato nekateri internet uporabljajo kot dobrodošlo pomoč pri navezovanju stikov, ki se lahko kasneje prelevijo v neposredna srečanja iz oči v oči.

Skeptiki razumejo spletno ljubezen kot hladno, računalniško posredovano napačno ljubezen, ki uničuje vse tisto, kar velja za avtentično in za vrednoto v medsebojnih odnosih. Seveda taka trditev že *a priori* predpostavlja, da obstaja nekakšna univerzalna Vrednota in avtentično doživljanje odnosa in da obstajajo za selekcioniranje pravih stvari od napačnih nekakšni kazalci, s katerimi merimo. Po drugi strani tudi vemo, da smo ljudje simbolna bitja in da je za naše doživljanje sveta pomembna ravno sposobnost, da upomenimo stvari, da dogodkom ali odnosom pripišemo pomen, ki je neodvisen od dogodka ali odnosa samega.⁵ Ljudi, stvari ali pa medsebojnih odnosov nimamo radi (zgolj) zato, ker so dobri ali lepi, dobri in lepi so v pretežni meri zato, ker jim mi pripišemo takšen pomen. Prav zato je lahko tudi spletna ljubezen, ki ohranja svoj odnos zgolj v virtualnem prostoru, še kako resnična, kar so dokazali tudi primeri, ko se ljudje znajdejo pred dilemo, ali naj obdrži *off-line* odnos ali naj ga nadomestijo z novim *on-line* odnosom. Če torej posamezniki definirajo ta tip elektronske ljubezni kot realen, lahko ta postane realen tudi v svojih posledicah. Da je problematika razumevanja spletne ljubezni pravzaprav problematika pripisovanja pomena nekemu

⁴ Benschop, 2004.

⁵ Mirjana Nastran Ule v svoji knjigi *Sodobne identitete: v vrtincu diskurzov* predstavlja različna pojmovanja in interpretacije pojma identitete, v poglavju "Konstrukcija identitete v interakcionističnih teorijah" pa navaja tudi osrednji pojem Meadove teorije identitete, to je pojem družbenega delovanja. Za našo razpravo je lahko pomenljiva naslednja trditev: "Ne živimo neposredno v svetu stvari, dogodkov in dejanj, temveč v svetu pomenov, ki jih imajo te realnosti za nas. Šele z zaznavanjem teh pomenov dobimo interpretacijo lastnih in tujih dejanj in glede na to interpretacijo oziroma definicijo tudi delujemo." Nastran Ule, 2000, 163–164.

odnosu, nam lahko najlažje ilustrira situacija varanja. Kako bodo posamezniki opredelili s spolnostjo obarvano komunikacijo, ki so jo izvajali na internetu z neznancem? Kako jo bo opredelil aktivni člen, torej tisti, ki je varal, in kako jo bo opredelil prevarani, njegov *off-line* partner?⁶ Za dodatno ponazoritev naj citiramo še eno misel, ki zadeva vprašanje *on-line* odnosov: “*When you think about online relationships and how do you view them? Do you see them as relationships filled with emotion, productivity, intimacy and communication or do you view them as relationships with about as much interpersonal communication as standing with strangers on a bus, or asking paper or plastic when you check out at the grocery store? More and more of research is moving away from this impersonal notion and towards an idea that online relationships do have meaning for its participants.*”⁷

ČAKAJOČ NA LJUBIMCA/LJUBIMKO

Učinek anonimnosti ima torej poleg demokratizacijske plati (odsotnost socialnih in vizualnih znakov/informacij o pošiljatelju sporočila zmanjšuje vpliv socialnega pritiska na posameznika) vsaj še eno plat: odsotnost teh informacij je namreč pogoj za razraščanje domišljije uporabnikov.

Anonimnost je tudi privlačnejša plat računalniško posredovane komunikacije. Neka udeleženka pravi, da svoje identitete ne skriva zato, ker bi se bala stikov z drugimi ljudmi, ampak zato, ker je anonimnost del magije same.⁸ Prav tako nekateri trdijo, da je prišlo v polju interneta do svojevrstnega obrata, saj sama možnost satisfakcije (primer so seksualne igrice) velja za dejansko satisfakcijo. Kot so v razgovorih povedali nekateri aktivni udeleženci seksualnih igric na francoski predinternetski mreži *Minitel*, bistvo in draž igre ni v tem, da nekoga spoznaš in z njim nekaj dejansko počneš, ampak je tipkanje in razkrivanje lastnih fantazij samo po sebi velika fascinacija. V tem smislu naj bi sama možnost že povzročila dejansko satisfakcijo. Sama ideja torej, da si zmožen nekaj uresničiti, a tega ne narediš, ti daje več zadoščenja kot pa dejanska izvedba. V klepetalnicah ali e-forumih nikoli ne greš “do konca”, ampak zgolj ponavljaš neki tip igre. Vseskozi najavljaš, a nikoli ne izvedeš.⁹

⁶ V nekaterih državah je dejstvo, da partner veliko časa preživi na internetu, že zadosten vsebinski argument za sprožitev ločitvenega postopka.

⁷ Anstey, 1999, 9.

⁸ Baym, 1998a, 55.

⁹ Poster, 1998, 191–192.

Če drži, da udeleženci tovrstne interakcije pravzaprav ne potrebujejo partnerjev, s katerimi bi nekaj počeli, ampak zgolj razkrivajo svoje fantazije, bi lahko trdili, da je potreba po partnerju oziroma sogovornu zgolj potreba po poslušalcu. Svojih fantazij in neuresničenih želja namreč posamezniki ne morejo razkrivati pred sabo. Drugače pa je, če njihovo razkrivanje in izpovedovanje spremlja nekdo drug. Šele pod tem pogojem se posameznikove želje dejansko razkrivajo. Te so torej intersubjektivne; dokler jih nihče ne opazi, jih ni. Hkrati pa lahko rečemo, da ta napetost, ki jo vzdržujejo sogovornici z razkrivanjem, ohranja napetost komunikacije, ohranja poslušalčevo prisotnost, ki jo govorec potrebuje, kar pravzaprav zopet pomeni – da si želi komunikacije.¹⁰

Odsotnost oziroma manko informacij o sogovornu lahko seveda povzroči tudi razočaranje, če se s svojim virtualnim ljubimcem ali ljubimko posamezniki srečajo iz oči v oči. Za razočaranje je lahko pravzaprav kriva oseba sama, ki ob odsotnosti fizične in siceršnje mentalne podobe idealizira svojega virtualnega partnerja/partnerko.

Idealizacija je namreč bistveni element romantične ljubezni, kjer je možno partnerja poljubno skonstruirati. Njegovo podobo in značaj lahko prilagajamo lastnim željam. Kje drugje je to lažje kot prav v virtualnem okolju? Tu si lahko posameznik svobodno slika partnerjevo fizično in mentalno podobo. Zanimiv je primer neke ženske, ki (si) je izmenjavala veliko zelo intimnih in seksualno obarvanih sporočil po elektronski pošti s kolegom iz sosednjega oddelka velike korporacije. Njun dialog je postajal vsak dan bolj ekspliciten. Vsakič, ko je na zaslonu zagledala e-naslov svojega partnerja, ki je napovedoval novo sporočilo, je – kot je pripovedovala – skoraj doživela orgazem. Vendar pa je v realnih stikih s tem moškim na hodnikih korporacije, kjer sta se srečevala, vse ostajalo popolnoma enako. Sama se je ob teh srečanjih zelo vznemirila, on pa je bil videti popolnoma ravnodušen. Ko ji je bilo dovolj te bizarne igre, je nekega dne moškega potegnila v svojo pisarno in ga vprašala, ali bosta tudi realno začela "hoditi skupaj". Njegov odgovor je bil precej presenetljiv: "Ne vem, kaj naj rečem. Mogoče ja, mogoče ne. Ali ne moreva samo nadaljevati te najine e-romance?"¹¹ Se je ta moški česa bal?

¹⁰ Praprotnik, 2003, 46–47.

¹¹ Chenault, 1998, 7. Lesley Dornen v tem primeru navaja žensko z imenom Vicky, ki se je zapletla v to pisarniško romanco in ta ženska opisuje ravnodušnost svojega on-line partnerja z naslednjimi besedami: "Every day our dialogue got more explicit. When that message sign blipped, I'd be practically orgasmic. I'd see him in the hall and blush like crazy, but he'd be totally normal. Rocklike. It was bizarre!" Chenault, 1998, 7.

Se je morda bal, da bodo realni zmenki skazili podobo, ki si jo je ustvaril o svoji dopisovalki? Ali gre za to, da ni želel iti "do konca", da je torej nenehno proizvajal oziroma ohranjal manko, ki ga je prav kot tak – torej kot manko dokončne realizacije – še najbolj osrečeval in mu pravzaprav zadovoljeval (vse) želje?¹² Če upoštevamo trditev, da ima sama možnost zadovoljitve funkcijo zadovoljitve, lahko trdimo, da posamezniku pravzaprav ni toliko do prave ljubezni, ki jo čaka, tesnoba ne nastopi, ker mu objekt, razlog želje zmerom manjka, kajti "želja ni želja objekta, ampak želja manka objekta, objekta kot manka; je želja najti objekt kot manko."¹³ Kako lahko to uspe subjektu? "Zadostiti želji pomeni ohraniti željo odprto. Da pa bi bila želja zadovoljena in ostala hkrati odprta, bi morala najti objekt, ki reprezentira, še bolje, ki je sama odsotnost objekta. Pravi objekt želje, objekt/razlog želje, je objekt kot manjkajoč, manko objekta kot objekt."¹⁴

Težave pa so lahko tudi drugačne narave. Obstajajo številna pričevanja, da se je ob prvem neposrednem srečanju izgubila vsa "kemija", ki se je prej napletla v glavah *on-line* partnerjev. Navedli bomo tipičen opis tovrstne izkušnje: "Denise, 23, connected with David, 34, through an Internet dating service. After two months of 'heavy netting', she arranged to meet him in the flesh. But what sizzled on-line fizzled face-to-face. 'I was running out of ways to talk about the weather,' she says."¹⁵

V tem primeru si je ženska pravzaprav kar sama naredila največ škode. Verjetno bi bilo bolje, če bi svojega lastnega "Godota" zadržala v *on-line* odnosu. Z srečanjem v živo pa je pravzaprav kar sama "ubila" svojega bolj ali manj idealiziranega partnerja. To stališče bomo skušali še nekoliko pojasniti.

¹² Za primerjavo naj navedemo citat iz Dolarjevega članka *Interpasivnost*, 1997, 21: "Če je želja res obramba pred užitkom, potem je ena od možnih poti obrambe v tem, da užitek preložimo na drugega. Obstoji bližnjica, ki vodi od 'Drugi uživa, torej bi rad užival tudi jaz' do 'Drugi uživa, torej hvala Bogu meni ni treba, kakšno olajšanje!' Naj *la clacque* počne tisto, kar tako ali tako domnevamo, da počne, tj. uživa – namesto nas. Naj video sam gleda moje najljubše filme, ker drugače bi jih moral gledati sam, kar bi bilo nevzdržno. Vnaprej lahko slutim razočaranje, ki bi ga to prineslo; vnaprej vem, kako bi nikoli ne mogel biti na višini domnevnega užitka. S tem, da prepustim zadovoljitev drugemu, lahko še naprej upam in domnevam, da obstoji zadovoljitev želje. Če pa bi moral uživati sam, bi se upanje razblinilo, in če drugi uživa zame, lahko tako vzdržujem svojo željo kot obrambo pred užitkom, v skladu z osnovno naravo želje."

¹³ Riha, 1997, 4.

¹⁴ Riha, 1997, 4.

¹⁵ McLean, 2004, 6.

Kot je namreč sovražnik lahko samo anonimni sovražnik, saj ga prav kot takega (kot anonimnega) lahko konstruiramo in si ga kot anonimnega (na neki način virtualnega) najlažje predstavljamo, velja lahko tudi za prijatelja. Tudi tega si – kar zadeva virtualni svet – lažje predstavljamo in ga lažje idealno tipsko konstruiramo, dokler ga ne srečamo v realnem življenju. Samo kot anonimnež je primeren za to, da okoli njegove virtualne fizične in mentalne podobe ovijemo zajetno fantazijsko “štreno”.

Podobno strukturo zgodbe ima klasično modernistično delo Samuela Becketta *V pričakovanju Godota*, v katerem je vse, kar se dogaja, to, da se nič ne zgodi oziroma je dogajanje strukturirano kot pričakovanje prihoda Godota, ko bi se končno Nekaj zgodilo, pri čemer pa že vnaprej vemo, da je Godot zgolj metafora Niča, da nikoli ne more priti. Modernistični postopek – čeprav da videti, da je Godot zgolj učinek strukture – s tem da Godota ne pokaže, še vedno na določen način ohranja odprto možnost, da zadevo interpretiramo iz perspektive “odsotnega Godota”. Torej iz perspektive tega, da Godot preprosto manjka.¹⁶ Ta situacija je podobna Hitchcockovemu suspenzu oziroma “slepemu polju”, kjer je prava filmska groza vedno funkcija razmerja med pokazanim in nepokazanim, med (vidnim) poljem in tistim, kar je iz polja izključeno. Ogrožajoči objekt je, če ga ne vidimo, še toliko bolj grozen (predstavljamo si ga hujšega, kot je v resnici).¹⁷

To situacijo lahko primerjamo z Godotem, saj njegova odsotnost konstruira zajetno fantazmatsko zgodbo. Ker je zgolj odsoten, ga lahko ohranjamo pri življenju ves čas. Sporočilo in smisel drame *V pričakovanju Godota* je namreč med drugim tudi v tem, da nam pokaže, da igro strukture pravzaprav poganja neko prazno mesto, in vsak objekt-subjekt, ki se znajde na tem mestu, je zgolj pozitivacija te praznine. Vsakdo je torej primeren, da zasede to mesto, saj se tudi samo čakanje na Godota odvija zgolj v glavi potepuhov. To vlogo (Godota namreč) igra iz povsem strukturnih razlogov, zgolj zato, ker se je znašel na tem mestu, ne pa zaradi svojih dejanskih lastnosti.

Podobno kot je Godot zgolj odsoten, se dogaja tudi z internetskimi ljubimci in ljubimkami ali prijatelji in prijateljicami. Nekateri ljudje si bolj želijo ohranjati idealnega partnerja kot pa se spet srečati s “trdo” realnostjo. Prav zato (zgled e-romance) ne težijo vedno k temu, da bi se spoznali v živo. V tem primeru bi raz-

¹⁶ Riha, Žižek, 1985, 131–132.

¹⁷ Riha, Žižek, 1985, 130–131.

padla tudi celotna fantazijska projekcija, ki se je napletla v glavi posameznikov. Posamezniki si torej morda ne želijo realnih srečanj prav zato, ker želijo, da izbrana oseba še naprej igra natančno določeno vlogo, ki ji je bila dodeljena v trenutku, ko se je znašla na mestu izgubljenega partnerja. Svojega lastnega Godota potemtakem ne smejo nikoli srečati, saj s tem izgine sam Godot. Če pa ga srečajo, na mesto prejšnjega Godota prav gotovo pride nekdo drug.¹⁸

Namesto te interpretacije pa lahko v premislek ponudimo tudi stališče Johna Sulerja, ki se raziskovalno ukvarja s psihologijo kiberprostora, in preučuje komunikacijsko dinamiko v različnih kontekstih RPK. Z raziskovanjem značilnosti formiranja *on-line* odnosov po elektronski pošti je med drugim ugotovil, da nekateri ljudje redno komunicirajo s svojimi prijatelji ali kolegi, in sicer tako v neposredni konverzaciji kot tudi s pomočjo elektronske pošte. Suler v zvezi s tem opozarja, da so tovrstna dualna, dvokanalna razmerja lahko precej problematična. Zastopa namreč stališče, da se lahko ti dve medsebojni interakciji (torej *off-line* in *on-line* interakcija med dvema osebama) izrazito razlikujeta in da se lahko zgodi, da prične odnos operirati na dveh različnih psiholoških ravneh. Zaradi manka nekaterih signalov/znakov, ki so značilni za neposredno komunikacijo (gestikulacija, očesni stik, intonacija v diskurzu), pričneta partnerja v komunikaciji po e-pošti izražati bistveno več intimnejših misli in se bolj razkrijeta pred partnerjem, kot bi se sicer, če bi neposredno komunicirala. Če se to izražanje intimnosti ne prične posredovati tudi v neposredni komunikaciji, lahko začne nastajati vedno večja (psihološka) vrzel med neposrednim odnosom in računalniško posredovano interakcijo med partnerjema/prijateljema. V takem primeru lahko postane v situaciji neposrednega srečanja težje komunicirati o stvareh, ki sta si jih predhodno sporočila oziroma izpovedala po e-pošti. Zato lahko postanejo tovrstna *off-line* srečanja izrazito neprijetna, če ne celo stresna.¹⁹

Tovrstnih situacij je verjetno kar nekaj, tudi tisto o *e-romanci* med dvema sodelavcema v veliki korporaciji bi lahko uvrstili v ta kontekst. Prestavljanje medsebojnega razmerja v "višjo prestavo" lahko v *on-line* interakciji poteka bistveno hitreje, kot se to običajno pripeti v neposredni komunikaciji. Vse pa je zopet odvisno od posameznikov. Nekateri vseeno raje "menjajo prestave" v neposrednem odnosu, kjer moraš prestavo tudi dosledno zamenjati, z vsemi posledicami, ki

¹⁸ Praprotnik, 2003, 50–51.

¹⁹ Suler, 2003, 24.

temu sledijo. Zastavlja se tudi vprašanje, ali bi bila tovrstna vrzel med intimnostjo v neposredni komunikaciji in intimnostjo v RPK problem tudi v primeru, če bi bila situacija obratna, torej v situaciji, ko bi si partnerja v srečanjih v živo izmenjala veliko intimnih občutkov in bi to razmerje skušala nadaljevati še po e-pošti? Ali bi v tem primeru tudi prišlo do vrzeli oziroma ali bi se odnosa po obeh komunikacijskih kanalih uskladila?

STE KAJ INTERAKTIVNI?

“These people aren’t computer addicted, they’re communications addicted. They’re addicted to the particular level and class of communication they get on those systems – there’s no physical danger, there’s a constantly changing variety of people to communicate with ... It’s a place where you can meet real people and have real conversations with them, and that’s all very attractive.”²⁰

Mladen Dolar v članku Interpasivnost²¹ razpravlja o konceptu interpasivnosti kot opoziciji do koncepta interaktivnosti. Govor je o “paradoksnih človeški zmožnosti delegiranja svoje ‘pasivnosti’, svojega ‘občutenja’ na druge”, zgledi pa so tibetanski molilni mlinčki ali žalovalke, tudi tako imenovani *canned laughter*, to je ‘konzervirani smeh’, ki spremlja številne televizijske oddaje, v katerih se televizija ‘smeje namesto nas’. Pasivnost kot drža namreč ni videti posebno priljubljena, zlasti ne v sodobnih družbah, kjer je eno od udarnih gesel ravno interaktivnost, ki pomeni izhodišče za hvalnico določenim oblikam sodobnih medijev in njihovim domnevnim prednostim. Posamezniki si torej težko obetajo sloves od tega, da bi priznali lastno pasivnost. Dolar nadaljuje: “Prej lahko domnevamo, da bo človek prišel na slab glas, če bo javno priznal, da gleda npr. televizijske oddaje, ki jih spremlja *canned laughter*, ‘konzervirani smeh’ – oddaje, ki jih pokriva nova angleška beseda *sitcom*, situacijske komedije, ki so, kolikor vem, prve uvedle ta nadvse nenavaden fenomen. Še bolj bi škodilo priznanje, da lahko človek ob tem uživa. Kakšne vrste užitek bi si lahko obetali od tega? Brez dvoma gre za užiti-

²⁰ Pavel Curtis, raziskovalec na Xerox’s Palo Alto Research Center; v intervjuju z Jasonom Snellom, 2. december 1993. Pavel Curtis je avtor in operater objektno orientiranih virtualnih skupnosti Lambda MOO (MOO pomeni objektno orientirani MUD), ki je eden od najpopularnejših večuporabniških sistemov, tako imenovanih MUD (MUD = *Multi User Dimensions*), Snell, 2004, 3.

²¹ Dolar, 1997.

tek, ki ga ne gre javno obešati na velik zvon, za drobni, 'umazani' privatni užitek, ki očitno meji na nekaj perverznega, za skrivni užitek povezan s krivdo. Ni se težko predstaviti kot junak interaktivnosti, kot nekdo, ki jemlje stvari v svoje roke, jih soustvarja s svojo kreativnostjo, obstoječim idealom dodaja nove, si ne pusti narekovati, temveč tako rekoč udari nazaj – skratka kot nekdo, ki je subjekt (četi v nekoliko dvomljivem pomenu kmeta v globalni vasi). Toda interpasivnost? Ta drža bi se težko potegovala za 'glamour'. Videti je, da je v pasivnosti nekaj sramotnega in poniževalnega."²²

Kaj je torej interaktivnost? Ta koncept se je na široko pričel pojavljati z nastopom novih komunikacijskih tehnologij, zlasti z nastopom interneta. Tehnologija interneta namreč zaradi specifičnih tehnoloških možnosti omogoča novo obliko komunikacije, internet predstavlja kot prvi *many-to-many* medij, medij, ki omogoča hitro in večsmerno komunikacijo, ki uporabnika ne vzdržuje več v pasivni vlogi prejemnika sporočil, temveč mu omogoči aktivno, dialoško oziroma poliloško interakcijo. Računalniško posredovana komunikacija omogoča vzpostavljane zelo pestrih medsebojnih odnosov in nudi skoraj neomejene možnosti komuniciranja, vse to pa spodbuja med drugim tudi anonimnost in v temelju inverzen proces spoznavanja sogovorcev. Virtualne konverzacije in zmenki se razvijajo, kot pravi Albert Benschop²³ "*from inside to outside*"; najprej smo torej soočeni z medsebojno (tekstualno) komunikacijo o različnih (osebno obarvanih) vsebinah (*inside*), šele nato pa (lahko) spoznamo drugo, se pravi fizično plat osebe (*outside*). To strukturno značilnost računalniško posredovane komunikacije najpogosteje slišimo kot tisto značilnost, ki omogoča tej komunikaciji demokratizacijski učinek, saj so v tem mediju končno prišle do veljave prave informacije o sogovorniku, torej njegova mnenja, vrednote, ne pa barva kože, spol in podobno. Taka mnenja posamezniki z *on-line* zmenki pogosto omenjajo: "*One of the best things about Net dating is that you're not prejudiced by appearance. You can judge brothers by their wit and intelligence, not by how they rate on your personal Denzel²⁴ meter.*"²⁵

Interaktivnost kot prav tako pomembna prednost interneta pa se pravzaprav ne izkaže kot prednost, ampak včasih na svojevrsten način zgolj kot cena, ki so

²² Dolar, 1997, 9–10.

²³ Benschop, 2004, 7.

²⁴ Uporabnik v tem primeru verjetno misli na znanega ameriškega igralca Denzla Washingtona, ki je za veliko ljudi nekakšen standard atraktivnosti in (spolne) privlačnosti.

²⁵ McLean, Greaves, 2004, 3.

jo ljudje pripravljeni plačati, da lahko sodelujejo v tem prostoru. Če se ozremo na sam spletni promet, lahko namreč hitro opazimo, da interaktivnost pravzaprav ni vedno tisto, po čemer ljudje tako neznansko hlepijo. Interaktivnost pomeni možnost neomejenega izbiranja različnih komunikacijskih interakcij in je možnost aktivnega uveljavljanja odnosa do spletnih vsebin, bodisi spletnih strani ali pa forumov. Vendar pa ta informacijska avtocesta ljudi niti ne fascinira, vsaj ne vseh. "Vprašaj ljudi, na katerih straneh so, in vsi so specializirani: Argentinci so na argentinskih straneh in tako dalje. Zlasti Argentinci zunaj Argentine. Ali pa strani gayev in lezbijk ali klub ljubiteljev aeronavtike ali katerekoli od nešteti specializiranih strani. Zato v tem smislu nikakor ne moremo govoriti o superavtocesti. To je bolj podobno novi vrsti oddajanja."²⁶

Zato bi lahko rekli, da posamezniki v virtualnem prostoru ne iščejo toliko širine kot pa zlasti istost, seveda na drugačen način. Obstaja nov kanal za posredovanje socialnih reprezentacij in klasičnih ideoloških elementov, kot je nacionalna skupnost. Tako hvaljena in propagirana širina, ki naj bi jo ponujal internet, znan tudi kot informacijska avtocesta, je morda zgolj totemska maska. Kot pravi Anderson, ljudi ta avtocesta pravzaprav sploh ne zanima preveč: "Všeč jim je, da obstaja tristo kanalov, a jih v resnici ne uporabljajo. Hočejo, da so na voljo, dejansko pa sledijo le dvema ali trem. Zato mislim, da gre za nekakšno fetišiziranje pojma izbire."²⁷

Podoben problem kot z interaktivnim udejstvovanjem na internetu pa je tudi v polju konverzacije in medsebojnih odnosov. Demokratizacijski učinek, ki ga omogoča tekstualna interakcija, namreč pelje k nekakšnemu faustovskemu paketu tipa nič ni zastoj.

Res je namreč, da tovrstno inverzno spoznavanje ljudi omogoča manjšo možnost stereotipiziranja in zavračanja ljudi na podlagi fizičnih lastnosti, hkrati pa tudi drži, da kljub odsotnosti fizičnih lastnosti ljudje vseeno ustvarjajo podobe o sogovornic. Po drugi strani pa je zanimivo, da prav ta inverznost in spričo teksta vzpostavljena anonimnost omogočata tako imenovani elektronski oportunizem. S tem pojmom so nekateri opisali specifičnost komunikacijske dinamike na internetu, kjer se prejemnik sporočila lahko kadarkoli odloči, da konča interakcijo ali pa jo nadaljuje in se spremeni v pošiljatelja. Ta odločitve ni nepomembna in

²⁶ Anderson, 1999, 4.

²⁷ Anderson, 1999, 4.

je zlasti odvisna od tega, kako prejemnik interpretira situacijo, kakšni so njegovi osebni cilji in katerim socialnim normam se podreja v komunikaciji.²⁸ Za uporabnike pa je pomemben še en element. Njegovo pomembnost mu pripisujejo uporabniki sami, to pa seveda največ šteje, če hočemo ugotoviti, kako sami uporabniki razumejo sebe in svojo interakcijo v tem prostoru. Vse *on-line* pojave moramo venomer gledati zlasti z vidika pomembnosti, ki ga ima neki pojav za posameznike, gre torej za pomen, ki ga posameznik pripiše socialni situaciji ali neki stvari. McLean Greaves na primer opisuje svoje bolj ali manj romantične izkušnje, ki jih je dobil z dopisovanjem po elektronski pošti: *“Although I really wasn’t interested in dating (due to an ongoing threesome with a demanding career and a subservient 486 laptop) cyberromance was the sole exception. After all, there is no need for nouveau dinners, frivolous clothing or nocturnal debates about who gets to sleep in the wet spot. Like television, cyberspace offers romance conveniently packaged in a 14-inch screen without commercial breaks.”*²⁹ Internet vsekakor omogoča posameznikom raznovrstno nadzorovanje elementov; omogoča natančno nadzorovanje besed, torej skrbno kontroliranje besed (*expressions given*, kot bi rekel Goffman³⁰). Internet omogoča *the art of impression management*, torej idealno reprezentacijo posameznika. Izraz se navezuje na tehnike, ki jih uporabljajo ljudje za nadzorovanje vtisov, ki jih drugi ljudje dobijo o njih. Internet omogoča večji nadzor nad komunikacijsko dinamiko, saj lahko kontroliramo, kdaj, s kom in koliko časa bomo komunicirali. Prihranek energije lahko ugotovimo še na (vsaj) dveh ravneh:

1. Odsotnost socialnokontekstualnih znakov/signalov so v RPK nadomestile precej inovativne jezikovne rabe, ki naslovniku omogočajo prepoznavanje pravilne komunikacijske intence pošiljateljcev; pošiljatelji namreč uporabljajo poseben sistem znakov, tako imenovane smeške (angl. *emoticons*, *smileys*), in še nekaj drugačnih jezikovnih standardizacij, s čimer so skušali nadomestiti nekatere običajne kontekstualizacijske signale (angl. *contextualization cues*),³¹ ki se pojavljajo v

²⁸ Riva, Galimberti, 1998, 21.

²⁹ McLean, Greaves, 2004, 1.

³⁰ Goffman, 1959.

³¹ Z izrazom kontekstualizacijski signal označujemo jezikovne signale, ki so pogosto proizvodni in omogočajo razumevanje sociokulturnih vidikov pomena v situaciji. Pojem lahko posplošimo tako, da označuje vsako jezikovno sled kontekstualizacijskega procesa, Verschueren, 2000, 165. Več o vlogi kontekstualizacijskih signalov Gumperz, 1982, poglavje “Contextualization conventions”, 130–152.

neposredni komunikaciji. Taka kodirana komunikacija pa je po drugi strani izrazito enostavna za uporabo, saj je uporabnik računalniško posredovane komunikacije prisiljen upoštevati samo nekaj v tej komunikaciji oblikovanih jezikovnih rab (VELIKE ČRKE pomenijo kričanje). Posamezniki namreč morajo za posredovanje določenih komunikacijskih signalov in intenc zgolj natipkati nekaj simbolov ali besed, ki pa imajo (in to je bistveno) že izrazito konvencionalni, standardizirani pomen. V neposredni komunikaciji, kjer imamo na voljo več socialno kontekstualnih signalov, smo nekako bolj odgovorni za uspešno komunikacijo, za ustrezen sprejem sporočila; na voljo imamo jezik, roke, noge, obrazno mimiko, intonacijo. Prav zaradi "rodovitne", torej pestrejšje, raznolike narave neposredne komunikacije smo v večji meri sami odgovorni za uspešnost komunikacije, odgovorni smo za to, v kolikšni meri bodo naslovljenci prepoznali našo komunikacijsko intenco. V "nerodovitni" RPK pa se torej lahko vsaj deloma prepustimo ugodju, ki nam ga omogoča zgolj na tekstu zasnovana komunikacija. Poznavanje nekaterih standardiziranih jezikovnih rab (smeški, velike črke) je namreč pravzaprav vse, kar lahko sami storimo, da omogočimo uspešno komunikacijo. Nekatere komunikacijske spodrsaljke lahko pripišemo nejasni tehnologiji ali pa (komunikacijsko) okornemu prejemniku sporočila. Na tem mestu lahko omenimo še lingvista Davida Crystala, ki navaja komentatorja, ki je elektronski diskurz označil s terminom "metakomunikacijski minimalizem" in ga opisuje na naslednji način: *"Textual cyberspace filters away all qualities of a personal self save the highly mediated, acutely self-conscious elements that appear in written language. Phatic or metacommunicative cues, the linguistic and paralinguistic signs that maintain cognizance of the social relation between the sender and receiver of a message, are drastically reduced in this medium."*³²

2. Joseph Walther in Lisa Tidwell³³ ugotavljata, da računalniško posredovana komunikacija pogosto posreduje neverbalne signale z "na čas povezanimi sporočili". Različna uporaba časa pošiljanja lahko sporoča naslovnikom določene informacije. Na podlagi raziskovanja trdita, da je čas intrinzični del naše socialne interakcije in da čas pošiljanja sporočila posreduje poseben pomen. Kako je torej čas uporabljen, lahko pomaga udeležencem opredeliti naravo in kvaliteto medsebojnega odnosa. V raziskavi sta uporabila 2 spremenljivki: čas pošiljanja sporoči-

³² Crystal, 2001, 41.

³³ Citirano po Chenault, 1998, 13.

la in reakcijski čas. Slednji pomeni časovno razliko, torej koliko časa je trajalo, da je pošiljatelj prejel odgovor. Skušala sta ugotoviti, kako takšna manipulacija s časom vpliva na percepcijo intimnosti/afekcije v računalniško posredovanih sporočilih. Čeprav je na primer e-pošta asinhroni tip komunikacije, lahko tu čas direktnije nadzorujemo in z njim manipuliramo.³⁴ Vsak, ki je že imel izkušnjo s pošiljanjem elektronske pošte in ki je hkrati vedel, da je prejemnik na zvezi (nekateri imajo celo vgrajen program, ki jih sproti opozarja na novo e-pošto), vendar ne odgovarja na poslano pošto, zelo dobro ve, da ažurnost reagiranja (torej kako hitro se je prejemnik sporočila odzval) lahko vpliva na pošiljateljeve občutke. Če prejemnik pošte hitro odpiše, se to lahko interpretira kot zanimanje tega posameznika za pošiljatelja ali za njegov problem. Počasno reagiranje na e-pošto v tej isti situaciji pa lahko šteje kot ignorantsko, snobovsko in podobno.

Njuni hipotezi sta bili:

a) čas je v interakciji z vsebino sporočila, iz česar sledi: socialno sporočilo, ki je poslano ponoči, je bolj intimno/bolj afektivno kot pa socialno sporočilo, ki je poslano podnevi. K obveznosti usmerjeno sporočilo (angl. *task message*), ki je poslano ponoči, je manj intimno kot podnevi poslano tovrstno sporočilo.

b) čas je v interakciji z vsebino sporočila še na en način: počasen odgovor na socialno sporočilo je bolj intimen/bolj afektiven kot ažuren/hiter odgovor na socialno sporočilo. Ažuren/hiter odgovor na k cilju usmerjeno prošnjo (angl. *task request*) je intimnejši kot počasen odgovor na tovrstno, k določenemu (delovnemu) cilju usmerjeno prošnjo.³⁵

In končno internet omogoča nadzor nad fizičnim dogajanjem, omogoča izbiro, kdaj, če sploh kdaj, se bomo srečali z določeno osebo še na "trdih tleh", torej iz oči v oči. Že omenjena strukturna značilnost spoznavanja sogovorcev "*from inside to outside*" velja za demokratizacijski učinek, po drugi strani pa ji posamezniki torej pripišejo še udobnost. Računalniško posredovana komunikacija namreč omogoča kontrolirano konverzacijo, saj lahko z ljudmi zgolj komuniciraš

³⁴ Manipulacija s časom je tipično prisotna tudi pri mobilnih telefonih, kjer na primer vemo, ali je naslovljenčev telefon zabeležil klic ali je telefon odklopljen. Tudi tu hitrost reagiranja lahko kaj pove o prejemniku, hkrati pa je tudi res, da posamezniki oblikujejo svoja interna pravila komunikacijskega obnašanja. Nekateri so stalno *online*, drugi imajo mobilni strogo za funkcionalne namene in nadzorujejo, kdaj bodo dostopni, tretji pa ga sploh nimajo.

³⁵ Chenault, 1998, 13.

po internetu, nadaljnje korake, ki peljejo v *off-line* interakcijo pa povsem nadzorujemo, kar je po eni strani varnostni ventil, hkrati pa tudi od večine posameznikov točno prepoznana prednost oziroma udobna lastnost. Pravzaprav se posamezniki, kadar razpredajo o prednostih računalniško posredovanega komuniciranja in ko pojasnjuje značilnosti te komunikacije, sami nekako ujamejo na laži. Po eni strani smo stalno soočeni z argumenti o demokratizacijskem učinku, o prednostih anonimnosti in breztelesnosti, ki omogoča, da se v medsebojnih odnosih in v komunikaciji končno izpostavijo relevantnejše informacije o sogovorniku, torej argumenti besed, ne pa argumenti barve kože, spola ali nacionalnosti, socialnega oziroma premoženjskega statusa. Hkrati lahko slišimo tudi argument o interaktivnosti, ki je že skoraj zapovedana vrednota. Po drugi strani pa je koristno, če se na tem mestu še enkrat spomnimo, na kaj opozarjajo izkušeni uporabniki RPK, zlasti tisti, ki so izkusili internetno romanco. Vsekakor omenjajo udobno lastnost, da pri e-zmenku ni treba iti v fizično realnost, ni treba skrbno izbrati garderobe za večerjo ob svečah (to tudi sicer ni potrebno, če se odločimo za večerjo v živo), virtualni zmenki torej odstranijo vso "embalažo", vse potencialne "šume", ki se pojavljajo v neposredni interakciji. Toda če prav pomislimo, je lahko taka drža pod krinko interaktivnosti izrazito pasivna.

Na tem mestu moramo posebej opozoriti, da nikakor ne trdimo, da skušajo ljudje ohranjati le neobvezen e-odnos in da je to prevladujoča raba interneta. In seveda tudi če želijo neosebne odnose, je to povsem njihova osebna stvar. Računalniško posredovana komunikacija kljub pregovorno skopi ortografiji vseeno omogoča, da ljudje komunicirajo na način, ki zadovolji njihove (komunikacijske) potrebe. Z računalniško posredovano komunikacijo je torej možno vzpostavljati enako široko paleto bolj ali manj kompleksnih medsebojnih odnosov, kot to počnemo v neposredni komunikaciji. Naš namen je torej zgolj opozoriti, da ta medij preprosto omogoča tip komunikacije, ki prej ni bil možen. Samo dejstvo, da lahko imajo ljudje zelo brezosebne odnose, seveda nikakor ni posledica takšnega ali drugačnega medija ali njegovih (tehnoloških) značilnosti, ampak je to zavestna odločitev posameznika, ki želi imeti tovrstne odnose. Internet je morda samo bolj natančno omogočil, da se ljudje pokažejo še v drugi luči, da torej v popolnosti izrazijo ves svoj interpasivni potencial. Možnost pasivizacije so torej sprejeli samo nekateri posamezniki, kar pomeni, da je problem v posameznikih, ne pa v tehnologiji. Opozoriti želimo torej zgolj na možnost, da lahko kakšno "pomanjkljivost" RPK (anonimnost, odsotnost konteksta) posamezniki na internetu stra-

teško izkoristijo. Posamezniki se namreč lahko vključujejo v želeni tip RPK, ker skušajo ohranjati ali pa reproducirati venomer isti tip (nefizičnega) odnosa, ker pač želijo kontrolirati kontekstualne parametre situacije, ali ker želijo kontrolirati, kakšen tip informacij bodo posredovali.

V neposredni komunikaciji smo na primer bolj ali manj prisiljeni vključiti celotno paletu lingvističnih in paralingvističnih aktivnosti (tudi tisto, česar ne želimo vključiti v komunikacijo, pravzaprav pogosto "pricurja skozi" komunikacijo). Neposreden fizični stik dveh ali več sogovorcev je vsekakor nekakšen stres, ki se mu na internetu lahko izognemo. Posamezniki lahko "v imenu bolj demokratičnega, neprisilnega, emancipirajočega medija" namerno izberejo medij, ki sam na sebi ne omogoča vseh korakov, ki so značilni za neposredno komunikacijo. Ker internet ne omogoča fizičnega stika (neposredne komunikacije, upoštevanja standardiziranih pravil menjave govorcev, prisiljenega objemanja, rokovanja), se lahko posamezniki kar sami zaslepijo za spoznanje, da so oni sami tisti, ki zares ne želijo fizičnega stika. RPK namreč nudi varno okolje, kjer smo končno gospodarji svojih želja, saj lahko nadzorujemo skoraj vse; nadzorujemo "do kam bomo šli", ali bomo torej le klepetali z virtualnim ljubimcem, ali bomo naš odnos preobrazili v materializirano obliko.

Prav značilnost RPK, da ta komunikacija sama na sebi ne omogoča materialnih dejanj, je lahko glavni dobitek na tomboli medsebojnih odnosov. RPK kot medij ima svoj nedoumljivi in končni "plafon", prek katerega preprosto ne moremo (tu zanemarimo, da obstajajo video in avdio povezave, sinhrona komunikacija, računalniški stimulatorji, ki simulirajo različna materialna dejanja). Posamezniki so se v RPK prisiljeni prilagoditi omejujočemu mediju in vzpostaviti drugačne odnose, saj materialnih niti ne morejo vzpostavljati. V tem primeru lahko torej na medij delegirajo svojo pasivnost, njemu pripišejo odsotnost širše oblikovanega odnosa. Svojo pasivnost, svoj drobn, umazani, privatni užitek lahko pripišejo oziroma delegirajo na omejujoči medij; ta je kriv, da ne morejo v polnosti oblikovati odnosa. Hkrati pa je ta umazani užitek, užitek udeleževanja v od zunaj, torej "s strani računalnika" vsiljeni pasivni drži eden izmed motivov, zakaj komunicirati prav v tem virtualnem okolju.

Virtualni prostor interneta je vsekakor podoben vsakdanjemu življenju. Tudi tu se soočamo s precej podobnimi problemi; konec koncev smo tudi na internetu zgolj "bitja na tipkovnici", se pravi vselej že subjekti, pripeti na določene re-

prezentacije in v ideologiji. Predstavljeni problemi odslikavajo zgolj delček zanimivih problemov, s katerimi se ukvarjajo raziskovalci in tudi tisti, ki "naseljujejo" ta prostor. Nancy K. Baym³⁶ je v intervjuju za revijo *Metrotimes* izjavila: "Everything bad that happens online happens offline too".

Verjetno se lahko strinjamo, da "ni vse zlato, kar je online", vendar tudi ne drži, da je virtualni prostor predvsem in zgolj nekaj negativnega. Take izključujoče pozicije so prej znamenje nezmožnosti privzeti odgovorno držo in se soočiti s kar največ vidiki problema. Tudi problematika razvijanja in ohranjanja on-line odnosov je zelo izmuzljiva problematika, kjer lahko najdemo verjetno toliko interpretacij, kolikor ljudi bomo povprašali, kaj si mislijo o takem razmerju. Ali je torej v resnici sploh pomembno raziskovati, zakaj je tolikšen interes za on-line zmenke ali za on-line klepetanje, ki lahko preraste v resno zvezo. Nam lahko pomaga, če zgornjo trditev postavimo v pozitivni obliki in jo oblikujemo tako: "Everything good that happens online happens offline too". Oziroma v vprašalni obliki: "Everything good that happens online happens offline too"?

Če torej na problematiko računalniško posredovane komunikacije gledamo skozi "optiko" *social pain or social gain?*, se kar sami prikrajšamo za prava vprašanja. Take izključevalne distinkcije namreč delajo razliko na mestu, kjer ni pravega vzroka, s samim pojavljanjem pa tako rekoč performativno vzpostavljajo diskusijo znotraj napačnega horizonta. Prav zato pa včasih rečemo, da je zmagovalec ideološkega diskurza tisti, ki določa polje relevantnosti, polje diskutabilnosti; zmagovalec je tisti, ki določi vprašanje, saj s tem določi tudi horizont možnih odgovorov.

BIBLIOGRAFIJA

- Anderson, B. (1999): "So ljudje zaradi interneta bolj svetovljanski? Ne", intervju z Benedictom Andersonom, *Novi razgledi*, Ljubljana, 3/1130.
- Anstey, S. (1999): "Module 3: On-Line Personal Relationships. University of Wisconsin, Milwaukee", <http://www.uwm.edu/Course/com813/anstey3.htm>.
- Baym, N. K. (1998a): "The Emergence of On-Line Community", v: Jones, S. G., ur., *Cybersociety 2.0; Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, London, New Delhi, SAGE Publications, 35–68.

³⁶ Baym, 1998b, 6–18

- Baym, N. K. (1998b): "Bonding by modem: An interview with Nancy Baym", *Metrotimes; metrodetroit's news, arts & culture weekly*, <http://www.metrotimes.com/news/stories/webex/18/44baym.html>.
- Benschop, A. (2004): *NetLove and CyberSex; The (im)possibilities of bodiless intimacy*, <http://www2.fmg.uva.nl/sociosite/websoc/love.html>.
- Chenault, B. G. (1998): "Developing Personal and Emotional Relationships Via Computer-Mediated Communication", *CMC Magazine*, maj 1998, <http://www.december.com/cmc/mag/1998/may/chenault.html>.
- Crystal, D. (2001): *Language and the Internet*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dijk, J. van (1999): *The Network Society; Social Aspects of New Media*, London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Dolar, M. (1997): "Interpasivnost", *Filozofski vestnik/Acta Philosophica*, XVIII/3, 9–30.
- Goffman, E. (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin.
- Gumperz, J. J. (1982): *Discourse strategies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McLean, G. (2004): "He typed, she typed – two people discuss the cyberdates they had with each other on the Internet; includes tips on cyber-etiquette", http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1264/is_n10v26/ai_17764987/print.
- Nastran Ule, M. (2000): *Sodobne identitete: v vrtnu diskurzov*, Zbirka Sophia, Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Poster, M. (1998): "Virtual Ethnicity: Tribal Identity in an Age of Global Communications", v: Jones, S. G., ur., *Cybersociety 2.0; Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, London, New Delhi, SAGE Publications, 184–211.
- Praprotnik, T. (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, Ljubljana, ISH.
- Riha, R., Žižek, S. (1985): *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana, Analecta.
- Riha, R. (1997): Modeli politične subjektivacije – 3, pisna različica predavanja na ISH, Ljubljana, modul *Teorija institucije in konstrukcije subjekta*.
- Riva, G., Galimberti, C. (1998): "Computer-mediated communication: identity and social interaction in an electronic environment", unrevised version of the paper published by the journal *Genetic, Social and General Psychology Monographs*, 124, 434–464. http://www.heldref.org/html/body_mono.html.

Snell, J. (2004): *Turn On, Log In, Drop Out: The social world of the Internet*, Masters Thesis, UC Berkeley Graduate School of Journalism, <http://www.intertext.com/jason/thesis.html>.

Suler, J. (2003): "E-Mail Communication and Relationships", <http://www.rider.edu/~suler/psycyber/emailrel.html>.

Verschueren, J. (2000): *Razumeti pragmatiko*, Ljubljana, Založba cf*.

EVA HASSL¹

Njena zgodba

Izvleček: Priloga *Dela* in *Slovenskih novic* *Ona* je v sodelovanju z založbo Vale-Novak v letu 2002 prvič razpisala natečaj za najboljšo žensko zgodbo *Njena zgodba* z naslovom *Rojstvo*, s katerim so bralke povabili, naj se preizkusijo kot avtorice zgodb, ki se lahko uvrstijo v izbor za nagrade. Na natečaj je prispelo več kot 600 zgodb. Leta 2003 se je preimenoval v *Onino zgodbo*, novi naslov pa se je glasil *Takšna sem, pa kaj potem*. Leto 2004 je prineslo še bolj enigmatičen naslov *Pozor, hude petke!* Ob analizi zgodb, ki jih je strokovna žirija izbrala med deset finalnih na posameznem razpisu, ter zmagovalnih treh, ki so jih izbrale bralke *One*, sem poskušala odgovoriti na nekatera vprašanja, ki so se mi zastavljala ob branju.

Ključne besede: ženske revije, ideologija, identiteta, potrošništvo

UDK 396:050-055.2(497.4)

Her Story

Abstract: In 2002, the readers of the women's supplement *Ona* (*She*) were invited for the first time to take part in a prize competition for the "best women's story", which was originally called *Njena zgodba* (*Her Story*). The theme was *Rojstvo* (*Birth*), and the challenge resulted in more than 600 stories. The competition took place also in 2003 and 2004, the titles being *Takšna sem, pa kaj potem* (*That's What I'm Like, So What*), and the even more enigmatic *Pozor, hude petke!* (*Beware - Mean Heels!*). By analysing the ten stories chosen as finalists each year by an expert jury, and the three winners chosen by *Ona*'s readers, I have tried to answer some of the questions some of the questions that occurred to me while reading.

Key words: women's magazines, discourse, ideology, identity, consumerism

¹ Eva Hassl je podiplomska študentka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer medijski študiji. E-naslov: eva.hassl@guest.arnes.si.

ZGODOVINA RAZPISA²

V letu 2002, ko je bil odziv na razpisani naslov *Rojstvo največji*, je strokovna žirija v sestavi Lela B. Njatin, Tina Horvat, Artur Štern, Bojana Leskovar in Edvina Novak, izbrala deset zgodb, ki so jih 30. julija objavili v obliki posebne knjižice znotraj *One*. Naslovi zgodb so si sledili v naslednjem vrstnem redu: *Moj prenatalni dnevnik ali Kako sem prišel na svet*, *Prioritete*, *Modra črtica*, *Metulj*, *Trenutki so darovi življenja*, *Vedno mislim nanj*, *Hana Lorenza*, *Ko Eho sreča Abrahama*, *Vse ob svojem času*, *Skrivnost gozdne vrtnice*. Od desetih izbranih zgodb, jih pet dejansko opisuje rojstvo otroka ali se nanj navezujejo, ena (*Metulj*) opisuje rojstvo metulja, ena (*Trenutki so darovi življenja*) usodno srečanje, ena (*Vse ob svojem času*) rojstvo konja kot povod za ljubezen in ena (*Skrivnost gozdne vrtnice*) žensko, ki hodi opazovat, kako cveti divja roža v gozdu.

V začetku oktobra 2002 so v knjigarni Vale-Novak razkrili in predstavili (do tedaj je bil razpis anonimen) tri avtorice najboljših zgodb, ki so jih izbrale bralke *One*. Kratke intervjuje z zmagovalkami so 8. oktobra v *Oni* objavili v posebnem prispevku, ki so ga naslovili *Trenutek, ko postanem prava Ona*, zapisana v večnost. Zmagovalke so bile: Miljana Dolinšek z zgodbo o mrtvorojenem otroku *Vedno mislim nanj*, Bojana Dragoš s humorno izpovedjo še nerojenega otroka *Moj prenatalni dnevnik ali Kako sem prišel na svet* in Irena Soban z zgodbo o srečanju, ki žensko spodbudi k preporodu, *Trenutki so darovi življenja*.

Leta 2003 so žirijo sestavljali Lela B. Njatin, Tina Horvat, Karin Komljanec, Bojana Leskovar in Edvina Novak. Naslov razpisa se je glasil: *Takšna sem, pa kaj potem*. V ožji izbor so izbrali naslednje zgodbe (te so tokrat namesto v knjižici objavljali v vsaki številki revije po eno): *So what! It's all jazz* (abstraktna zgodba o vsakdanu in ljubezni), *Gospa Marjeta in jaz* (zgodba o ženski, ki je zaradi njenega videza nihče ne opazi), *Ljudje ali ovce* (razmišljanje o hrani, službi in o črednem nagonu), *Bolečina* (pretepena ženska, ki končno zapusti moža), *SŽ* (zaprisežena samska ženska, ki nehote najde bodočega moža), *Izgubljene iluzije*, *svete mravlje in grafit* (izpoved pijanke), *Lovljenje vetra* (nadrealistična zgodba o smrti), *Prvega ne pozabiš nikoli* (zgodba o prvem sivem lasu), *Begajoča* (abstraktna zgodba o razmerju, ljubezni in spolnosti), *Pomoč v gospodinjstvu* (humorna izpoved gospodinjske pomočnice).

² Pred tem so v uredništvu omenjene priloge že izvedli tri natečaje z naslovom *Erotična zgodba*. Šlo je za podoben razpis, a v manjšem obsegu, ki je potekal brez zunanjih sodelavcev. Odziv je bil znatno manjši kot pri kasnejših razpisih.

Tudi tokrat so tri zmagovalke razkrili v knjigarni Vale-Novak, 7. oktobra pa so jih predstavili še v *Oni*, v članku z naslovom *Takšna sem – zmagovalka*. Zmagale so: Marija Srčič z zgodbo *Izgubljene iluzije, svete mravlje in grafit*, Cvetka Sokolov z zgodbo *Pomoč v gospodinjstvu* in Ana-Marija Bosak z zgodbo *Prvega ne pozabiš nikoli*.

Razpis za leto 2004 je v času pisanja tega besedila še potekal.

ONA – ŽIVETI KOT ŽENSKA

Po rezultatih nacionalne raziskave branosti v prvem polletju leta 2004 (Cati, d. o. o.), berejo *Ono* v glavnem ženske (60,6 %), med 25. in 65. letom starosti (26–35: 20,1 %, 36–49: 23,7 %, 50–65: 23,9 %), pretežno s srednješolsko izobrazbo.³ Slogan ali podnaslov revije se glasi “živeti kot ženska”, zato lahko razumemo tendenco revije, da bi predstavljala povprečno Slovenko, iz razpisanih tematik in načinov naslavljanja na bralko pa bi lahko sklepali, da je želja povprečne Slovenke biti pisateljica.

V besedilu poziva k sodelovanju na natečaju *Njena zgodba* lahko zasledimo primer dialoga med piscem prispevka in zamišljenim bralcem oz. bralko, ki je značilen za ženske revije, ki se pogosto predstavljajo kot bralkina “prijateljica” ali “starejša sestra”:

“Morda je vaš zadnji spis nastajal na črtastih listih zdaj že davno porumenelega šolskega zvezka v četrti gimnaziji. Že dolgo ne pišete več: morda si zabeležite recept, ime za vitaminske dodatke ali na hitro napišete kuharska navodila družini in jih pred odhodom na dopust z magnetki pripnete na hladilnik ...”⁴

Podobno nagovarjanje in domačni diskurz zasledimo pri pozivu k sodelovanju naslednje leto:

“Sploh pa ne maraš razlagati o sebi. ‘Pač sem. Kakšna – takšna! Vzemi ali pusti. Še najbolje – pusti pri miru, kaj te pa sploh briga?’

Saj vem, da nisi taka! Še preveč se oziraš na druge.

Nisi frklja v visokih petah in prekratkem krilu, ki je prav nič ne briga. Neodvisnost kažeš s čim drugim, ne s tetovirano zadnjico. Niti nisi aktivistka s transparenti v raztrganih opankah. Kaj bi pa rekel mož? ...”⁵

³ Natančnejši podatki na: <http://www.delo.si/WebOther/stik/onastruktura.htm>

⁴ Besedilo za natečaj *Njena zgodba – Rojstvo*, 2002.

⁵ Besedilo za natečaj *Onine zgodbe* 2003: *Takšna sem, pa kaj potem*.

Govor je v celoti usmerjen na posameznico, bralko oz. prijateljico, ki ga v Sloveniji poznamo predvsem v povezavi z znanim sloganom "Ostaja naša prijateljica Jana", ki ji kaže zaupati in z njo mimogrede prijetno pokramljati. Hkrati pa ji pisec pripisuje še celo vrsto "tipično ženskih" lastnosti. Ta je sicer lahko svojeglava in na videz neodvisna, predvsem pa je skrbna žena in mati. Ideološka funkcija dvogovora je po Lutharjevi⁶ naturalizacija pojmov, s katerimi je realnost reprezentirana. Naturalizacija pa je tudi temeljna lastnost vsakega ideološkega diskurza.

FANTAZIJA KOT BEG

Janice A. Radway⁷ je ob pogovorih s skupino žensk, ki so brale romance, ugotovila, da je zanje branje sprostitev in predvsem beg iz vsakdanjika, torej realnosti. Radwayeva v nadaljevanju poudarja še drugi aspekt romanc, ki so ji ga razkrile bralke – vzgojni, poučni. Gledanje soap oper, branje romanc in pisanje zgodb, ko nas nihče ne vidi in pod lažnim imenom, ni *nadomestek* za domnevno enoličnost vsakdanjega življenja in niti ne *beg* pred njo, temveč njegova *razsežnost*.⁸

Četudi je tema razpisa *Takšna sem, pa kaj potem* pozivala k osebnim izpovedim bralk, kar lahko preberemo že v povabilu k sodelovanju na natečaju, so zmagovalke razpisa razkrile, da večinoma pravzaprav ne gre za njihove osebne zgodbe. Poziv "Zdaj pa piši, piši! Piši o tem, kakšna si! Kako vidiš sebe in kako druge? Kakšne so tvoje odločitve? Kdaj se obotavljaš? In kdaj udariš po mizi?" je torej spodbudil ustvarjanju fiktivnih "intimnih izpovedi", ki oponašajo zgodbe in klišeje iz popularne kulture, ko pišejo o namišljeni idealni sebi. Med tremi nagrajenimi zgodbami z omenjenega razpisa je namreč le ena od avtoric delno odstrla pogled v svojo zasebnost: "Zgodba ni čisto moja, so pa v njej problemi, s katerimi se spopadajo vse ženske. Hujšanje, staranje, prvi siv las, nesprijaznjenje s samo seboj ... Moti me, da mediji spodbujajo idealno podobo ženske. Vse bi morale biti visoke 182 centimetrov in tehtati 50 kilogramov," je povedala Ana-Marija Bosak, 27-letna novinarka, avtorica tretjeuvrščene zgodbe *Prvega ne pozabiš – nikoli*.⁹

Zmagovalka razpisa Marijana Srčič je navdih za zgodbo *Izgubljene iluzije, sive mravlje in grafit*, našla pri prijateljici alkoholičarki: "Pravzaprav to sploh ni nje-

⁶ Luthar, 1998.

⁷ Radway, 2001, 473.

⁸ Ang, 2001, 140.

⁹ Horvat, 2003, 25.

na zgodba. Marijana Srčič ni zdravljena alkoholičarka in v življenju ni zavozila, kot je njena glavna junakinja Barbara Janežič v prvonagrajeni zgodbi.”¹⁰

Tudi drugouvrščena Cvetka Sokolov ni gospodinjska pomočnica, kot je Elvira v njeni zgodbi *Pomoč v gospodinjstvu*: “Želela sem napisati dobro zgodbo, vendar se nisem hotela izpostavljati z avtobiografsko izpovedjo. Ko sem se spomnila na prijatelje, ki so ugotovili, da njihova gospodinjska pomočnica nosi njihove obleke, ko jih ni, se mi je kar posvetilo.”¹¹

V MELODRAMATIČNI DOMIŠLJIJI

Nasprotno naj bi razpis *Rojstvo* tudi dejansko prinesel “intimne izpovedi žensk, ki so poprijele za računalniško pero in ubesedile zgodbe svojega življenja”.¹² Po prebranih finalnih zgodbah z razpisa bi težko presodili, ali gre za resnične ali fantazijske pripovedi, pa vendar so bralke na prvo mesto uvrstile zgodbo, ki je delovala resnično in za katero se je izkazalo, da na koncu tudi je. “To je popolnoma moja zgodba. Resnična, ves čas je bila v meni in nikoli, prav nikoli ni šla iz mene. Zdaj je bila prva priložnost, da jo spravim na plano,” je povedala avtorica zgodbe *Vedno mislim nanj*, Miljana Dolinšek. Avtorica menda niti svojima hčerama ni zaupala resnične izkušnje rojstva nerojenega otroka. “Zgodba, ki se je dotaknila največ naših bralk in bralcev, je nastajala na skrivaj, v njeni spalnici, kjer ima računalnik. Zgodba je do konca ostala njena skrivnost. Veliko poguma je bilo potrebnega, da je zadržana Ljubljancanka svojima dvema hčerama prek našega natečaja izpovedala to, česar verjetno nista niti slutili.”¹³

Avtorica meni, da je razpis bil prva priložnost, da izpove svojo bolečino, ki jo je tako iskreno izrazila. Slednje pa naj bi bil tudi razlog, zakaj so bralke izbrale ravno njeno zgodbo. “Vsaka ima v sebi neko žalost, mogoče je v trenutku, ki se je zgodil sicer neznanki, vsaka našla košček žalostne ženskosti.”¹⁴

Izpovedi bralk *One/nadebudnih* pisateljic imajo veliko skupnega z melodramami, saj je njihov glavni cilj vzbujanje čustev. Ključni pri definiranju melodrame kot tipično ženskega žanra pa so tudi sama konstrukcija zgodb, ki jih motivira ženska želja, in procesi identifikacije gledalca, ki jih vodi žensko gle-

¹⁰ Horvat, 2003, 24.

¹¹ Horvat, 2003, 24.

¹² Horvat, 2002, 25.

¹³ Horvat, 2002, 25.

¹⁴ Horvat, 2002.

dišče.¹⁵ Da bi se gledalka prepoznala v melodramatični domišljiji, mora imeti kulturne kompetence ali orientacijo. Gre za strategijo premagovanja materialne nesmiselnosti vsakdanje eksistence, v kateri običajno prevladujeta rutina in navada.¹⁶

Četudi je zmagovalna zgodba o mrtvorojenem otroku resnična in ni proizvod fikcije, opisana moč, ki jo je avtorica – junakinja zgodbe – izbrala, da se je spopadla z izgubo otroka in si ustvarila družino, ter občutek, da nam je – bralkam – odstrla več let varovano skrivnost, zadovoljujeta podobno željo kot tv-melodrame in *soap opere*, ki dnevno pred tv-ekrane privabljajo množice žensk, ki se za kratek čas izgubijo v svetu, ki ni njihov, hkrati pa so njegov ključni del.

Podobno lahko opazujemo tudi v prvonagrajeni zgodbi z razpisa *Takšna sem, pa kaj potem* o zdravljeni alkoholičarki. "Sem Barbara Janežič in sem alkoholičarka," sem se predstavila na sestanku AA. "Danes mineva pet let, od dne, ko sem popila zadnji kozarec alkohola."¹⁷ Že prvi stavek se zdi nekako tuj, a vendar domač. Nadaljevanje še najbolj spominja na katerega od nizkoprorračunskih ameriških tv-filmov, pripovedujočih zgodbo o odvisnosti, ki se navidez srečno konča: "Zdaj se s hčerko trudiva popraviti zavožene odnose, kar me osrečuje. Ker si končno priznam in upam glasno izreči – ja, sem alkoholičarka, to sem in bom ostala do smrti. Vendar že pet let ne pijem več. In še naprej se bom trudila, da tudi ne bom več. Vsem vam želim uspeh in hvala, da ste me poslušali."

MEDIJSKA KONSTRUKCIJA ŽENSKE

V kulturi 20. stoletja igrajo mediji eno pomembnejših vlog v konstrukciji identitete prav s selektivnim prikazovanjem in odbiranjem iz množstva realnosti.¹⁸ Na ta način se oblikuje podoba sveta, ki je ideološki konstrukt prav tako kot medijska podoba ženske. Lik samozavestne, poklicno uspešne in ekonomsko neodvisne ženske se je po Vidmarjevi naselil v javni medijski prostor ob koncu 70. let.¹⁹ Revija *Ona* je v intervjujih s petimi zmagovalkami tako aktivno sodelovala pri oblikovanju in utrjevanju konstrukta o ženski, ki sicer ni nič posebnega, vendar je kljub temu ali ravno zato potencialna zmagovalka natečaja:

¹⁵ Kuhn, 2001, 43.

¹⁶ Ang, 2001, 135.

¹⁷ Izgubljene iluzije, svete mravlje in grafit.

¹⁸ Vidmar, 2003, 35.

¹⁹ Vidmar, 2003, 51.

- Simpatična Belokranjka piše že od srednje šole dalje in je bila že izbrana na enem od anonimnih natečajev;
- Irena si je vedno želela pisati. Sanjala je o starem pisalnem stroju in svobodni službi;
- Svojo prvo objavo je dočakala leta 1968, in sicer je na Anteno poslala ljubezensko zgodbo. Objavljala je tudi v Mladinini prilogi mlada pota in napisala že pet doktor romanov;
- Vedno sem si želela biti pisateljica, prodajalka ali učiteljica. Zdaj se mi je urešničila že druga želja;
- Pisanje ji je bilo izziv od nekdaj, objavljala je že v osnovni šoli. Po srednji šoli je sicer želela študirati medicino, a si je zaradi vedno odličnih spisov raje premislila.

Ona z vsakoletnimi natečaji pri bralkah producira željo, da si želijo postati in biti pisateljice. Biti kot ona in živeti kot ženska torej pomeni biti pisateljica ter sodelovati na natečaju. Citati iz intervjujev s petimi zmagovalkami dveh natečajev²⁰ za najboljšo žensko zgodbo kažejo, da so avtorice zmagovalnih zgodb skrivoma sanjale o tem, da bi postale pisateljice. Zanimivo pri celotni akciji je, da se zdi, da prav tovrstne natečaje razumejo kot potrditev, kot korak na poti k prepoznavnejši vlogi – vlogi pisateljice.

Da konstrukt (slovenske) ženske kot (nerealizirane) pisateljice seže zelo globoko, je potrdila tudi izjava dr. Mance Košir, ki je ob razglasitvi *Onine zgodbe 2003* povedala: "Zame osebno je to mali praznik ženskega pisanja, poguma in promocije. Res je, da beremo intimno, ampak čas je, da branje postane družabni in družbeni dogodek. Ona ima veliko težo pri tem, da je takšen dogodek ustvarila." Ali je pri tem res šlo za triumf "ženske pisave" in končno izstop iz sence gospodinjenja ali je to bila samo še ena fantazija, ki jo prodajajo ženski žanri, je delno odgovorila Bernarda Jeklin, dolgoletna urednica ženske revije *Jana*, v intervjuju za *Ono*: "Časopisov se ne dela zato, ker bi jih neki prostor potreboval, temveč ker tisti, ki vlaga denar, upa na zaslužek."²¹ Glede na popularnost natečajev za "njeno zgodbo", ki se še vedno nadaljujejo tudi v letu 2005, lahko sklepamo, da gre za še eno marketinško potezo, kako s prijateljskim in prijaznim nagovarjanjem ženskih skritih želja po notranji realizaciji v vlogi pisateljice ženska revija *Ona* interpelira stare in nove bralke – potrošnice, da v tem fiktivnem dialogu realizirajo svoje želje in hkrati prispevajo k finančnemu uspehu revije.

²⁰ Vsi citati v Horvat, 2002.

²¹ Vistoropski, 2003, 45.

BIBLIOGRAFIJA

- Ang, I. (2001): "Dallas in melodramatična domišljija", v: Vidmar, K. H., ur., *Ženski žanri, spol in množično občinstvo v sodobni kulturi*, ISH, Ljubljana, 105–142.
- Horvat, T. (2002): "Trenutek, ko postanem prava Ona, zapisana v večnost", *Njena zgodba 2002, Ona*, 4/39, 25–26.
- Horvat, T. (2003): "Takšna sem – zmagovalka!", *Onina zgodba 2003, Ona*, 24–25.
- Kuhn, A. (2001): "Ženski žanri. Melodrama, soap opera in teorija", v: Vidmar, K. H., ur., *Ženski žanri, spol in množično občinstvo v sodobni kulturi*, ISH, Ljubljana, 43–59.
- Luthar, B. (1998): *Poetika in politika tabloidne kulture*, Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Njena zgodba 2002: Rojstvo, Ona*, 21. maj 2002, 15.
- Onina zgodba 2003: Takšna sem, pa kaj potem, Ona*, 6. maj 2003, 14.
- Natečaj Onina zgodba 2003, Še en teden časa za vašo izpoved, Ona*, 3. junij 2003, 5, 22, 41.
- Radway, J. A. (2001): "Branje romac kot dejanje. Pobeg in pouk", v: Vidmar, K. H., ur., *Ženski žanri, spol in množično občinstvo v sodobni kulturi*, ISH, Ljubljana, 427–473.
- Utrinki z razglasitve Onine zgodbe 2003, Ona*, 7. oktober 2003, 27.
- Vidmar, K. H. (2003): "Spolne mitologije v dobi 'globalne kulture'", *Delta*, 9/1–2, *Medijski študiji vs. postfeminizem*, 35–59.
- Vistoropski, N. (2003): "Spreminjanje človeštva z ženskimi ali moškimi časopisi je bedarija", *Ona*, 45–46.

IZBRANE ZGODBE

- Šifra: *Anajlim: Vedno mislim nanj*, Nagrada *Njena zgodba 2002 – Rojstvo*, Deset izbranih zgodb za Onino pero, v zloženki v reviji *Ona*, julij 2002, 30.
- Šifra: *Jahalka: Vse ob svojem času*, Nagrada *njena zgodba 2002, Rojstvo*, Deset izbranih zgodb za Onino pero, v zloženki v reviji *Ona*, julij 2002, 39.
- Šifra: *Daisy: Gospa Marjeta in jaz*, *Ona*, 15. julij 2003, 14.
- Šifra: *Mravljica: Izgubljene iluzije, svete mravlje in grafit*, *Ona*, 12. avgust 2003, 14.
- Šifra: *Siveča dvojčica: Prvega ne pozabiš – nikoli*, *Ona*, 26. avgust 2003, 14.

BILJANA ŽIKIĆ¹

Vpisovanje *Njene zgodbe* v ideološke konstrukte popularne kulture

Izveček: Članek je zasnovan na vsebinski in diskurzivni analizi 35 tekstov, prispelih na nagradni tečaj revije *Ona*, z naslovom *Njena zgodba – Rojstvo*. Pri analizi tekstov smo opazili narativne strukture, teme in motive, ki so v soglasju s podobami globalne popularne kulture, namenjene ženski publiki. Široka konzumpcija in reprodukcija ženskih žanrov izhaja iz skupnih ženskih fantazij, želj in problemov ne glede na nacionalno, starostno, razredno ali etnično razliko. Po drugi strani je ta ženska (sub)kultura svojevrstni kanal, ki omogoča, da ženska privatna vprašanja postanejo vidna v javnem diskurzu.

Ključne besede: ženski žanri, ženske, javni diskurz, popularna kultura

UDK 316.77:396

Her Story in the Ideological Framework of Popular Culture

Abstract: The article is based on a content and discourse analysis of 35 texts, submitted to the editorial office of the women's supplement *Ona (She)* for the open competition *Njena zgodba – Rojstvo (Her Story – Birth)*. The analysis has revealed narrative structures, motifs, and themes matching the global picture of popular women's genres. The large consumption and reproduction of these genres is rooted in universal female fantasies, desires and problems regardless of national, generational, ethnic or class boundaries. At the same time, this women's (sub)culture is a channel through which their private issues are given a public voice.

Key words: women's genres, women, public discourse, popular culture

¹ Biljana Žikić je doktorandka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer medijski študiji. E-naslov: biljanazik@yahoo.com.

“Ja, čudovito čudno je to življenje, ki ga živimo, pomislim in srknem požirek grenke kave.”²

Osebnostno je politično je sporočilo feministk v 70. letih prejšnjega stoletja, artikulirajoč med drugim nujni ženski angažma v javnem prostoru in zahtevo po politizaciji osebnega (privatnega) življenja. Tradicionalistična delitev na javno (politično) in privatno (osebno) sfero je pripomogla k depolitizaciji privatnega življenja, s tem pa so ženski problemi (*women's issues*) kot tradicionalno pripadajoči kategoriji osebnega, domačega, družinskega itn. ostali izven politične debate in javnega značaja. Strategije vpisovanja ženske v javnem kulturnem prostoru v sodobni družbi so v tesni zvezi z mediji, saj je javni prostor posredovan z množičnimi mediji, feministični slogan *osebno je politično* pa je tudi zelo aktualen. Izbira in konzumpcija proizvodov popularne kulture je potemtakem tudi osebna izkušnja, ki ima svoj politični značaj, a medijsko posredovane kulturne forme zakladnice reprezentacij, ki naj bi spodbudile politično debato o različnih sferah javnega in privatnega življenja.

Popularne medijsko posredovane kulturne forme, ki imajo predvsem žensko publiko so ženski žanri z globalnimi razsežnostmi: televizijske in filmske melodrame, *soap opera*, literarna romanca in ženske revije, telenovela in intimne rubrike, kje, so glavne teme romantično-ljubezenska razmerja ter razmerja doma in družine.³ Popularnost teh žanrov in jasna spolna opredeljenost njihove publike je osnova izjemnega zanimanja feminističnih in medijskih analitikov, ki skozi desetletja ne pojenja. Stališča feministk so bila sprva sovražna tej kulturni formi zaradi patriarhalnega modela, ki daje ženskam družbene vloge požrtvovalne matere, soproge in gospodinje in ne problematizira moške dominacije v družbi, ter zaradi nerealnosti romantične fikcije, ki se masovno proizvaja za manipulacijo žensk.⁴ Teoretični preobrat v medijskih študijah v središče analize postavi publiko, medtem ko vprašanje, *kaj počnejo mediji z ljudmi* zamenja z vprašanjem *kaj ljudje počnejo z mediji*.⁵ Raziskovanje publike ni več zasnovano na predpostavki, da je to brezoblična masa, ki pasivno sprejema sporočila vsemogočih, manipula-

² Iz prispelega teksta na razpis *Njena zgodba – Rojstvo revije Ona*, priloge *Dela in Slovenskih novic*, šifra: Urška

³ Vidmar, 2001a.

⁴ Greer, 1971.

⁵ Vogrinc, 1995; Morley, 1992; Halloran, 1970.

tivnih medijev, temveč je (publika) koncipirana kot diskurzivna formacija, ki sodeluje v konstrukciji pomena medijskega teksta. Tako se tudi ženska publika afirmira kot aktivni konzument. Spolni diskurz se glede na to formira na različnih nivojih konstrukcije pomena; nivo produkcije, teksta in recepcije. Študije recepcij s konkretnimi primeri dokazujejo kompetentnost publike, da dekonstruira tekst in ga bere na različne načine, odvisno od lastnih interpretativnih repertoarjev, konteksta recepcije in prakse konzumpcije medijskega teksta, s tem pa področje ženskih žanrov doživlja študijsko prevrednotenje.

Ena izmed najpomembnejših analiz ženske recepcije ljubezenskega romana, ki razsvetljuje aktivno vlogo žensk v konstrukciji pomena popularnih ljubezenskih romanov ter njihovo kompetenco in znanje, nujno za branje tega žanra, je študija Janice Radway, *Reading the Romance*.⁶ Raziskujoč bralno prakso dvajsetih oboževalk ljubezenskega romana, avtorica pride do zaključka, da je branje za žensko kreiranje lastnega sveta, počitek od vsakodnevnih, ponavljajočih, dolgočasnih poslov, družinskih obveznosti ter odgovornosti, ki jih nalaga patriarhalna družba. Ženska s pomočjo romana kreira svoj prostor v katerem se lahko neobremenjeno prepusti svojim užitkom, za katere drugače nima časa niti možnosti. Poleg tega, Radwayeva v intervjujih odkrije, da imajo oboževalke ljubezenskih romanov zelo jasne zahteve glede tekstov. Če tekst ne izpolni njihovih pričakovanj ga odvržejo in označijo za lažnega.⁷ Predhodnica v analizi vpeljuje ženskih kompetenc v medijske produkte Charlotte Brunsdon v svoji analizi popularne nadaljevanke *Crossroads* ugotavlja: "Tako kot Godardov film od občinstva zahteva določene oblike kulturnega kapitala [...] tako to zahteva tudi [...] *soap opera*."⁸ To so poznavanje žanra, znanje, ki je specifično za posamezno nadaljevalko, in kulturno znanje o družbeno sprejemljivih kodih in konvencijah vedenja v osebni življenju. Na ta način se afirmirajo "kulturno konstruirane sposobnosti žensk – občutljivost, intuicija in nujno dajanje prednosti skrbem osebne življenja".⁹ *Soap opera* potemtakem tekstualno implicira žensko občinstvo, ker zahteva gledalca, "ki pozna pravi la romance, zakona in družinskega življenja, da lahko nadaljevalko razume".¹⁰

⁶ Radway, 1984.

⁷ Slabi ljubezenski romani: ni srečnega konca, preveč nasilja in grobosti, liki so promiskuitetni, eksplicitne erotične scene, brutalnost likov itn.

⁸ Brunsdon, 2001, 238.

⁹ Prav tam, 239.

¹⁰ Prav tam.

KONCEPT ŽENSKÉ IN ŽENSKÉGA DISKURZA

Velika večina publike, ki konzumira žanre, zasnovane na melodrami, je ženskega spola. Razlikovanje, zasnovano na spolu (*sex*) pa ni dovolj za razumevanje funkcioniranja teksta na polju spolne (*gender*) dinamike. Spol je družbeno in kulturno pogojen. Biti moški ali ženska ni danost, temveč zahteva neprestano delo.¹¹ Spol potemtakem ni fiksna kategorija in lastnina individuumu, temveč je proces, ki konstruira subjekte in ki neprestano traja. Vprašanje je, kako je spol artikuliran v medijski konzumpciji oziroma kako so spolne identitete – moški in ženski subjekti – konstruirani v praksi vsakodnevnega življenja, katerega je medijska konzumpcija bistveni del.

Spolna identiteta kot diskurzivna kategorija je nestalna in odvisna od konteksta. Konkretna ženska lahko v nekaterih kontekstih pridobi karakteristike moške diskurzivne pozicije, kot to dokazuje Laura Mulvey s teorijo skopofilije, ugodja gledanja.¹² “V trenutku ko gledalec/gledalka stopi v kino, pusti svoj spol za zaprtimi vrati dvorane in zasede dominantno spolno mesto moškega gledalca, ki ga zanj/zanjo predpiše filmski tekst”.¹³ Toda če hollywoodski film interpelira moško subjektno pozicijo, lahko za ženske žanre rečemo, da nagovarjajo ženski spol kot svoje občinstvo, tj. privilegirajo žensko spolno identiteto. Potemtakem gledalec že v najavni špici tipične *soap opere* ali telenovele, “zapusti svoj spol” in zasede dominantno spolno mesto gledalke. Podobno seveda velja za druge ženske žanre, ki zahtevajo in hkrati formirajo žensko subjektno pozicijo, kot so romance ali ženske revije.

Ženski žanri vpeljejo ženski diskurz kot specifično obliko ženske izkušnje, problemov in dilem ter specifične načine reševanja konfliktov. Raziskujoč kontekst gledanja *soap opera*, Mary Ellen Brown vpelje žensko “opravljivsko mrežo” (*gossip network*) kot subkulturni fenomen, s katerim ženske konstruirajo diskurz odpora v odnosu do dominantne (moške) kulture.¹⁴

NIZKA (TRIVIALNA) NASPROTI VISOKI KULTURI

Ženska množična kultura je zgodovinsko dejstvo. Ne glede na to konzumpcija te kulture dolgo ni bila predmet zanimanja raziskovalcev in analitikov. Eden od raz-

¹¹ Van Zoonen, 1993, 123.

¹² Mulvey, 1989.

¹³ Vidmar, 2001a, 20–21.

¹⁴ Brown, 1994, 17.

logov je po mnenju Ksenije H. Vidmar politične narave in se "dotika same ideološke organizacije zahodne kulture v polarno matrico visoka/nizka kultura, ki [...] temelji na utiševanju, zanikanju in razvrednotenju vsega, kar stoji zunaj modernističnega kanona umetnosti."¹⁵ Avtoritarne dihotomije: visoka/nizka kultura, prava umetnost/kič, resna/pogrošna književnost so omogočile kritiki, da trivialni književnosti odreče vsak umetniški, v končni fazi pa tudi kulturno-družbeni status. Kritični odgovor na masovni pojav trivialne književnosti (detektivski roman, kriminalka, ljubezenski roman, avanturistični in znanstveno-fantastični roman) sploh ni obstajal oziroma je v svojih posameznih pojavnih oblikah pripomogel k preziru in moralnemu stigmatiziranju tovrstnih žanrov.¹⁶ S tem je tudi konzumpcija kulturnih form z nizkim statusom izpostavljena vrednostni sodbi kot oblika družbeno nesprejemljivega načina obnašanja.

Čeprav lahko trdimo, da trivialna književnost z estetskega stališča in književne kritike nima visoke vrednosti, ostaja ena izmed najtrdovratnejših in najuspešnejših žanrov, saj obstaja že od 1. stol. pr. n. št.¹⁷ Z razvojem masovnih komunikacij in masovne produkcije doživlja ta kulturna forma pravi razcvet. Mnenje kritike, kot pravi Jadranka Goja, ni moglo škodovati žanru. "S tem se ni doseglo nič več kot samo pregon na margino družbe. Lahko bi se reklo, da prizadevanja književne kritike niso bila uspešna, ker niso zadela bistva, ki je očitno izven literature."¹⁸

SUBVERZIVNI POTENCIAL ŽENSKEGA ŽANRA

S stališča književne kritike so ljubezenski romani ničvredna in prezirana kulturna forma. Če pa ta fenomen obravnavamo kot žanr ki je masovno konzumiran, se nujno kažejo drugi aspekti obravnave. Trivialno literaturo obravnavamo kot kritiko vsakodnevnega življenja iz katerega so izginile vse vrednote, ki so značilne za sam žanr: ljubezen, nežnost, pravica, dobro, nagrada, avantura, bogastvo, potovanja itd.¹⁹ Trivialna literatura potemtakem imaginarno korigira slabo in trivialno življenje.²⁰ Dobra ilustracija življenjske realnosti, v kateri so strastni bralci/bralke ljubezenskih romanov, je dejstvo, da so bili vojaki v JLA zvesti bralci

¹⁵ Vidmar, 2001a, 13.

¹⁶ Goja, 1987.

¹⁷ Slapšak, 2001, 133.

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Prav tam.

²⁰ Prav tam.

tega žanra, kakor je pokazala sociološka raziskava v 80. na Hrvaškem.²¹ Kolikor težja je za posameznika realnost (življenjski prostor, omejen z avtoriteto, marginalen in nesvoboden), toliko je večja potreba za branjem romanc kot terapevtskim sredstvom.

Prav v tem marginalnem položaju publike ženskih žanrov je osnova za potencialno subverzivne pomene v odnosu do t. i. visoke literature in patriarhalnega diskurza. Če se vrnemo k Janice Radway in njenim intervjuvanim bralkam, vidimo da ženske z branjem romanc gradijo svoj prostor kot oazo svobode, zasebnosti in skrbi zase in svoje užitke. Tako sam akt branja dobi opozicijski oziroma rezistentni karakter. Drug moment potencialnega upora patriarhalnemu diskurzu je narativna in tematska struktura romanc, kjer ženska "igra glavno vlogo". Vsa dogajanja v romanci so predstavljena z ženskega stališča. Ženska, ki je v obstoječi družbeni hierarhiji, pa tudi v okvirih dominantnega kulturnega modela, na katerega se naslanja visoka kultura, v poziciji Drugega, prevzame tu položaj subjekta.²² Ženski žanri, kot romanca in *soap opera* mobilizirajo kulturne kompetence bralk in gledalk. Čustveni zapleti, družinsko življenje in medosebna čustvena razmerja pletejo zgodbo in afirmirajo vrednostni sistem, tipičen za ženski diskurz. Zgodba romantične fikcije se zasnove na moči ženske, da spremeni moškega. Zgodba napreduje tako, da ženska s svojimi lastnostmi in vrednotami (dobrota, lepota, čustvenost, nežnost, poštenost itn.) spremeni grobega, egoističnega, promiskuitetnega moškega, kakršen je na začetku romana, v dobrega, nežnega in požrtvovalnega, ki skrbi za njo in njene želje.

V *soap operah* ni identifikacije s heroino, ker heroine ni. Obstaja pa več likov, ki so v zelo zapletenih emocionalnih odnosih, kjer se vrednote, kot sočutje, dialog, razumevanje, pravični ukrepi, izjemno cenijo. Struktura *soap opere* je krožna, neskončna, brez začetka in konca, hkrati pa se v njih nič ne zgodi. Prav v tem ležijo eni od osnovnih argumentov za njihov ženski in feministični potencial. Soapi so vedno brez pravega sklepa in v nasprotju s klasično pripovedjo, pravi Tanja Modleski in poudarja da "lahko imajo tudi učinek negacije tipičnih (in moških) oblik užitka v naši družbi".²³ Tekst *soap opere* konstruira žensko subjektno pozicijo, kot idealno mati.²⁴ Hkrati pa soapi "zagotavljajo ventil za žensko jezo

²¹ Slapšak, 2001.

²² Lukić, 1995.

²³ Modleski, 2001, 224.

²⁴ Prav tam, 205.

skozi figuro zle ženske”. Poseben užitek za žensko je, “ko vidi, da moški prestaja enake strahove in krivdo, kakšne navadno izkusijo ženske, in ko vidi, da prejema podobne vrsti kazni za svoje prekrške”.²⁵

Pri konzumpciji ženskih žanrov gre predvsem za užitek, še več za, pravico do užitka. Brownova razloge za popularnost *soap oper* in ljubezenskih romanov najde v uživanju prepovedanega, v rezistenci.²⁶ Na ta način ženske izkoriščajo tradicionalno patriarhalne kulturne forme sebi v prid ter subvertirajo kulturne standarde in norme.

Socialno nezaželeni dejanja, branje in gledanje ženskih žanrov plačujejo ženske s poslušanjem očitkov s moških avtoritet in tudi občutkom krivde, ker zaradi svojega užitka zanemarjajo družinske obveznosti, ali pa se počutijo manj vredne zaradi konzumpcije nizkih kulturnih form. Moralna panika zaradi slabega vpliva romanc, *soap oper* in popularne kulture na ženske, predvsem gospodinjice, se formira v psevdoznanstvenem diksurzu že od začetka raziskovanja masovnih komunikacij. Jim McGuigan navaja primer, ko znani psihiater Louis Berg v 40. letih na podlagi osebnega poslušanja *soap opere*, zagovarja tezo, da *soap opere* povzročajo “akutna anksiozna stanja, tahikardije, aritmije, povečanje krvnega tlaka, pospešeno dihanje, nočne more, vrtoglavico in želodčne probleme”.²⁷

Tako konzumpcijo ženskih žanrov lahko obravnavamo kot subkulturni fenomen, ki ponuja “nesankcionirane užitke” in počitek od “uveljavljenih vrednost in pravil”, ker zaseda “prostor razveseljujoče popustljivosti, kulturnega greha, *jouissance*, ki karnevalizira kulturno korektnost”.²⁸ Začetno točko v analizi ideološkega teksta ženskega žanra nam lahko pomeni razlaga Anette Kuhn, ki trdi, da v družbi, v kateri reprezentacije same po sebi upravljajo moški, ti žanri ponujajo vsaj možnost obstoja ženske želje in ženskega stališča.²⁹

VPISOVANJE NJENE ZGODBE V PODOBE POPULARNE KULTURE

Revija *Ona* naslavlja svojo publiko kot ženske. Njene bralke so tudi avtorice tekstov, ki so prišli na razpis *One* za najboljšo zgodbo na temo *Njena zgodba – Rojs-*

²⁵ Prav tam, 213.

²⁶ Brown, 2001, 244.

²⁷ McGuigan, 2000.

²⁸ Slapšak, 1997, 16.

²⁹ Kuhn, 2001, 58.

tvo. Bralke in pisateljice v *Oni* pa so hkrati tudi bralke popularne kulture. Tako ustvarjajo krog, v katerem se pomen konstruira v določenem ženskem diskurzu: pisateljice – tekst popularne kulture – bralke.

Analize tekstov *Njene zgodbe* nismo zasnovali na presoji estetskih vrednosti, ampak jih obravnavamo kot družbeni in antropološki fenomen ter jih razumemo kot ideološki tekst, v katerem smo poskusili prepoznati, kako se vpisujejo v ideološke konstrukte ženskih žanrov in kako je konstruirana ženska, tj. bralka/pisateljica, ter v katerih momentih lahko beremo potencialno subverzivnost ženskega oziroma trivialnega žanra. *Njena zgodba* vsebuje narativne in tematske obrazce ter podobe tipične za ljubezenske romane, *soap opere*, in druge žanrsko določene medijske produkte, namenjene ženski publiki.

ROJSTVO

Tema razpisa je spodbudila različne asociacije avtoric, verjetno tudi drugačne od teh, ki so na prvi mah pričakovane: materinstvo in rojstvo otrok. Avtorice v ospredje postavljajo žensko in njena čustva, emocionalne probleme in odnose z drugimi. Rojstvo se bere kot ponovno rojstvo same ženske, kot njena iniciacija, korenita sprememba življenja, ali kot rojstvo ljubezenskega razmerja. Ženska iniciacija se zgodi v heteroseksualni ljubezni. Z ljubeznijo, zaznajo realnost na nov način, ki ženski odpira oči za druge stvari, različne od vsakodnevne rutine. Ljubezen daje smisel življenju. Njeni sopotniki, strast in lepota, pričarata imaginarni okvir, v katerem je ženska želja prignana do skrajnih meja.

V analiziranih tekstih se razkrijeta dva svetova: resnični svet, ki je svet dolžnosti, dolgčasa, rutine vsakdanjika in čarobni svet, svet ljubezni, uživanja in strasti. "V odmaknjenosti od resničnega sveta", sveta trdih patriarhalnih zakonov, obveznosti in zahtev, ženske pišejo o svojih težavah in svojih (re)kreacijah. Za ponovno rojstvo žensk je predvsem zaslužna ljubezen in intimni dialog s seboj ali umišljeni dialog z nerealizirano ljubeznijo, prijateljem, partnerjem, s katerim ženska zaznava svoje prave probleme in jih rešuje tako, da se zavzema za se in za svojo pozicijo v tem svetu. "Se pravi, popolnoma nov pogled na svet. Ustvarjanje svojega sveta. Rojstvo nekega novega sveta. Njenega lastnega sveta!"³⁰ Rojstvo v analiziranih tekstih tudi pomeni sprejemanje in izvajanje neke odločitve: sprememba delovnega mesta, izobraževanje in izpopolnjevanje.

³⁰ Šifra: Manika.

Odmeve feministične literature najdemo v tekstu z motivi biblijskega mita. Predelava biblijske zgodbe o rojstvu Jezusa v ospredje dogajanja postavi Kristusovo sestro: "Že čez nekaj minut se je iz materinih ledij izvil še en otrok, otrok, ki svojega prihoda na svet ni oznanil z glasnim vriskom, kot da bi vedel, da bo za vedno ostal skrivnost. Bila je deklica."³¹ Babica je poskrbela za Kristusovo sestro, ki jo je v tajnosti odnesla domov, da ne bi nihče izvedel, kaj se je zgodilo, dokler so "zunaj vsi, pastirji in živali občudovali novorojenega sina Gospodovega".³²

LJUBEZENSKA ZGODBA

V ospredju je po pravilu ljubezenska zgodba, ki se konča s srečnim koncem, vendar so pa tudi zgodbe brez srečnega konca, kar pa se dogaja samo v izjemnih situacijah zaradi zunanjih dejavnikov. Status največje vrednote, ki ima tudi neskončno in absolutno moč, je ljubezen.

"Vse nemogoče je postalo mogoče. Dolgo zadrževano hrepenenje, vse se je spojilo v eno, v eno neskončno toploto, tisto toploto, brez katere ne biljka, ne droben metulj ne more živeti, brez katere je življenje prazno, ničevno - ljubezen"³³

Doživetje ljubezni je enkratno, neponovljivo, nepozabno; po pravilu je "na prvi pogled", "kot nikoli prej", zgodi se nepričakovano in nenadoma in je opisano kot novo čustvo, ki ga ženska "ni prej nikoli poznala". Čeprav je novo čustvo je oseba, ki sproži ljubezen, lahko že znana: "Zdelo se mi je kot da ga poznam celo življenje."

LJUBEZENSKI TRIKOTNIK

Ljubezenski trikotnik je zelo pogosto obravnavan. Trikotnik ustvarja čustvene težave in trpljenje, ki se lahko razreši na več načinov. Ljubezen vse premaga in patriarhalne institucije, kot so zakon, resna dolgoletna zveza, ali družina, so nemohčne, da bi se zoperstavile "pravemu in strastnemu ljubezenskemu razmerju". Drug način razrešitve je, da ženska šele po strastni avanturi ugotovi, da je njena "prava ljubezen" njen mož ali zaročenec, ali pa srečo znova najde v družinskem življenju. Še ena možnost je, da se "prava ljubezen" ne more ustvariti, ker bi zaradi tega drugi, bližnji trpeli. "Za njiju tukaj ni bilo upanja. Saj sta bila oba poročena. Le ljubila sta se, nikogar nista želela prizadeti."³⁴ "Prava ljubezen" pa vse-

³¹ Šifra: 22M.

³² Prav tam.

³³ Šifra: Nat.

³⁴ Šifra: Pupa.

kakor ne umre, ta se spet razplamti "po dolgih letih", ko se dva nekdanja zaljubljenca slučajno srečata. Ljubezenska zgodba dobi mistični značaj s tem, ko se govori o njej kot možnosti, ki je uresničljiva samo na drugem svetu. V takšni zgodbi se razvijejo motivi biblijske zgodbe: ko zaljubljena ženska umre se "na nebu rodi nova zvezda", ki spremlja vsak korak svojega ljubimca, on pa "se zamišljeno ozira v nebo in išče zvezdo, ki je najbolj oddaljena. Ve, da je tamkaj ona, ki z ljubeznijo tiho čaka, da ju tam onkraj, v pozabi tega, usoda zopet združi. Tokrat za vedno."³⁵

INTERTEKSTUALNOST

Intertekstualnost, ki je karakteristična za vse analizirane tekste, se včasih razkrije z direktnim napotilom k medijskemu modelu: "Enkrat na teden se srečajo. Kot tiste suhice iz *Seksa v mestu*. Vendar so one bolj realne."³⁶ Zgodba iz popularne nadaljevanke je prilagojena domačemu kontekstu, toda struktura je v celoti obdržana. V nekaterih tekstih lahko prepoznamo postfeministične podobe žensk, ki spominjajo na popularne nadaljevanke (*Ally McBeal*), kjer je ženska prikazana kot uspešna in samostojna, vendar intimno nesrečna. Podobo uspešne, ampak osamljene in globoko nesrečne ženske (ki je "zgrešila pravi smisel svojega ženskega življenja (družino, otroke itn.) zaradi kariere") kot dominantnega ideološkega konstrukt v sodobni popularni kulturi Mary Brown razlaga kot zgled, kako dominantna kultura sprejme emancipatorsko podobo ženske in jo hkrati zavrne.³⁷

Elemente detektivskega romana najdemo v enem izmed tekstov, ampak z ženskega vidika in z ljubeznijo v prvem planu, in sicer z vsemi značilnostmi žanra detektivske zgodbe: hitro življenje, bogastvo, luksuzne zabave, sprememba fizične podobe in začetek novega življenja. "V kratkem času sem izživela toliko in čutila toliko kot drugi v vsem svojem življenju."³⁸

Narativni in tematski model, ki je karakterističen za tipično romanco, avtorice razvijajo z natančnostjo zvestih bralk romanc. Podobni obrazci se pojavljajo v različnih tekstih: ona je bogata, uspešna in poslovna ženska, ampak nesrečna. "Milo je zajokala. Mar je to vse kar ima ona od življenja. Delo od ranega jutra do poznega večera, pogodbe, prevzemi, sestanki, potovanja. Vse to prinese denar, le-

³⁵ Prav tam.

³⁶ Šifra: Nove generacije.

³⁷ Brown, 1994, 17.

³⁸ Šifra: 13-23-33.

ta pa ne prinese sreče”.³⁹ Tudi on je nesrečen, njegovo življenje je prazno in nesmiselno, dokler se dve “izgubljeni duši ne najmeta” in med njima se rodi ljubezen. Šele s pomočjo ljubezni se “ponovno rodita”.

V drugi skupini tekstov je analogija s televizijskimi nadaljevankami (*soap opere*) očitna. Tu so v ospredju ljubezenski trikotniki, družinske skrivnosti, ki pridejo po dolgih letih na dan, amnezija, plastična kirurgija, ki ima za cilj zakrivanje identitete, poskusi samomora itn.

KONTEKST

Kontekst, v katerem se ljubezenska zgodba razvija, popolnoma ustreza popularnemu klišeju. Ljubezen se zgodi na ranču, na hipodromu med pripravami za konjsko dirko, v “idiličnem toskanskem mestecu”, v beneški gondoli, v razkošni vili ob robu mesta, na ladji, na obali morja, na izletu v naravi, na poletnem dežju ali v zimski noči “pri rahlem snegu” in pod ulično svetilko, tudi pod kostanji, v hladu lipe, pod cvetočo češnjo; če je zgodba v notranjosti hiše, je obvezen del interiera kamin. Najpogosteje se ženska (skoraj v vsaki zgodbi) primerja z metuljem, s princeso; srečni par je podoben “kraljeviču in kraljici iz pravljice”, “dvema golobčkoma” itn.

EROTIKA

V tekstih, ki so narejeni po obrazcu ljubezenskih romanov, erotika ni predstavljena eksplicitno, jo zgolj slutimo. Ljubezen je bolj pravljici, usodna, platonska, in patriarhalno obarvana (on jo je “poljubil na čelo, na lica, pa na ustnice”)⁴⁰ in s srečnim koncem: “srečna in združena sta za vedno”⁴¹ ter “do konca svojih dni”.

Erotične scene so pogoste v funkciji opisa avantur, ki so strastne in nepozabne. “Zbudil je žensko v meni. Pogoltnil naju je vrtinec strasti. S poljubil je prekril moje telo. Bil je nežen, toda močen. Predel je kot mačka. Pomaknila sem se nižje. Bil je nezemeljsko.”⁴² “Bil je močen, nežen, izkušen. Nikomur doslej se nisem predala s tako strastjo, nikoli se nisem počutila tako ženske. Tisto noč sem postala prava ženska, ženska ki je vzljubila svoje telo.”⁴³ V nekaterih zgodbah se pojavljajo motivi, ki se vpisujejo v relativno nove medijske podobe žensk v popu-

³⁹ Šifra: Golobova želja.

⁴⁰ Prav tam.

⁴¹ Prav tam.

⁴² Šifra: Barbara.

⁴³ Šifra: Aleša.

larni kulturi. V teh je ženska predstavljena kot moderna, neodvisna, izredno uspešna, karieristka, ki ima željo po bogatem seksualnem življenju in to tudi javno izraža. "Tuhtam o vrednosti, postaviti svojo kocko usode na prepih ter se podati na novo, bolj vznemirljivo življenjsko pot, ali naj pozabim na to zaletavost in se sprijaznim z dolgočasnim vsakdanom, natrpanim s stresnimi odločitvami na odgovornem delovnem mestu, z gospodinjskimi opravili, peljati Tima na tisoč in en krožek, zvečer pa vsa izčrpana doživeti še en seksualni polom brez orgazma s Petrom."⁴⁴ Popularno sodobno medijsko podobo neodvisne ženske, ista avtorica opiše takole: "Človek sem in hkrati moderna ženska, ki išče ljubimce, je nepotešena, preobremenjena, a samostojna in neodvisna."⁴⁵

SPREMEMBA/INICIACIJA

Motiv ženske, ki spremeni drugače zdolgočasseni rutinski vsakdan, je zelo pogost. Ženska takrat popolno drugače zaznava svet okrog sebe in spremembo opazijo: sodelavci, otroci, prijateljice, sosedje, partner. Tudi ženska svoje do tedaj "dolgočasno" življenje vidi povsem drugače. Vsakdanjik je naporen in prazen: "Nedeljski popoldnevi so tako dolgočasni. Nič se ne dogaja! Zlaganje posušenega perila, likanje, priprava šolske torbe."⁴⁶ Po ljubezenskem dogodku pa se vse spremeni: "Nič več dolgočasna nedelja. Sonce je tako lepo sijalo na jasnem modrem nebu [...] redki mimoidoči so imeli tako mile izraze na obrazu. Hčerka me je stisnila za roko: 'Mami, ti si pa vesela.' Veliki kup likanja potrebnih oblačil me sploh ni motil. Jutranje obveznosti so bile lahkotne, nič me ni motilo, z veseljem sem odšla v službo. Dnevi ki so sledili so bili kot božji dar. Uživala sem v vsakem trenutku dneva. Življenje je dobilo drugačen smisel."⁴⁷

Pripovedi v prvi osebi ednine odkrijejo intimni svet žensk. Avtorice spregovorijo o svojem notranjem svetu ter o težavah s svetom okoli sebe, kjer se na videz urejeno in idilično družinsko življenje odkrije skozi žensko pripoved kot svoje nasprotje: "Trudil se je, da bi me stlačil v model čustveno uravnotežene ženske, ki mora biti vzor trem otrokom. Bila sem kot testo; na eni strani ga tlačiš v model, na drugi uide ven. Nikoli ni obupal nad modelom. Nad mano vsakič znova."⁴⁸

⁴⁴ Šifra: Hermina.

⁴⁵ Prav tam.

⁴⁶ Šifra: Aleša.

⁴⁷ Prav tam.

⁴⁸ Šifra: Otrok.

TRPLJENJE

Drugačna medijska podoba ženske v popularni kulturi je podoba ženske kot matere in gospodinje, tiste, ki trpi in ki se prepozna v trpljenju: "Rojstvo otroka ni dano vsakemu, dano je samo nam ženam, da skozi bolečino spoznamo lepoto življenja in ga znamo ceniti."⁴⁹ Pogosta podoba ženske, ki v eni roki drži otroka, z drugo pa kuha, je karakteristična za vaški kontekst. "Pri tem je z levico božala nabrekli trebuh, z desnico je mešala enolončnico in govorila fantku ali deklici, kaj ti ni vedela, ali rase in se oglaš v njej deklica ali deček"⁵⁰ Če je zgodba postavljena v vaški kontekst, je ženska predstavljena izključno kot mati in gospodinja, kar bi lahko bilo predmet zasebne analize o popularnih konstruktih in podobah žensk v urbanem in ruralnem okolju.

SOLZE

Solze sreče ali solze žalosti, so vsekakor neizogiben motiv v skoraj vsakem analiziranem tekstu in kažejo še eno značilnost ženskega žanra, da omogočajo izpolnitev ženske identitete kot "*self-in relation*."⁵¹ Steve Neal pravi, da so solze "nosilec želje – fantazije – da je potešitev možna [...]. Solz nikoli ne bo tam, kjer ni upanja, da je tam Drugi, ki lahko odgovori nanje."⁵² Z drugimi besedami, ženska želja za združitvijo z Drugim v ljubezni ne glede na to, ali je na koncu zgodbe izpolnjena, vsekakor pridobi svoj prostor artikulacije.

SAMOCENZURA/PROGRAM

Zavedajoč se nizkega literarnega in družbenega statusa ženskega žanra, se avtorice včasih distancirajo od svoje pisave in izvajajo samocenzuro, s poudarjanjem zavedanja o tem, da je vse, kar pišejo "patetično", "romantično", "nesmiselno", da se nad tem tudi one zgražajo, ampak vseeno pišejo.

Želja po vpisovanju v moški, javni diskurz je v enem izmed tekstov direktno izrečena. Avtorica želi biti ustvarjalna in za svoje pisanje zahteva javno priznanje, da pa bi bila pri tem uspešna, mora sprejeti dominantne vzorce vladajočega diskurza, ki so v nasprotju z njenim okusom: "Dali so mi vzorce scenarijev. Po branju sem bila zgrožena: kvantanje, preklinjanje, alkoholizem, nasilje, prostaški in

⁴⁹ Šifra: Gimnazijka.

⁵⁰ Šifra: Tonja B.

⁵¹ Chodorow, 1978.

⁵² Neale, 2001, 81.

grobi seks, potenciranje skrajne bede. Vem, kaj so hoteli poudariti: da življenje mojih zdomcev, ki so olikani, lepi, bogati in celo izobraženi, ni realnost.”⁵³

Ženski žanri se pogosto kritizirajo zaradi svoje nerealnosti, ki je razlog za nizko vrednost. Vendar Ang Ien razlaga, da v ženskih žanrih obstaja druga vrsta realnosti, ki je v zvezi s subjektivnim doživljanjem sveta, s “strukturo občutkov” (*structure of feeling*).⁵⁴ Emotivni realizem strukturira naracijo in afirmira osebno, ne pa kolektivno izkušnjo, čustva, ne pa dogajanje.

Direktno naslavljanje (nagovor) bralca/bralke (drugega) v eni od analiziranih ljubezenskih zgodb lahko razložimo kot željo po združitvi z bralcem/bralko in željo po vpisovanju vrednostnega sistema romanc v dominantni diskurz: “Naj bo ta zgodba namenjena vsem tistim, ki ljubijo. Vsem tistim, ki so občutili to radost, ta smisel življenja. Pa tudi tistim, ki na ta trenutek še čakajo. Le ljubite in pustite biti ljubljene.”⁵⁵

DO KONCA ŽIVLJENJA ...

Patriarhalno-kapitalistična družba ne le tolerira, ampak tudi množično proizvaja romance kot zabavo za ženske, ker na prvi pogled narativna struktura deluje kot potrditev patriarhalnih vrednosti in omogoči pobeg iz realnosti, s čimer se ublažijo vsakodnevne napetosti. Znotraj te ideologije obstaja prostor kot potencialna niša ženskega subverzivnega branja, ki ga je treba prepoznati in raziskati brez predsodkov o nizki in množični kulturi, da bi se polja ženske moči raziskala in vpisala v javni diskurz. Ženski žanri afirmirajo značilne vrednote, načine obnašanja, vedenja, reševanja problemov in vrednostne sisteme: ljubezen kot merilo vseh stvari, občutljivost za male probleme in vsakodnevne težave, reševanje problemov s kompromisi v dialogu brez nasilja in agresije, identifikacija s slabšim in nemočnim, neizključevanje, strpnost, razumevanje potreb drugih. Ideološki tekst ženskega žanra ni kulturno, rasno ali razredno pogojen in ne pozna geografskih niti etničnih mej. Prav v tem nekontekstualiziranem ideološkem tekstu lahko prepoznamo elemente, pomembne za globalni ženski politični diskurz. Bralke oziroma pisateljice formirajo “skupnost čustvovanja” ali “interpretativno skupnost”, v kateri se konstruirajo in uporabljajo podobni pomeni in strategije

⁵³ Šifra: Sanjarenje.

⁵⁴ Ang, 1985, 45.

⁵⁵ Šifra: Golobova želja.

ter katere dejavnost omogoča ločitev skupine in njenega pogleda od dominantne kulture.⁵⁶

V tekstih ki so prispeli na razpis *Njena zgodba*, beremo o enakih problemih in željah žensk, ki so ponavljajoči se obrazci obnašanja in vedenja tudi v mehiški telenoveli, ameriški *soap operi* ali evropski romanci. Te želje so potisnjene in skrite, v javnem družbenem diskurzu pa nelegitimne. "Vzeti si pravico do vsakdanjega užitka," pravi Brownova, "je za ženske politično dejanje. Zato s tem, ko izberemo *soap opero* za svoj kulturni kapital, pridobimo vrsto strateških vrednosti, ki so nasprotne dominantnim konstrukcijam realnosti, delujemo politično"⁵⁷ V tekstih *Njene zgodbe* obstajata dva sveta: resnični svet (svet javnega diskurza) in imaginarni, zaželeni ženski svet.⁵⁸ Radwayeva pravi, da "ko ženske berejo romance, ne bežijo iz realnosti, ampak gradijo realnosti, ki so manjše omejene od njihove."⁵⁹

Tekste *Njene zgodbe*, ki po svojih značilnostih pripadajo ženskemu žanru, tako beremo kot ženski odgovor na problematično situacijo in poskus njenega reševanja: opozoriti na svoje probleme in se vpisati v dominantni, moški, javni diskurz. Ženske v svojem žanru iščejo pravico do svojega glasu, do svojih želja in fantazij, tudi pravico do uživanja, do (samo)potrditve, do priznanja vrednot, ki jih afirmira ženski diskurz. Tako masovno konzumpcijo ženskega žanra vpišemo v feministične zahteve po politizaciji osebnega in vsakodnevnega ter v ženskem žanru prepoznamo točke potencialnega subverzivnega dejanja in uveljavljanja ženskega pogleda v dominantni popularni in politični kulturi.

"Za to bo še čas. Do konca življenja."⁶⁰

BIBLIOGRAFIJA

Ang, I. (1985): *Watching Dallas: Soap opera and melodramatic imagination*, New York, Routledge.

Berger, J. (1972): *Ways of Seeing*, London, BBC and Penguin Books.

⁵⁶ Brown, 2001.

⁵⁷ Prav tam, 266.

⁵⁸ Dominantni politični diskurz občasno vpelje elemente ženskega diskurza, ampak samo ob posebnih priložnostih (politični govori pri volilnih kampanjah ali ob praznikih – novo leto, božič ipd.).

⁵⁹ Radway, 1984, 24.

⁶⁰ Šifra: Jahalka.

- Brown, E. M. (2001): "Kulturni kapital in strateške oblike vednosti", v: Vidmar, 2001, 241–267.
- Brown, E. M. (1994): *Soap opera and women's talk*, London, Sage.
- Brundsdon, C. (2001): "Crossroads. Zapiski o soap operi", v: Vidmar, 2001, 231–267.
- Chodorow, N. (1978): *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press.
- Gamman, L., Marshment, M., ur. (1988): *The Female Gaze; Women as Viewers of Popular Culture*, London, The Women's Press.
- Goja, J. (1987): "Problemi trivijalne književnosti: neki socio-psihološki aspekti", v: Slapšak, S., ur., *Trivijalna književnost*, Beograd, SIC, 163–167.
- Greer, G. (1971): *The Female Eunuch*, London, Paladin.
- Halloran, J. (1970): *The Effects of the Television*, London, Panther.
- Kuhn, A. (2001): "Ženski žanri. Melodrama, soap opera in teorija", v: Vidmar, 2001, 43–59.
- Lukić, J. (1995): "Ljubić kao arhetipski žanr", *Ženske studije*, 2–3.
- McGuigan, J. (1992): *Cultural Populism*, New York, Routledge.
- Modleski, T. (1984): *Loving with a Vengeance: Mass Produced Fantasies for Women*, London, Methuen.
- Modleski, T. (2001): "Iskanje jutrišnjega v soap operah današnjega dne", v: Vidmar, 2001, 195–229.
- Morley, D. (1992): *Television, Audiences and Cultural Studies*, London, Routledge.
- Mulvey, L. (1989): "Visual pleasure and narrative cinema", v: *Visual and other Pleasures*, Bloomington, Indiana University Press, 14–28.
- Neale, S. (2001): "Melodrama in solze", v: Vidmar, 2001, 61–83.
- Radway, J. (1984): *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Culture*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press.
- Slapšak, S. (1997): *Pustolovski roman potuje na vzhod*, Ljubljana, ISH.
- Slapšak, S. (2001): *Ženske ikone XX veka*, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Štrajn, D. (1989): *Melodrama*, Ljubljana, Revija Ekran.
- Van Zoonen, L. (1993): *Feminist Media Studies*, London, Sage.
- Vidmar, K. H., ur. (2001): *Ženski žanri*, Ljubljana, ISH.
- Vidmar, K. H. (2001a): "Ponavljjanje pogleda. Ženski žanri v preseku množične kulture", v: Vidmar, 2001, 11–40.
- Vogrinc, J. (1995): *Televizijski gledalec*, Ljubljana, ISH.

DAMJANA PONDELEK¹

Bolečina ob rojstvu otroka in spomin nanjo

Izvleček: Članek predstavlja analizo zgodb, prispelih na razpis *Njena zgodba – Rojstvo* revije *Ona*, s poudarkom na motiviki materinstva. Silovitosti izkušnje navkljub so zgodbe o rojevanju in spomin na porod rekonstrukcija izkušnje iz drobcev spomina in koščkov zgodb. Bolečina, ki se je še leta po rojstvu spominja posameznica, tako ne izvira le iz njene lastne izkušnje rojevanja, njenega telesa in njene preteklosti. Bolečina je prisotna v zgodbah, v zbliževanju njenega spomina in hrepenenja, v zbliževanju zgodovinskega in imaginarnega telesa. Pred nami je *Njena zgodba* o rojevanju in bolečini, ki je mnogokrat zamolčana.

Ključne besede: nosečnost, rojstvo, bolečina

UDK 396:618.4

Childbirth Pain and Its Memory

Abstract: The paper presents an analysis of the stories submitted to the magazine *Ona (She)* for the competition *Her Story – Birth*, with an emphasis on the theme of motherhood. The stories and recollections of giving birth are reconstructed from the scraps of memory and stories which linger after the ritual performance of giving birth. The pain recollected by the individual many years later is not only a part of her own childbirth experience, but also a fusion of her memory and desire, of the historical and the imaginary body. These pages reveal *Her Story* of giving birth and suffering, a story that often remains unspoken.

Key words: pregnancy, birth, pain

¹ Damjana Pondelek je doktorandka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer medijski študiji. E-naslov: damjana.pondelek@siol.net.

Zgodbe o rojevanju so "potujoče zgodbe".² So družbeni fragmenti, ki potujoč od pripovedovalke k poslušalcu in skozi zgodovino na novo oživijo v stiku z drugimi družbenimi segmenti ter skupaj z njimi ustvarjajo parcialno družbo, družbo, ki je del tega in onega, družbo, ki je, odeta v svoje reprezentacije, minljiva in spremenljiva.³ Četudi se morda kdaj zdi drugače, se vanjo nihče ne rodi kot ženska,⁴ pa niti kot mati ne, ampak to družbeno konstruirano vlogo prevzame v posebnih zgodovinskih in družbenih okoliščinah.⁵ Ob porodu se rojevajo otroci in zgodbe, spomini na najmočnejši ritual prehoda.

Kot poudarja Della Pollock, avtorica dela *Telling Bodies, Performing Birth*, je ritualni proces tudi sleherna pripoved o rojevanju. Je proces vnovičnega vrednotenja pripovedovalke lastne izkušnje ob rojstvu otroka, ali še bolje, ponovne rekonstrukcije izkušnje iz drobcov spomina in koščkov zgodb.⁶ In tako tudi bolečina, o kateri pripoveduje posameznica, ne izvira le iz njenega poroda, njenega telesa in njene preteklosti: "Bolečina je prisotna v zgodbah; v zbliževanju njenega spomina in hrepenenja, v zbliževanju zgodovinskega in imaginarnega telesa."⁷ Tudi Zalka Drglin, avtorica dela *Rojstna hiša*, opozarja, da ženski zapisi o porodu ne odkrivajo avtentične in univerzalne izkušnje, ampak pogosto kažejo na možnost za pretkano prepletanje spomina, fantazije, teorije, mitov, ideologije in znanosti.⁸

Zgodbe o rojstvu, kot jih pripovedujejo ženske zahodnega sveta, so pogosto rojene iz judovsko-krščanske mitične geneze, kjer bog loči svetlobo od teme. Tako je tudi novo življenje oz. rojstvo pogosto ubesedeno kot zmaga svetlobe nad temo ali pa je svetloba rojstvo samo: "Odprla sem oči in vse okrog mene je bilo polno svetlobe, silne, čudovite, neznane svetlobe, ki je prvi hip zbolela, pa vendar sem čutila njeno neznansko lepoto."⁹ Tako je zapisala ena izmed sodelujočih na javnem natečaju revije *Ona* z naslovom *Njena zgodba – Rojstvo*. Deli izpovedi sodelujočih, ki se nanašajo na spominjanje rojevanja in rojstva, bomo v nadaljevanju uporabili kot ilustrativni primeri pričevanj in zgodb o rojevanju.

² Pollock, 1999, 22.

³ Pollock, 1999, 22.

⁴ Beauvoir, 1974, 301.

⁵ Ruddick, 1989, 52.

⁶ Pollock, 1999, 1.

⁷ Pollock, 1999, 22.

⁸ Drglin, 2003, 11.

⁹ Šifra: 6472.

V zahodno pojmovanje kreacije (sveta ali besed) je vpisana delitev, razlikovanje, ločitev, vse, kar zaznamuje tudi (porodno) bolečino: trganje, odcepljanje, natezanje, poškodovanje, ločitev otrokovega telesa od matere – bolečina, za katero Kristeva¹⁰ pravi, da zaznamuje sleherni ženski, ki rojeva. Znotraj zahodne civilizacije je namreč kreacija pogosto pojmovana kot bolečina, pri čemer stvaritev ne nastane sama od sebe, ampak z dokončno delitvijo enega na dvoje. In v to tradicijo se vpisujejo tudi rojevajoče ženske.

OBVLADOVANJE PORODNE BOLEČINE

Nikjer ni tragična vloga ženske kot uporabnice novih medicinskih spoznanj očitnejša kot pri zgodnjih poskusih obvladovanja porodne bolečine. Della Pollock¹¹ tako opiše ameriško obdobje polzavestnega spanja rojevajočih t. i. *twilight sleep*.

Potem ko je ameriška literarna in politična revija *McClure's Magazine* leta 1914 opisala novo metodo nebolečega poroda otroka, ki se je med tem že uveljavila v Nemčiji, so se začela prizadevanja in pritiski (tudi uporabnic, ki so zahtevale ukinitve bolečin) za čimprejšnji začetek uporabe skopolamina in morfija kot domnevno učinkovitih blažilcev porodnih bolečin, ki sta obetala konec strahu in bolečin ter obnovitev pravice do odločanja v procesu rojevanja.¹² A omenjeni blažilci bolečin zelene osvoboditve in pravic do odločanja v procesu rojevanja seveda niso prinesli.

Po mnenju ameriške pesnica in aktivistke, zagovornice reprodukcijske svobode Adrienne Rich, je za žensko tovrstna osvoboditev od bolečin namreč pomenila popolno predajo v zdravniške roke in hkrati odtujitev od lastnega telesa in njegovih potencialov.¹³ Pod vplivom omenjenih alkaloidov so namreč matere vstopale v polzavestna stanja, pri čemer pa niso bile odrešene bolečin, temveč zgolj spomina nanjo in posledično tudi spomina na rojevanje.¹⁴ Razumljivo, da so tako odtujene od lastnih teles, bolečine in dela osebne zgodovine materinjenja ženske sčasoma postale nekoliko bolj skeptične glede uporabe anestezije ob porodu. Večina žensk si namreč kljub olajšanju, ki jih prinašajo sredstva proti bolečinam, "tega pomembnega trenutka v svojem življenju ne želi dočakati bolj

¹⁰ Kristeva, 1986, 167.

¹¹ Pollock, 1999, 14.

¹² Pollock, 1999, 14.

¹³ Rich, 1995, 171.

¹⁴ Finney, citirano po Rich, 1995, 171.

ali manj nezavestna”.¹⁵ Seveda pa lahko, kot opozarja Robbie Davis-Floyd, tovrstno (zlo)rabo anestezije razumemo tudi širše – kot sredstvo za ojačitev medikaliziranega tehnološkega modela rojstva, ki ženskam sporoča, da jih pri rojstvu otrok ne potrebuje,¹⁶ obenem pa rojevanje v polsnu daje vtis, “kot da so porodnice šibke, nevrotične in – kot otroci ali živali – potrebne paternalistične zaščite”.¹⁷

Medikalizacija je žal preglasila razumevanje aktivne ženske vloge pri porodu, o čemer je leta 1962 spregovorila Sheila Kitzinger,¹⁸ ki poudarja, da mora ženska zaupati svojemu telesu in njegovim potencialom in hkrati razumeti proces rojevanja, če želi dejavno sodelovati, obdržati nadzor nad potekom dogodka ter svobodno odločati, tudi ko gre za obvladovanje bolečine. Avtorica opozarja, da ni razloga, da bi ženska med rojevanjem morala trpeti, obenem pa svari tudi pred nekritično rabo sredstev proti bolečinam.¹⁹

Nekritični uporabi anestezije, s pomočjo katere so ženske rojevale v stanju omejene zavesti, je sledilo obdobje prizadevanj za naravno rojstvo (*The Natural Childbirth Movement*) in povečalo pritisk na zdravnike, naj bo bodoča mati ob rojstvu otroka budna in pri polni zavesti. Nekritično uporabo anestetikov je tako še pred epiduralno nadomestila “verbalna analgezija”,²⁰ kot so poimenovali novo metodo odvrčanja pozornosti porodnice od bolečine. V 30. in 40. letih so sovjetski zdravniki poskušali Pavlovove teorije pogojnega refleksa prenašati tudi na področje rojstva. Sugestija je tako postala osnova prvih prenatalnih treningov, katerih cilj je bil ustvariti kompleksno verigo novih kondicioniranih refleksov, ki naj nadomestijo siceršnji odziv na bolečino med porodom²¹ ter tako naučiti žensko rojevati (brez reakcij na bolečino).

Z metodo odvrčanja pozornosti porodnice od bolečine ter sugestijo se je v Rusiji seznanil tudi francoski zdravnik Fernand Lamaze, ki je tak pristop začel uvajati v svoji porodnišnici. Lamaze je razvil tehnike dihanja v posameznih fazah poroda in spodbujal zavestno sodelovanje porodnice, seveda le kot odziv na spodbujanje in vodenje spremljevalcev poroda. Tehnike dihanja so tako postale (še

¹⁵ Kitzinger, 1978, 22.

¹⁶ Davis-Floyd, 1992, 166.

¹⁷ Pollock, 1999, 16.

¹⁸ Kitzinger, 1978, 179.

¹⁹ Kitzinger, 1978, 187.

²⁰ Pollock, 1999, 16.

²¹ Pierre, citirano po Rich, 1995, 173.

eno) pravilo, ki ga mora upoštevati nosečnica. Kot poudarja Zalka Drglin, se od rojevajoče posameznice pričakuje podrejanje "kulturno ustreznim načinom".²² Torej brez kričanja in izgube samokontrole.²³ Lamazova metoda je bila hitro sprejeta v porodnišnicah, še zlasti pa v materinskih šolah, ki so bodoče matere pripravljale na porod in jim posredovale "ravno dovolj znanja, da so začutile, kako zelo so odvisne od zdravniških navodil in morebitne intervencije".²⁴

Od Lamazove tehnike se je kritično distancirala Suzanne Arms,²⁵ sicer ameriška nagrajenka *Lamaze International* za film *Five Women, Five Births*, in opozorila, da tudi tovrstne metode nadzora žensko oddaljujejo od izkušnje rojevanja brez medicinskih intervencij, ki ga sama poimenuje "naravno rojevanje".²⁶ To pa nima nič skupnega z Lamazovimi metodami ali z miti primitivnega, prvinskega materinstva in nebolečega rojstva, kakršne denimo zasledimo v delu *Natural Childbirth* angleškega zdravnika G. D. Reada, ki je bil leta 1933 prepričan, da izvira bolečina iz strahu zahodne ženske. Oborožen s poenostavljenimi psevdoevolucijskimi nasprotji narava – družba, primitivno – civilizirano je slikal kontrastne podobe nebolečega, veselega poroda v okolju, katerega naravni razvoj še ni dosegel stopnje civilizacije.²⁷ Ta zapis je nastal ob zdravnikovem opazovanju ženske, ki rojeva (in ne morda ob pogovoru z njo), ter na podlagi družbenih mitov o prvinski ženski, ki je često stereotipno opisana kot "Afričanka, ki, ko je čas, sama odide v najbližjo goščavo, brez bolečin in strahu rodi otroka, se vrne nazaj na polje in nadaljuje s svojim delom"²⁸ in je kot taka neulovljiv ideal zahodnim ženskam. Seveda pa ta prvinska ženska ni tako prvinska, kot se zdi na prvi pogled. Kot opozarja Zalka Drglin, je "vsak porod kulturno oblikovan, kot so kulturno oblikovana tudi telesa."²⁹ Tako je tudi podoba prvinske ženske, ki rojeva brez bolečin, le družbeni konstrukt, prežet z ideali in miti o materinstvu posamezne družbe v nekem obdobju. Pogledi Reada so bili, vključujoč "elemente prvin-skosti", nesporno patriarhalni in opresivni. Rojstvo otroka kot smisel življenja

²² Drglin, 2003, 76.

²³ Rothman Katz, 1991, 177.

²⁴ Pollock, 1999, 15.

²⁵ Arms, citirano po Rich, 1995, 173.

²⁶ Arms, prav tam.

²⁷ Read, 1933, 22.

²⁸ Cosslett, 1994, 9.

²⁹ Drglin, 2002, 64-65.

ženske, seveda pod budnim očesom zdravnikov, ki naj imajo še vedno nadzor, a zdaj ne (le) nad njenim telesom, ampak tudi nad duhom.³⁰

Čeprav je bilo vse več zahtev po budnem in zavestnem rojevanju, se je medicalizacija poroda nemoteno nadaljevala, saj je medicina takoj priskočila na pomoč "naravnemu porodu" z obljubo o rojevanju brez bolečin. Tako se je tudi rodila epiduralna analgezija, ob kateri ostaja ženska boj ali manj neprizadeta opazovalka dogodka, medtem ko se zdravniki lahko posvetijo porodu.³¹ Robbie Davis-Floyd³² poudarja, da je epiduralna analgezija precej konkretizirala obstoječo konceptualno delitev (ločitev) telesa in duha, dualistični koncept, ki se je po mnenju mnogih feminističnih avtoric razvil kot "opravičilo za pogosto nezaslišane prakse discipliniranja telesa".³³

ZGODBA O BOLEČINI

Bolečina je vpisana v noseče ali rojevajoče telo: zbadanje z iglami, vstavljanje igel skozi trebušno steno, usmerjanje katetra skozi maternični vrat (prenatalni testi, denimo amniocenteza, horionska biopsija, odvzem vzorca popkovne krvi), slabost, nagnjenost k bruhanju, drgetanje, lakota, strah, sram; vse naštet kot posledica medicinskih intervencij: "Ležim z razkrečenimi nogami, valovi bolečin se valijo vedno hitreje, te so vedno bolj ostre, občutek imam, da mi parajo kosti."³⁴

Pollackova³⁵ opozarja, da porodna bolečina, četudi je neposredna in takojšnja, vedno nosi s seboj tudi zgodbo preteklosti, pomen, kakršnega je imela tovrstna bolečina v jeziku, zgodbah, zgodovini, diskurzu. Dokazuje, da bolečina potuje skozi telesa in med njimi, skozi zgodovino, med občutki, ki označujejo njeno kratkotrajno in minljivo zgodovino.

Tudi Elaine Scarry³⁶ v svojem delu *The Body in Pain* trdi, da bolečina presega okvire družbe in tako ne le zaznamuje obzorje družbene izkušnje, ampak problematizira in relativizira tudi jezik, identiteto ter družbo v vseh njenih socialnih in simboličnih oblikah. Aktualna bolečina se namreč izraža z zvoki in vzkliki,

³⁰ Read, 1933, 22.

³¹ Kitzinger, 1978, 23.

³² Davis-Floyd, 1992, 166.

³³ Pollock, 1999, 118.

³⁴ Šifra: Metulj.

³⁵ Pollock, 1999, 119.

³⁶ Scarry, 1985, 4.

šele kasneje s pripovedjo, opisovanjem. Avtorica dokazuje, da je bolečina regresivna in hkrati preddružbena, kar pa aktualna družba odločno zavrača, saj je priznanje bolečine, z redkimi izjemami, ko gre denimo za kultiviran športni izziv (*no pain no gain*), v sodobni družbi pojmovano kot popuščanje prvinskemu, nenaravnemu, necivilizacijskemu.

Prevladujoči (medicinski) diskurzi bolečine rojevanja so polni števil in razmerij. Osredotočajo se na dolžino poroda (20, 42 ur), na moč in pogostost popadkov (merjeno v minutah, sekundah, uradnih zdravniških rezultatih, dobljenih s pomočjo tehnologije) ali razlikovanji med dobro in slabo bolečino – bolečino, ki je produktivna, kontrolirana in ubogljiva, ter bolečino, ki je divja, nekontrolirana, uporna, ki zmoti učinkovito napredovanje medicinsko načrtovanega poteka rojevanja. Omenjeni diskurzi si v prizadevanju po ločevanju občutka od čustva in telesa od duha prizadevajo izolirati in regulirati bolečino in jo omejiti na njen (odpravljeni) fizični učinek. Bolečina je v medikalizirani družbi pridobila status simptoma, bolezenskega znaka, zato jo je treba obvladovati tj. jo zdraviti in odpravljati. Tako je bolečina prevzela vlogo ohranjevalca obstoječih in prevladujočih biomedicinskih rešitev, metod, znanja in v postopkih rutiniziranega in medikaliziranega poroda izoblikovanih diskurzov, ki jim je hkrati tudi podrejena.³⁷

Kot ugotavlja Adrienne Rich, je tovrstno "znanstveno" kategoriziranje bolečine (kategorija senzorične zaznave kot odziv na merljive stimuluse in kategorija psihološke izkušnje kot njen subjektivni preostanek) precej neprimerno, ko poskušamo razumeti žensko izkušnjo, še zlasti ko gre za tako dramatično soočenje z bolečino, kot jo prinaša rojstvo. Izkušnja porodne bolečine namreč ni le izkušnja tistega trenutka, stkana je "iz spomina in pričakovanja"³⁸ in prežeta z ideologijami materinstva. Ta daje porodni bolečini status bolečine z namenom, status koristne bolečine, iz katere se poraja novo življenje, "ki bo obenem dalo vrednost tudi njenemu življenju",³⁹ poudarja Adrienne Rich, ki s patriarhalnostjo pojasnjuje tesno povezanost bolečine z družbenim vrednotenjem ženske, in tudi z njenim lastnim vrednotenjem.

BOLEČINA V ZGODBI

Zgodbe o rojevanju se rodijo na križišču priključitve spomina na dogodek, odseva dogodka in poskusa njegove rekonstrukcije. Vzniknejo v prostoru med pripovedo-

³⁷ Rich, 1995, 118.

³⁸ Rich, 1995, 157.

³⁹ Rich, 1995, 159.

valko in poslušalcem, pri čemer ne pripadajo ne enemu ne drugemu.⁴⁰ Zgodbe ustvarjajo "območja stika", ki v trenutku povežejo pripovedovalko in poslušalca, ju nevidno povežejo tudi z drugimi zgodbami o rojstvu v prostoru in času, včasih pa celo z zgodbami izven prostora in časa.⁴¹ Je bolečina, ki je ni mogoče nadzorovati in ki jemlje nadzor:

"Kot bi neka strašno huda sila hotela raztrgati moje telo na dvoje. Kot bi nekdo hotel na silo iztrgati tam iz drobovja mojega otroka in mi ga položiti na trebuh. Zaradi bolečin, ki so ji jemale moč, ni mogla slediti njihovim gibom. Prepustila se jim je, zaupala ..."⁴²

Je metafizična, nadčutna:

"Odprla sem oči in vse okoli mene je bilo polno svetlobe, silne, čudovite, neznane svetlobe, ki je prvi hip zbolela, pa vendar sem čutila njeno neznansko lepoto ..."⁴³

Je izpolnjeno hrepenenje:

"Bila sem kot mrtva, a srečna. Srečna. Srečna. Postala sem mama. Nič več bolečine, samo ljubezen, dobrot. Čudovit občutek. Misliš, da si sam ljubi bog! Rodil se je ljubljeni otrok. In bil je občutek zmagozlatja in ženskosti in zmaga materinstva ..."⁴⁴

Pollockova trdi, da pripovedi o rojevanju neredko obidejo bolečino, zasidrano v diskurzih discipliniranja in moči. Bolj od identifikacije mater z rojstvom kot prostorom ponižanja in tveganja, groze in nesmiselnosti zgodbe o rojevanju omenjeno premestijo v prostor "grotesknega, nenavadnega, smešnega, polnega napak in zmot".⁴⁵

V zgodbah o rojevanju, ki so jih na natečaj revije *Ona* z naslovom *Njena zgodba – Rojstvo* poslale bralke omenjene revije, se je izkazalo povsem drugače. Morda ravno zato, ker gre za anonimne zgodbe, kar omogoča varno prosto pot najgloblji in najbolj osebni občutki. Prevladujejo namreč opisi rojstva kot dogodka ponižanja, tveganja, groze, osredotočujoči se zlasti na bolečino, ki se rojeva skupaj z novimi življenji.

⁴⁰ Rich, 1995, 182.

⁴¹ Pollock, 1999, 122.

⁴² Šifra: Venus 6.

⁴³ Šifra: 6472.

⁴⁴ Šifra: Metulj.

⁴⁵ Pollock, 1999, 122.

Opisujoč institucionaliziran porod sodelujoče spregovorijo kot žrtve in hkrati kot kritičarke medikalizacije poroda. Kot v svoji študiji *Forced Labor* ugotavlja Nancy Stoller-Shaw, medikaliziran porod (vključno s standardnimi pripravljalnimi postopki na porod) onemogoča ženskam, da bi zaščitile svoje lastno telo in intergitetu,⁴⁶ o čemer v svojih spisih poročajo mnoge sodelujoče: "Ni kaj, tukaj so drugi, ki imajo oblast nad menoj. Sama nimam ne moči ne besede. Prepustim se upanju, da bo vsega konec ..." ⁴⁷

V opisih rojevanja se avtorice osredotočajo zlasti na ritualne postopke, ki še vedno spremljajo porod in so jih kot porodnice občutile kot ponižujoče:

"In potem sledi britje in klistiranje. Sram me je, imam občutek, da sem izgubila vse svoje človeško dostojanstvo. Po obveznem klistirju in britju, dveh zelo zoprnih posegih, so me pustili čakati kar na hodniku, skupaj še z dvema prestrašenima bodočima mamama. Pred tem klistir in britje. Kaj šele bo. Res nisem vedela, da je tako grozno ..." ⁴⁸

Kot poudarja Barbara Rothman Katz, omenjeni standardni pripravljalni postopki spominjajo na postopke ob sprejemu v vojsko, zapor ali bolnišnico za duševno bolne. Na totalitarne institucije torej, kjer posamezniki ob vstopu v institucijo izgubijo nadzor nad lasnim telesom in lastnimi odločitvami.⁴⁹ Omenjeni ritualni in standardizirani postopki priprave na porod niso strokovno utemeljeni, ampak imajo funkcijo discipliniranja in depersonaliziranja porodnic, ki pred vhomom v prodnišnico pustijo tako svoje ime kot besedo. Ključne odločitve bodo namreč namesto porodnic v času poroda sprejeli "oni, ki v stiku s porodnicami prav tako nimajo imen".⁵⁰ Ker se za zdravstvene delavce predpostavlja, da poznajo odgovore na večino vprašanj, da torej vedo najbolje, se morda zdijo pooblaščen, da odločajo v našem imenu in namesto nas sprejemajo odločitve. Tako se zdravstveni delavci odločajo, kdaj bodo opravili carski rez ali, denimo, prerez presredka, ne da bi imela ženska, ki jo ta odločitev zadeva, možnost izbire:

"Ko so sestre pripravile skalpele, sem prosila: 'Bo res treba rezati, ne bi šlo drugače?' Veseli bodite, da boste sploh sami rodili. Komaj ste ušli carskemu rezu." ⁵¹

⁴⁶ Stoler, 1974, 62.

⁴⁷ Šifra: Mala sitnica.

⁴⁸ Šifra: 6981.

⁴⁹ Rothman Katz, 1991, 170.

⁵⁰ Coslett, 1994, 52.

⁵¹ Šifra: Ana.

Alessandra Tanesini, avtorica dela *Introduction to Feminist Epistemologies*, opozarja, da je tako ženski odvzet nadzor nad zelo pomembnim področjem njenega življenja,⁵² in dodaja, da te težave seveda ni mogoče popolnoma rešiti z novimi in strožjimi smernicami privolitve ozaveščenega pacienta (*informed consent*). Zaradi medikanizacije poroda je moč odločanja v resnici v rokah tistih, ki poznajo metode in postopke. Ti so rutinizirani; človeški stik pa vedno bolj nadomešča tehnologija. Ta porodnice ne navdaja ravno z zaupanjem:

“V nožnico so mi priključili elektrode, ki so merile otrokov srčni utrip. Če sem se malo premaknila, se ni več slišal in mislila sem, da se je z otrokom kaj zgodilo, da mu srce ne bije več. Res pomirjujoče za bodočo mamo.”⁵³

Rojevajoče ženske v porodnišnici rutinsko stopajo skozi rituale, ki spremljajo medikaliziran in tehniziran porod, prežet z bolečino. Razlogi, zakaj je bolečina (p)ostala spremljevalka porodov in najmočnejši spomin nanje, so številni. Kot poudarja Barbara Rothman Katz, je izkušnja bolečine premosorazmerna z odsotnostjo čustvene opore ob tehniziranem porodu, kar je bilo zlasti očitno v obdobju, ko partnerji oz. drugi spremljevalci poroda, ki lahko s svojo prisotnostjo porodnici ublažijo občutke strahu, negotovosti, odtujenosti, ki jo povzročajo tehnizirani postopki, še niso smeli prisostvovati porodu. Drugi pomembni dejavnik je medikalizirano upravljanje s porodom; umetno spodbujanje popadkov in horizontalni položaj nosečnice na postelji prispevata k fizičnemu občutku neugodja in bolečine. Kot poudarja Zalka Drglin, se številni avtorji strinjajo, da je lega na hrbtu ali celo lega na hrbtu z nogami v stremenih (litotomni položaj, pogost v ameriškem prostoru) povsem neprimerna.⁵⁴

Rothmanova pa opozarja še na tretji, ideološki vidik, saj je prepričana da mora biti “izkušnja ženske ob porodu koncipirana kot bolečina, da bi medicina mogla upravičiti vodene in nadzorovane porode”,⁵⁵ in zlasti na drugo fazo poroda, ko horizontalni položaj ženske dodatno prispeva k občutenju bolečine, obenem pa zmanjšuje morebitne pozitivne učinke dihanja. Tudi po njenem mnenju horizontalni položaj, ki je neprimeren za rojevanje in stopnjuje občutek bolečine, omogoča spremljevalcem poroda popoln nadzor nad potekom poroda, seveda na račun porodnice, ki v tem položaju ostaja brez pravega nadzora nad dogajanjem.

⁵² Tanesini, 1999, 204.

⁵³ Šifra: Ana.

⁵⁴ Drglin, 2003, 201.

⁵⁵ Rothman Katz, 1991, 81.

“Nikoli več. Nikoli več. Noro. Groza me je bila. Dve uri sta minili v enem samem krču in rjoventju. Ležim z razkrečenimi nogami, valovi bolečin se valijo vedno hitreje, te so vedno bolj ostre, občutek imam, da mi parajo kosti ...”⁵⁶

Nancy Stoller-Shaw opozarja, da je ženska v procesu rojevanja dodobra ločena od “tistega dela nje same, kjer se dogaja rojstvo”.⁵⁷ Nad tem “delom” so namreč prevzeli nadzor spremljevalci poroda, ki bodo upravljali porod in porodno bolečino:

“Bolečina ji je razjedala telo, možgani so otopeli. Grizla si je ustnice. Samo, da mine. Kako dolgo še? Kdaj bodo pripeljali voziček z instrumenti?! Kdaj bo konec, se sprašuje. Saj nima več moči. Ali bo umrla? Še misliti ne more več. Samo, da se enkrat rodi. Da se ta bolečina enkrat konča. Samo, da bo konec!”⁵⁸

Rothmanova opozarja, da je tudi odločitev, kdaj je čas za konec, bolj kot od napredovanja poroda odvisna od drugih okoliščin, zlasti od tega, ali na porodno sobo že čaka naslednja porodnica in ali se ekipi izteka delovni čas,⁵⁹ o čemer so poročale tudi avtorice zgodb v *Oni*:

“V popoldanski izmeni je bilo pol manj osebja, pa tudi porodov je bilo dvakrat manj, nočna izmena, ki sem jo tudi dočakala, pa je bila še enkrat prepolovljena in začuda se je ponoči rodilo še pol manj dojenčkov kot popoldne. Pričelo se mi je svitati: programirani porodi, nehumanost in popolna odtujenost od človekovega bistva, od prvobitne naravnosti. To se je globoko vtisnilo vame.”⁶⁰

Zgodbe o rojevanju, ki so jih (anonimno) zapisale bralke *One*, so torej polne spomina na bolečino. Ne le spomina na fizično bolečino, temveč tudi na bolečino, ki se rojeva iz spomina na ponižanje, ranjenost, izgubo nadzora nad lastnimi odločitvami in lastnim telesom, spomina na neosebne odnose, neizpolnjena pričakovanja, spomina na rutiniziran in tehniziran porod, kot so ga udeleženske natečaja večinoma doživele pred leti ali desetletji. Kdo ve, ali bodo spomini na porod in porodno bolečino tistih, ki rojevajo danes, lahko lepši?

ZAKLJUČEK

Bolečina rojevanja je (še vedno) zapovedana. Družba je ženski na porodni postelji stoletja sporočala, da je to bolečina z namenom, koristna bolečina, iz katere se

⁵⁶ Šifra: Mala sitnica.

⁵⁷ Stoller-Shaw, 1974, 84.

⁵⁸ Šifra: Don don.

⁵⁹ Rothman Katz, 1991, 168.

⁶⁰ Šifra: Ana.

poraja novo življenje, ki bo obenem dalo vrednost tudi njenemu življenju.⁶¹ Še zlasti če bo to življenje moškega spola, poudarja Adrienne Rich in s patriarhalnostjo pojasnjuje tesno povezanost bolečine z družbenim vrednotenjem ženske, pa tudi z njenim lastnim vrednotenjem, njeno samopodobo.

Po judovsko-krščanski teologiji je ženska bolečina pri rojstvu otroka božja kazen. Ženska rojena iz moškega, kot Eva iz Adamovega rebra ali Atena iz Zevsove glave, je navsezadnje le preostanek, "tisto, kar ni moški",⁶² izgnana v nepomembno in podrejeno. Skladno z zgodbo vseh zgodb pa je ženska ne le skušnjava, ki je kriva za njegov izgon iz raja, ampak tudi podoba odvisnosti in povezanosti čutnega in telesnega, čemur se moški poskuša upirati. Posledično sta bolečina in odvisnost kazen, prekletstvo, ki ga mora trpeti, ker sta jedla od drevesa življenja.

Prekletstvo nad Adamovo Evo so dolga stoletja razumeli precej dobesedno, saj je nosečnica upravičeno pričakovala ne le boleč porod, ampak tudi porod, pri katerem bo morala bolečino trpeti pasivno, brez vpliva na potek dogajanja,⁶³ pri čemer je bilo rojevanje v mnogih primerih povezano z izjemnim tveganjem za njeno lastno življenje. Skozi stoletja je bila visoka umrljivost mater ob porodu nekaj, kar se je zdelo neizogibno. Deloma je bila visoka smrtnost obeh spolov v obdobju pred obdukcijami in odkritjem brezkužnosti res povezana s pomanjkljivim poznavanjem anatomije in sterilnosti, toda mnoge smrti mater ob porodu bi bilo mogoče preprečiti, še zlasti, če vemo, da nosečnice ponavadi ne trpijo za neozdravljivimi boleznimi. Adrienne Rich je prepričana, da je šlo pri mnogih primerih zdravniškega neupoštevanja ženske fiziognomije in tehnik rojevanja ter babiškega nepoznavanja napredka medicine in kirurgije za "posledice odkritega institucionaliziranega sovraštva do žensk".⁶⁴

Da porodnišnica še danes ni ženskam najprijaznejši kraj, dokazujejo pričevanja mnogih uporabnic porodnišničnih storitev, saj ob pripravah na porod (britje, klistiranje, pregledi) in ob samem vodenju poroda (obvladovanje porodnih bolečin, pospeševanje poroda, rezanje presredka) še vedno mnoge ostajajo brez besed. Zdi se, da pravica do avtonomne odločitve glede lastnega telesa še vedno ostaja pred vrati slovenskih porodnišnic. Anonimne zgodbe o rojevanju, ki se napačajo iz teh spominov in nastajajo na križišču prikllica spomina na dogodek, odse-

⁶¹ Rich, 1995, 159.

⁶² Pollock, 1999, 137.

⁶³ Rich, 1995, 128.

⁶⁴ Rich, 1995, 128.

va dogodka in poskusa njegove rekonstrukcije, tako ostajajo osupljivo pričevanje o ponižanju, trpljenju in razočaranju in so bistveno drugačne od uradnih zgodb o rojevanju, ki jih ženske slišijo med institucionalnimi pripravami na porod.

Kot poudarja Pollockova, so zgodbe, ki jih ženske slišijo v času priprav na porod (na prenatalnih srečanjih, od svojih mater), v funkciji kontroliranja in discipliniranja porodne bolečine. Bodoče matere namreč spodbujajo, da mislijo svojo zgodbo, da si predstavljajo njen zaključek, da povežejo tisto, kar se bo zgodilo, s tistim, kar se je že zgodilo,⁶⁵ da svojo bodočo zgodbo prilagodijo že napisanim idealiziranim zgodbam.

Rojstvo otroka kot izkušnja, ujeta v zasebno sfero ženskosti, je bilo (pre)dolgo marginalizirana kot subjekt javne reprezentacije. Pripoved o rojstvu otroka s perspektive ženske, ki rojeva, je tako ostajala omejena na zasebne dnevnike in *anonimna* pisma revijam, porod pa so kot "neodvisni opazovalci" namesto *nje* (in mimo *nje*) opisovali očetje, sorodniki, še pogosteje pa babice, zdravniki in drugi spremljevalci poroda. Morda prav zato *njena* lastna – mnogokrat zamolčana – *zgodba* o rojevanju in bolečini toliko bolj prežema in vznemirja naša življenja in postaja del naših teles, naše izkušnje.

Dobrih 400 let po tem, ko so babici Agnes Simpson, ki je porodnici poskušala lajšati porodne bolečine z opijevo tinkturo, namenili smrt na goreči grmadi, je porodna bolečina, četudi bi ob tehnološkem in zdravstvenem napredku morda pričakovali drugače, še vedno tu. Rothmanova, ki opozarja, da mora biti izkušnja ženske ob porodu "koncipirana kot bolečina, da bi medicina mogla upravičiti vodene in nadzorovane porode",⁶⁶ ima tako deloma prav. V zadnjih desetletjih se je namreč zlasti na zahodu tehnološka, znanstvena in medicinska vključenost v reprodukcijski proces dramatično povečala.⁶⁷ Rojstvo otroka, dogodek, ki se je nekoč zgodil v krogu družine in sorodnikov, je danes strogo nadzorovan tehnološki proces, ki po mnenju kritikov medikalizacije na področju nosečnosti in rojstva zmanjšuje možnost enakopravne participacije oz. samostojnega odločanja porodnice, pri čemer stresno doživljanje poroda ni nič manjše. Prej nasprotno.

⁶⁵ Tanesini, 1999, 134.

⁶⁶ Rothman Katz, 1991, 81.

⁶⁷ Po poročanju *Der Spiegel* sodi večina prihodnjih nemških mater med rizične nosečnice, povečuje se število carskih rezov. Vsako leto v Nemčiji odstranijo 160.000 maternic, pri čemer je vsaj 60.000 posegov odvečnih.

Morda visoko tehniziran in medikaliziran porod vendarle ostaja takšen – ne (le) zato, ker bi ga posameznice potrebovale, ampak tudi zato, ker lahko znanost in kapital za ceno ženskega telesa vržujeta svoj navidezni uspeh in napredek. Kot opozarja angleška postmodernistična feministična avtorica Marysia Zalevski, je žensko telo “obetavno polje za ustvarjanje dobička” (ob že znani in preizkušeni možnosti družbenega nadzora).

Kot v svojih delih poudarja Foucault, so se sredstva izvajanja oblasti od nekdaj navezovala neposredno na telo: na telesne funkcije, fiziološke procese, občutja in užitke. Kompleksnost navezav je naraščala “sorazmerno z razvojem modernih tehnologij oblasti, ki si za tarčo jemljejo življenje”.⁶⁸ Discipliniranje telesa in spolnosti je pri Foucaultu osrednji medij, s katerim s pomočjo znanstvenih diskurzov delujejo sodobna oblastna razmerja, ki pa jih ni mogoče misliti centralizirano, saj deluje razpršeno na vseh področjih družbenega življenja tako v javni kot v zasebni sferi, v našem primeru med zdravnikom in nosečnico. Tovrstne prakse tako učinkujejo “ne z grožnjo nasilja ali prisile, ampak z ustvarjanjem želja, ki pripenjajo ljudi na specifične identitete in veljavne norme, v skladu s katerimi se sami ukorijo”.⁶⁹

Prva nosečnost in rojstvo otroka sta za bodočo mater izkušnji, ki s seboj prinašata nikoli prej doživeto, kar ob soočenju z institucionalnim vodenjem poroda in obvladovanjem bolečin še pogloblja stisko in strahove, povzroča občutke odtujenosti, nemoči, sramu, odvisnosti. Tudi zato si želimo, da bi se aktualni obporodni ukrepi, ki nimajo znanstvene podlage (invazivni in prepogosti pregledi, rutinska priprava na porod, neustrezno obvladovanje porodnih bolečin, neustrezno vodenje poroda in njegovo pospeševanje, epizitomije), iz aktualne medicinske prakse čim prej preselili v neke davne zgodbe na to, kako s(m)o ženske rojevale nekoč (tj. danes) in kot si zagotovo ne želimo rojevati v prihodnje.

BIBLIOGRAFIJA:

Beauvoir, S. de (1974): *The Second Sex*, Vintage Books, New York.

Cosslett, T. (1994): *Women Writing Childbirth*, Manchester University Press, Manchester, New York.

⁶⁸ Foucault, 2000. 156.

⁶⁹ Sawicki, 1991, 68.

- Davis-Floyd, R. (1992): *Birth as American Rite of Passage*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Drglin, Z. (2002): "Message received – Women re-play", v: Hrženjak, M., ur., *Njena re-kreacija. Ženske revije v Sloveniji*, Mirovni inštitut, Ljubljana, 64–65.
- Drglin, Z. (2003): *Rojstna hiša: kulturna anatomija poroda*, Delta, Ljubljana.
- Foucault, M. (2000): *Zgodovina seksualnosti. Volja do znanja*, Založba ŠKUC, Ljubljana.
- Kitzinger, S. (1978): *The Experience of Childbirth*, Penguin Books, New York.
- Kristeva, J. (1986): "Stabat Mater", v: Moi, T., *The Kristeva Reader*, Columbia University Press, New York, 160–187.
- Pollock, D. (1999): *Telling Bodies, Performing Birth*, Columbia University Press, New York.
- Read, G. D. (1933): *Natural Childbirth*, Heinemann, London 1933.
- Rich, A., ur. (1995): *Of Woman Born*, W. W. Norton & Company, New York.
- Rothman Katz, B. (1991): *In Labor, Women and Power at the Birthplace*, W. W. Norton & Company, New York, London.
- Ruddick, S. (1989): *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, Ballantine Books, New York.
- Sawicki, J. (1991): *Disciplining Foucault. Feminism, Power, and the Body*, Routledge, New York.
- Scarry, E. (1985): *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Stoller-Shaw, N. (1974): *Forced Labor, Maternity Care in the United States*, Pergamon, New York.
- Tanesini, A. (1999): *An Introduction to Feminist Epistemologies*, Blackwell Publishers Inc, Oxford.
- Zalevski, M. (2000): *Feminism After Postmodernism*, Routledge, London, New York.
<http://www.biblija.net>

LIDIJA STERMECKI¹

Konstrukcija identitete materinstva

Izvleček: Članek je zasnovan na vsebinski in diskurzivni analizi 66 tekstov, prispelih na natečaj revije *Ona* z naslovom *Njena zgodba – Rojstvo*. Ženske v večini primerov uporabljajo diskurzivne prakse, ki so jim vsiljene od družbe in se identificirajo z vlogo matere. V nekaterih tekstih je bilo mogoče zaslediti nestabilnosti in težave pri vzpostavljanju identitete materinstva, celo ostro nasprotovanje družbeno vsiljenim mitom in idealom, ki bi jih ženska morala sprejeti. Institucija materinstva je ena izmed temeljnih gonil in ohranjevalcev patriarhata, zato ima vsako nestrinjanje z vsiljenimi družbenimi vlogami pomembno vlogo pri odkrivanju prave identitete žensk, ki bo zagotavljala zahtevo po pravici žensk do duševne, telesne in intelektualne integritete.

Ključne besede: materinstvo, konstrukcija identitete, ženske, identiteta materinstva

UDK 396

The Construction of the Identity of Motherhood

Abstract: The paper is based on a content and discourse analysis of 66 texts, submitted for the short-story competition organised by the magazine *Ona (She)* on the theme of *Her Story – Birth*. While most women appear to be quick to adopt the discourse practices forced upon them by society, in fact identifying with the most frequent female role of a mother, some texts do reveal difficulties and insecurities in establishing the identity of motherhood, or even strong resistance to the myths and ideals enforced by the society. Since the institution of motherhood is one of the prime movers and preservers of the patriarchal system, any opposition to the enforced social/gender roles has an important role in discovering the true identity of women: aware of the latter, they will demand their right to mental, physical, and intellectual integrity.

Key words: motherhood, the construction of identity, women, the identity of motherhood

¹ Lidija Stermecki je podiplomska študentka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer antropologija spolov. E-naslov: lidjuska@email.si

“Daje pečat mojemu obstoju, otrok mi je podaril, kar sem podzavestno iskala – sebe.”²

Analizirali smo 66 tekstov, ki so prispeli na natečaj *Njena zgodba – Rojstvo* revije *Ona* (število vseh prispelih tekstov je več kot 600). Izbrane tekste smo obravnavali kot družbeni in antropološki fenomen in jih razumeli kot reprezentacijo ideologije ter v njih poskušali prebrati konstrukcije identitete materinstva. Ideja materinstva je bila izpostavljena že v samem naslovu, čeprav so ga mnoge avtorice v svojih prispevkih uporabile zgolj metaforično. Zanimalo nas je, kako ideološki konstrukti učinkujejo na ženske, kako ženske doživljajo materinstvo, koliko se identificirajo z vlogo matere in kako ta identifikacija vpliva na njihov odnos do materinstva in na njihovo dojemanje sebe. Tema natečaja je spodbudila različne asociacije avtoric, tudi take, ki jih na prvi mah ne bi pričakovali. Avtorice so v ospredje postavile žensko in njena čustva, emocionalne težave in odnose z drugimi.

KONSTRUKCIJA SPOLNE IDENTITETE

Materinstvo je ena izmed najmočnejših identitet, ki je posledično družbeno priznana vrednota. Problematiziranje materinstva je kršitev tabuja, izdaja materinstva, ženskosti in zanikanje lastne identitete. V družbi, kjer je mit o dobri materi neločljivo povezan z zapovedanim užitkom biti, si ženske prizadevajo potlačiti družbeno nesprejemljiva čustva, ali jih vsaj skušajo prikriti. Ni mogoče pričakovati, da se bodo odpovedale svoji materinski vlogi in zavrnille medijski pogled skozi prizmo materinstva. Še več, sledeč mitu o materinstvu, ki ga ne bodo mogle nikoli izpolniti, hkrati pa se ga ne morejo osvoboditi, bodo v neposrednem pogovoru tudi same pritrjevale medijskim stereotipom srečnih, izpolnjenih žensk, ki so najprej matere, šele potem vse ostalo, ali jih celo spodbujale.³

Med prebiranjem tekstov nas je presenetilo dejstvo, da ob tako pomenljivem naslovu kot je *Rojstvo*, 44 % žensk ni omenilo rojstva otrok ali česarkoli, kar bi bilo povezano z materinstvom. Od teh žensk jih je 30 % pisalo o ponovnem rojstvu sebe, o preobrazbi v novo, svobodno žensko z lepšo prihodnostjo. Spremembe je večinoma povzročila prekinitev nezadovoljujočega odnosa z dolgoletnim partnerjem ali prekinitev odnosov ali procesov, ki so jih utesnjevali (služba, način razmišljanja ipd.). Manj pogumne so pisale o močni želji po lastni preobraz-

² Šifra: Lastovka.

³ Thurer, 1994, 14–24.

bi v drugačno žensko, ki bo zadovoljna s svojim življenjem, ki bo živela življenje vredno življenja. 24 % žensk, ki se v svojih tekstih ni dotaknilo teme materinstva, je pisalo o svojem ponovnem rojstvu zaradi nove ljubezni. V večini primerov se je nova ljubezen zgodila po smrti moža. Z novo ljubeznijo so te ženske zaznale realnost na nov način, odprle so se jim oči za stvari, ki jih prej niso poznale. 20 % žensk je pisalo o ponovnem rojstvu, ki so ga občutile po hudi depresiji ali po poskusu samomora, 20 % žensk je pisalo o svojem ponovnem rojstvu po hudi nesreči ali težki bolezni. Preostale ženske so pisale o ponovnem rojstvu po odhodu v pokoj, o koncu brezskrbnega otroškega življenja in rojstvu v novo, odgovorno, skrbi polno življenje ipd.

66 % žensk se je v svojih spisih dotaknilo materinstva, 51 % teh žensk je z vlogo matere zadovoljnih, rojstvo otroka jim je prineslo zadoščenje. Porod je za večino teh žensk najlepši dan njihovega življenja. Spisi teh žensk so polni čustveno nabitih besed: čudež, ganljivo, nadnaravno, radost, sožitje, vznesenost, lebdenje v zraku, enkraten, edinstven, najlepši, ponos ipd. V nadaljevanju navajam izjave žensk, ki o materinstvu razmišljajo pozitivno:

- Dar otroka je največ, kar ženska lahko podari naravi, in največ, kar narava lahko podari ženski;
- Ni besed, s katerimi bi opisala svojo ljubezen, ki ti jo dajem, ne morem si pomagati, da ne bi jokala od sreče, da sem lahko mama in nosim seme sreče ter hkrati življenja, ki daje pečat mojemu obstoju;
- Materinstvo prinaša zadoščenje ter vero v boljši jutri;
- Imeti otroka so skrite sanje, ki samevajo na dnu misli sleherne ženske kot tudi moškega in le nestrpno čakajo, da se prikažejo resničnosti;
- Smisel življenja se nahaja v preprosti, a bogati besedni zvezi – rojstvo otroka;
- Ženska ima v sebi neprecenljiv dar – možnost, da iz nje pokuka novo življenje. Biti mati je blagoslov!
- Materinstvo so najlepši in najdragocenejši trenutki v mojem življenju;
- Materinstvo je čas za veselje, srečo, zadovoljstvo in najlepše trenutke v življenju;
- Vsak otrok z vstopom v ta svet staršem podari največji zaklad, ki ga posameznik podzavestno išče – sebe;
- Čutim, da so to moji najustvarjalnejši trenutki. Trenutki, ko kreiram sebe;
- Materinstvo je sreča, ki ni dosegljiva vsakomur;
- Rojstvo otroka je najlepše darovanje v naravi;
- Materinstvo je človekova sreča in idila;

- Otrok je najbolj čudežna ljubezen na svetu;
- Rojstvo otroka je edini trenutek v življenju, ko jočeš od sreče;
- To je to. To je prava sreča!

Iz zgoraj napisanih izjav lahko vidimo, da so ženske, ki so napisale te izjave, svojo identiteto zreducirale pretežno na materinstvo. Ko govorimo o družbeni konstrukciji materinstva, moramo vedeti, da so pojmi “ženske”, “ženskost” in “žensko” prežeti z dejstvom, da so ženske tiste, ki rojevajo in povečini tudi vzgajajo otroke. Zaradi družbenih praks postane to dejstvo glavno oporišče patriarhalnosti in konservativne politike. Zapisi v analiziranih besedilih so nabiti z močnimi in intenzivnimi čustvi in kažejo, da ženske rojstvo intenzivno doživljajo kot rojstvo svoje nove vloge v življenju in da ta vloga v življenje žensk prinaša korenite spremembe. Brez dvoma prinaša materinstvo ženskam (ne vsem) veliko zadovoljstvo. Če materinstvo postane edina norma za ženskost, potem upraviči trpljenje v ljubezenskih razmerjih, moralno trpljenje žensk in še kakšno povrhu. Ženske, ki so se same odločile za rojstvo otroka, so pripravljene trpeti. Ko pa je materinstvo vsiljeno kot neizogibna usoda, pomeni nesprejemljivo krivico ženski, pomeni odrekanje njenih pravic subjekta.⁴

Dokler se ženske ukvarjajo s svojim trebuhom, ne počno ničesar drugega oz. se ne ukvarjajo z ničemer drugim. O vseh “pomembnejših” vprašanjih tako odločajo “drugi” ali bolje moški. “Le kaj bi si ženska še lahko več želela? Dobila sem najlepšo nagrado, ki jo ženska lahko dobi, največji dosežek človeštva.”⁵ Materinstvo je temeljno načelo raznovrstnih družbenih in političnih sistemov in izjemen pripomoček za zagotavljanje in vzdrževanje moške dominacije v patriarhalni družbi.⁶ Je osrednji družbeni odraz in dokaz ženskosti in njene “pravosti”, saj družba ocenjuje žensko skozi prizmo materinstva. Tako je mati prava ženska, medtem ko so ženske brez otrok v družbeni percepciji nepravne. Enačba *ženska = mati* še danes ostaja del družbenih, še zlasti političnih, javnih in medicinskih diskurzov. V kontekstu dominantne, patriarhalne družbe je silno prikladno, če ženske verjamejo, da so prave ženske le, če so tudi matere.

Aktualni ideali materinstva so kot vsi ideali družbeno ustvarjeni, zgodovinsko specifični in predvsem spremenljivi. Različne vloge, ki jih družba v posameznem

⁴ Irigaray, 1995, 100–101.

⁵ Šifra: Barbara.

⁶ Rich, 1995, 13.

zgodovinskem obdobju nalaga materi, so tako predvsem izraz preživetvenih strategij družbe, biologije, tehnologije, ukvarjanja z nataliteto in še zlasti večno aktualnih špekulacij o "ženski naravi."⁷ Ustvarjajo vzorec materinstva, ki je lahko pregrada in kletka v enem. Ideologije, kolektivni pojmovni sistemi, s pomočjo katerih osmišljamo svet in razmišljamo o njem, namreč so kot objektivi, ki filtrira in popači naše izkušnje in razumevanje. Verodostojnost mita o materinstvu izvira iz zgodnjih procesov socializacije ženske spolne vloge, po kateri je materinstvo usoda vsake ženske, in iz psihoanalitične teorije, ki kulturi daje psevdoznanstveno oporo, da dokazuje, kako pomembna je za žensko njena starševska vloga. Po psihoanalitični teoriji je namreč materinstvo ključno za psihosocialni razvoj ženske. Oakleyeva⁸ tovrstno teorijo odločno zavrača. Obenem je prepričana, da je vloga psihoanalitične teorije v povezavi z mitom o materinstvu, ko ženske slepo zaupajo napačni vednosti, da delajo to, kar jim narekuje narava. Tako so prepričane, da je njihova želja po materinstvu nekaj, kar so si same ustvarile in jih zato napolnjuje, dejansko pa je to v prid njihovi družbi in ne njim samim.⁹ Aktualni standardi za "dobro mater" so izjemno kompleksni in zahtevni, polni samoodrekanja ter obenem tako spremenljivi in kontradiktorni, da so nujno nedosegljivi.¹⁰

Feministične avtorice opozarjajo, da je ideologija, ki žensko nujno uokvirja v materinstvo, škodljiva tako za žensko kot za otroka. Richeva trdi, da tovrstna ideologija prispeva k alienaciji ženske, jo ovira pri izpolnjevanju lastnih želja in ciljev zunaj družine in materinstva. Ideologija materinstva ženski vsiljuje pričakovanja (popolno predanost družini, zanikanje drugih želja), ki v njej generirajo jezo, frustracijo in nezadovoljstvo. Glavna ost feminističnih kritik ni bilo materinstvo kot tako, ampak napačna reprezentacija materinstva, ki iz njega šele naredi zapor. Kar ženske omejuje, ni lastno telo, ampak način, kako postane prav to telo predmet nadzorovanja in discipliniranja. Oakleyeva¹¹ dodaja, da koncepcije materinskega gona, ki deluje, ne da bi se ga bilo treba prej naučiti ali ga izkusiti, za zdaj ni mogoče znanstveno dokazati. Željo po materinstvu vpelje kultura in ženska se mora zmožnosti, da postane mati, preprosto naučiti.

⁷ Thurer, 1994, 15.

⁸ Oakley, 2000, 199–203.

⁹ Prav tam, 199–203.

¹⁰ Thurer, 1994, 16.

¹¹ Oakley, 2000, 213–215.

IZSTOP IZ IDENTITETE MATERE?

V analizi tekstov, ki smo jih imeli na razpolago, je delež žensk, katerih življenje ne opredeljuje samo maternica in vse, kar je povezano z njo, relativno visok (44 %). Na podlagi analize tekstov lahko povzamemo, da se ženske, ki so si v življenju nabrale že raznovrstne izkušnje (rojstvo otrok, težka bolezen, razpad zakonske zveze ipd.), v večini ne identificirajo (več) z vlogo matere; 22 % žensk svoje materinstvo v tekstih omeni le bežno, zgolj kot podatek oziroma dejstvo, da so tudi matere. Vse te ženske na neki točki omenjajo svoje otroke in dejstvo, da so matere, vendar nič več kot to. Te ženske se ubadajo z drugačnimi akcijami v svojem življenju (novi življenjski partner, nova služba, drugačen način razmišljanja ipd.) Te ženske se ukvarjajo predvsem same s seboj, skoraj v vseh primerih govorijo o ponovnem rojstvu sebe, rojstvu nove, svobodne ženske. Nekatere ženske hrepenijo po transformaciji, zbirajo pogum za ponovno rojstvo, želijo postati "drugačne ženske", nove ženske, ki bodo živele življenje, "vredno življenja". Več kot polovica žensk (66 %) v svojih tekstih s pomenljivim naslovom *Rojstvo* ne govori o materinstvu ali pa ga omenja le bežno. Ta podatek bi lahko pričal o tem, da tudi pri nas počasi vstopamo v obdobje, v katerem identitete žensk dosegajo nove razsežnosti, kjer se dogaja socialna in kulturna transformacija, kar nam kažejo nove podobe ženskih identitet, ki jih do sedaj ni bilo.

Ženskam je treba dati in priznati prostor kot ženski. To pa zahteva ponoven razmislek o razmerju med materjo in hčerjo, saj hči nima možnosti za oblikovanje svoje ženske identitete, vse dokler v materi ne vidi ženske, te pa ne more videti, dokler v simbolnem redu za ženske ni druge pozicije kot materinska funkcija. Moški vzame žensko kot nadomestek za svojo mater, ženska pa preprosto zavzame materino funkcijo.¹² Nekatere feministične avtorice so razvijale vizijo konca biološkega materinstva. Menijo, da bi bila opustitev biološkega materinstva cena, ki bi jo ženske mogoče morale plačati za to, da bi dobile socialno in ekonomsko enakost. Drglinova¹³ meni, da je taka cena pretirana in nepotrebna.

Iz analiziranih tekstov je bilo mogoče razbrati, da imajo večje užitke z materinstvom tiste ženske, ki so svojo identiteto zgradile le okrog tega. Ženske, ki se ne identificirajo s svojo materinsko vlogo v tolikšni meri, materinstvo doživljajo kot problematično in težavno obdobje. Bolj ko se ženska identificira z vlogo ma-

¹² Gajgar, 1997, 80.

¹³ Drglin, 2002, 98.

tere, bolj je navdušena nad samim materinstvom. 16 % žensk ima o materinstvu izjemno negativno mnenje, v njihovih spisih žensk preberemo, da ženske zaradi nezaželene nosečnosti delajo samomore, da se z rojstvom otroka začnjo umirati, da je grozno biti mati in da rojstvo otrok za žensko pomeni konec njene svobode. Nekatere govorijo o materinstvu kot o verigi, ki jih priklenja na skupno življenje z očetom teh otrok.

11 % žensk o materinstvu dvomi. Ne strinjajo se z aktualno ideologijo materinstva in se sprašujejo o smislu materinstva. Naša družba preprosto noče slišati o težavah in pomislekih, ki jih imajo nekatere ženske v zvezi z materinstvom (še ena tabujska tema). Če si ženska kljub vsemu upa glasno govoriti o svojih pomislekih, jo označijo za slabega človeka, ki je izdal in zavrgel svojega lastnega otroka. Družba od žensk pričakuje, da želijo postati matere, da v materinstvu uživajo in, da si seveda želijo biti najboljše matere. "Zavestno sva se odločila, da otrok nikoli ne bova imela. Zgodbico o neplodnosti sva si izmislila zaradi najinih staršev, ker jih nisva želela prizadeti, pa tudi zato, ker večinoma ljudje ne bi razumeli najine odločitve, ampak bi naju obsojali. Sedaj imava mir. Nihče več naju ne mori z vprašanjem, kdaj bova imela otroke. Gre za najino življenje, zato je najina 'sebičnost' normalna.'"¹⁴ Številne feministične avtorice s svojimi prispevki in raziskavami opozarjajo na nezadovoljstvo, ki ga prinaša institucija materinstva v patriarhalni družbi. Oakleyjeva je proučevala odnos med materjo in otrokom v korelaciji z njeno družbeno vlogo in ugotovila, da je danes več kot tretjina žensk izjemno nezadovoljna s svojo družbeno vlogo, težave s sprejemanjem materinstva pa ima kar 80 odstotkov žensk.¹⁵

Analiza ženskih tekstov v reviji *Ona* je pokazala naslednje temne plati materinstva: smrt otroka, neplodnost enega izmed partnerjev, dvomi, notranje borbe in pomisleki o tem ali sploh imeti otroka, dvom o lastnih sposobnostih, nosečnost, ki je posledica posilstva, splav, zavračanje otroka od enega izmed staršev, boj za starševske pravice ob ločitvi partnerjev, strah pred tem, da moški z rojstvom otroka žensko priveže nase, dolgočasje in monotonost rutine vsakdanjika matere, hrepenjenja, ki jih zaradi materinstva ženska ni mogla uresničiti, hrepenenje po svobodi, breme vezi, ki je večna, "za zmeraj", diskriminacija žensk zaradi materinstva, začetne težave materinstva in občutki nemoči, ki so povezani z nego in vzgo-

¹⁴ Šifra: Mojca.

¹⁵ Oakley, 1993, 85.

jo otroka, smrtna nevarnost samega poroda in bolezni, ki jih povzroči materinstvo, odpovedovanje kariere zavoljo materinstva, neizživete sanje, ki jih zaradi materinstva ženske ne morejo realizirati, utrujenost, materialno breme itd.

Izbrane analizirane zgodbe potrjujejo teze, s katerimi se ženske srečujemo v vsakdanjem življenju. Velik odziv na natečaj ne govori o optimizmu avtoric, ampak o pisanju kot načinu spopada z neenakostjo in pogostim brezupom mitizirane statusa matere. Še vedno se bojujemo za pravico, da lahko imamo otroke ali pa jih nimamo, in za pravico, da imamo lahko oboje, tako otroke kot svojo duševno neodvisnost. Boj za te pravice ogroža vsak del patriarhalnega sistema. Mit o materinstvu¹⁶ je najpogubnejši mit, ki ga moramo uničiti, in najprej ga moramo uničiti v nas samih. Institucija materinstva, ki jo ohranjajo zakon, patriarhalna tehnologija in religija ter vse oblike izobraževanja, vključno s pornografijo, odtujujejo ženske od lastnih teles tako, da jih zaprejo vanje.¹⁷ Lynne Segal je v svoji zadnji knjigi podala kritiko romantične ljubezni in izključujočih odnosov, ki so prispevali k vse večjemu molku o aktualnih seksualnih željah in praksah mnogih žensk, kritika osamljenosti in frustracij materinstva in skrbi za druge sicer pravilno opisuje grenkobo in iluzijo, o kateri so spregovorile mnoge ženske, vendar pa še okrepi molk o uživanju mnogih žensk v materinstvu in o močnih željah žensk, da bi našle dovršitev v materinstvu in skrbi za druge. Vprašanje, zakaj večina žensk danes želi imeti otroke in čemu ta želja ustreza, je novo vprašanje, vprašanje nove generacije, ki je bilo pri prejšnji izključeno. Z drugimi besedami: če rečemo, da nekatere ženske niso in nočejo biti matere, iz osebnih ali političnih razlogov, s tem še ne povemo dosti o tistih, ki so in hočejo biti matere.¹⁸

Tekste *Njene zgodbe* lahko beremo kot odgovor avtoric na problematično situacijo in poskus njenega reševanja: opozoriti na svoje probleme in obstoječim vzorcem dati nove razsežnosti in začeti ustvarjati lastno filozofijo materinstva, ki bi ustrezala, ne le družbenim razmeram, ampak ženskam. To je povezano z zahtevo po razvoju žensk v osebe z zavestjo o družbeni konstruiranosti ne le lastnega spola, ampak tudi lastne identitete.

¹⁶ Mit o materinstvu, kot navaja Oakleyjeva, vsebuje tri splošno sprejete trditve: da otrok potrebuje mater, da mati potrebuje otroka in da je materinstvo največ, kar lahko ženska doseže v življenju; samo tako se res potrdi kot ženska.

¹⁷ Rich, 2003, 255.

¹⁸ Bahovec, 1995, 45.

BIBLIOGRAFIJA

- Bahovec, D. E. (1995): "Predavanje za uvod: feminizem in materinstvo", *Delta*, 1/1–2, 39–51.
- Beauvoir, S. (2000): "Drugi spol: uvod", *Delta*, 4/3–4, 11–28.
- Chodoorow, N. (1999): *The reproduction of motherhood*, University of California, Barkley, Los Angeles, London.
- Coward, R. (1989): *Ženska želja*, Krt 60, Ljubljana.
- Drglin, Z. (2002): "Popoln otrok, popolna mati – reši se, katera se more?!", *Em-zim*, 11/3–4, 93–99.
- Gajgar, M. (1997): "Iskanje ženskih genealogij", *Delta*, 3/3–4, 77–103.
- Hrženjak, M. (1998): "Kaj nam miti lahko povedo o ženskah, identiteti in subjektu", *Delta*, 4/3–4, 113–131.
- Irigaray, L. (1995). *Jaz, ti, me, mi: za kulturo različnosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Kristan, Z. (1998): "Misliti spolno razliko: Lacan in Irigaray", *Delta*, 4/3–4, 133–167.
- Milharčič–Hladnik, M. (1996): "Luce Irigaray: Jaz, ti, me, mi", *Delta*, 2/1–2, 159–164.
- Oakley, A. (1993): *The sociology of housework*, Blackwell, Cambridge, Massachusetts.
- Oakley, A. (2000): *Gospodinja*, Založba /*cf, Ljubljana.
- Rich, A. (1995): *Of Woman Born: motherhood as experience and institution*, Norton, New York.
- Rich, A. (2003): *O lažeh, skrivnostih in molku: izbrani eseji*, Škuc, Ljubljana.
- Štular, S. (1998): "Družbena konstrukcija spolne identitete", *Teorija in praksa*, 35/3, 441–454.
- Thurer, L. S. (1994): *The Myths of Motherhood: how culture reivents the good mother*, Mifflin Company, Boston, New York.
- Tratnik, S. (2002): "Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete", *Delta*, 8/1–2, 203–209.
- Ule, M. N. (2000): *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Wollstonecraft, M. (1993): *Zagovor pravic ženske: ter kritične opazke o političnih in moralnih vprašanjih*, Krt, Ljubljana.

ANA FRANK¹

So samomorilski napadalci res verski fanatiki?

O razumevanju samomorilskih napadov

Izveček: Samomorilski napad je fenomen, ki vzbuja nerazumevanje in vprašanje, kako je tako dejanje sploh mogoče. Nasproti široko uveljavljenemu prepričanju o verskem fanatizmu storilcev pa so mnogi raziskovalci z različnih področij ponudili globlje razumevanje tega pojava. Članek bo predstavil nekaj možnih vpogledov v ta čudni fenomen. Z analizo kulturnega, zgodovinskega in religijskega pomena mučeništva ter upoštevanjem vpliva indoktrinacije in okoliščin bo članek osvetlil novo dimenzijo razumevanja samomorilskih napadov.

Ključne besede: samomorilski napadi, islam, mučeništvo, žrtvovanje, indoktrinacija

UDK 297:316

Are Suicide Attackers Religious Fanatics? On Understanding Suicide Attacks

Abstract: The extreme nature of the phenomenon of suicide attacks tends to reinforce the general belief that such terrible and irrational acts can only be motivated by religious fanaticism. Attempts have been made, however, to provide possible explanations of this phenomenon through extensive research, especially by scientists from the Middle East. The article presents some of the insights gained into this strange phenomenon. It sheds new light on the understanding of suicide attacks by analysing cultural, historical, and religious aspects of martyrdom, taking into account also the influence of manipulation, indoctrination, and circumstances.

Key words: suicide attacks, Islam, martyrdom, sacrifice, indoctrination

¹ Ana Frank je podiplomska študentka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer antropologija spolov. E-naslov: afrankica@yahoo.com

Pojav samomorilskih napadov, ki v nas vzbujajo zgroženost in obtoževanje, mogoče le ni tako tuj razumu zahodnega človeka, ki drzno in velikokrat brez pomsleka obsoja "nerazumljive in nore" človeške bombe. Da je samomorilski terorizem² pojav, ki izhaja zgolj iz verskega ekstremnega fundamentalizma, je površna trditev, saj ne ponuja odgovora na specifiko fenomena in ne pojasnjuje množice prepletenih vzrokov samomorilskih napadov, kot so politični, ekonomski, vojaški, psihološki in kulturno-religijski elementi posameznega območja in obdobja, v katerem je samomorilski terorizem uspel in se tudi utrdil.

Medtem ko islamski svet v zgodovini beleži mejnike, ki nakazujejo in osmišljajo pomen mučeništva v religiji, to še zdaleč ni neposreden kulturno-zgodovinski razlog, ki vodi k pojavu današnjih samomorilskih napadov. Ti so v svojem bistvu moderen pojav, saj njihovo upravičevanje pomeni radikalno interpretacijo mučeništva oz. smrti (samomora), ki se umešča v zakrinkan ideološki diskurz boja za neke višje cilje. Kljub temu pa je ta "čudni" pojav možno umestiti v konceptualni okvir, ki sintetizira različne disciplinske pristope. V članku bom s pregledom nekaterih pristopov in analize religijskega diskurza skušala razširiti razumevanje fenomena in odgovoriti na vprašanje, ali je religija (predvsem islam) glavni in edini razlog za samomorilske napade.

Religije vsekakor ne moremo ubraniti pred njenimi možnimi reinterpretacijami in implikacijami, kar odkriva religijsko arbitrarnost in improvizacijo. Seveda pa na račun tega ne moremo niti obsojati tistih, ki z nekaterimi interpretacijami nimajo zveze oz. jim nasprotujejo. In radikalne interpretacije fundamentalističnih ideologij naletijo na velik odpor tudi znotraj islamskega sveta. To odpira novo dimenzijo raziskovanja religijskega diskurza *per se*, s čimer pa se v tem članku predvsem zaradi prostorskih omejitev ne bomo podrobneje ukvarjali. Obravnavali bomo različne pristope analize fenomena samomorilskega terorizma in na kratko možnosti za njegovo interpretacijo.

KULTURNO-ZGODOVINSKI IN RELIGIJSKI POMEN MUČENIŠTVA

Upravičevanje samomorilskih napadov s teološkimi sredstvi napeljuje na misel, da se samomorilci ubijajo samo zaradi verskih razlogov, zato se je tovrstnega terorizma prijel naziv "sveti teror". Toda pojav samomorilskega terorizma moramo

² Pomanjkanje splošne definicije terorizma, ki bi jo sprejeli vsi narodi sveta, ima za posledico elastičnost koncepta terorizma in njegove uporabe. Polemično je dejstvo, da je lahko kdo za koga terorist, za koga drugega pa legitimni borec za svobodo (*freedom fighter*). Sama se v članku skušam distancirati od vrednostne uporabe omenjenega termina.

razčleniti, da opazimo družbena in ekonomska stanja, ki tovrstne napade spodbujajo.³ Ta stanja se prepletajo in vpisujejo v kulturno-zgodovinsko izročilo. V islamski zgodovini se je pomen mučeništva razvil predvsem v šiizmu, in sicer z razvojem kulta osebnosti Huseina, ki je v bitki pri Karbali leta 680 n. š. umrl v boju za oblast z nasprotniki suniti in krvavo zaznamoval zgodovinski razkol islamske skupnosti. Husein zato za šiitsko skupnost pomeni temelj žrtvovanja in mučeništva. Njegov pomen se je v kolektivnem spominu prenašal vse do današnjih dni.

V sodobnem Iranu Huseina še vedno častijo na dan, imenovan Ašura. Na komemoracijah v obliki pasijonskih iger se verniki udeležujejo bolečih telesnih praks; namerno mučenje in prizadevanje ran naj bi vernike popeljale čim bližje Huseinu in njegovemu trpljenju. Identifikacija s Huseinom je izredno pomembna, gre namreč za transfer trpljenja, kjer čustva in trpljenje, povezane s Huseinovim mučeništvom, vernik prevzame nase.⁴

Zelo se poudarja Huseinovo védenje, da se bo srečal s smrtjo. To naj bi sicer bil eden od dodatkov k zgodbi, kajti če se njegovo védenje o gotovi smrti postulira, se celoten pomen njegovega mučeništva spremeni. Njegova požrtvovalnost postane želja po resnici, za katero je vredno umreti, kar šiitska verska zavest še danes globoko ceni. Husein naj bi tako odšel v prostovoljno smrt.⁵

Iz islamske zgodovine poznamo tudi sekto asasinov, katere člani so s tehniko infiltriranja politične nasprotnike umorili, pri tem pa tudi sami izgubili življenje. Zaradi gorečega žrtvovanja so ljudje sklepali, da se omamljajo oziroma da naj bi bil hašiš uporabljen za indoktrinacijo privržencev. Od tod tudi ime asasini (angl. *assassin* – atentator, morilec), ki izvira iz arabske besede *hašišijn*, kar pomeni vdani hašišu, za kar pa sicer ne obstajajo dokazi.⁶ Čeprav so asasini dali ime sodobni terminologiji nasilja in so danes precej znani, v islamu veljajo za nepomembno in obrobno sekto.⁷

Na pomen šiitskega mučeništva pa je bistveno vplival ajatola Homeini, ki je v času iransko-iraške vojne v 80. letih 20. stoletja z versko indoktrinacijo na bojna polja zvabil mlade, ženske in otroke, ki so žrtvovali življenje za boj proti zgodovinskemu sunitiskemu sovražniku in takratnemu neverniku – Sadamu Huseinu. Homeinijev poziv velja za versko reinterpreteracijo, saj šiitski spomin na žrtvovanega

³ Rapoport, 1998, 10–106.

⁴ Winters, 1997; Israeli, 2002, 25.

⁵ Winters, 1997.

⁶ Rapoport, 1998, 123; Smrke, 2000, 273.

⁷ Jurgensmeyer, 2000, 80.

Huseina ni zahteval žrtvovanja oz. mučeništva izven poistovetenja s trpljenjem Huseina ob mučeniški smrti, ki jo je zaznamovala predvsem pasivnost, skratka žrtev.

Homeini je s svojimi interpretacijami izvedel izjemen ideološki in politični preobrat v pojmovanju in prakticiranju mučeništva. Spodbudil je nastanek novega aktivizma, ki je iz pasivnosti trpljenja šiite nagovoril k ofenzivni agresiji najprej proti zahodno usmerjenemu šahu Pahlaviju, kasneje pa proti iraškemu vdoru. Homeini je uspel mučeništvu dodati element, ki ga v celotni zgodovini šiizma niso poznali! V 80. letih je njegovo interpretacijo prevzelo in naprej razvijalo libanonsko šiitsko gibanje Hezbolah, v 90. (še le takrat!) pa tudi palestinske organizacije. Prve samomorilske napade je Hezbolah izvedel leta 1983 v Bejrutu na ameriško ambasado in ameriško bazo na bejrutskem letališču.

Israeli in Ganor trdita, da so samomorilski napadi, ki jih je v 80. letih izvedel Hezbolah, pregnali Izrael iz južnega Libanona in imeli velik vpliv na palestinske organizacije. Samomorilski napadi so postali sredstvo, ki omogoča doseganje vojaških in političnih ciljev. Hamas je izvedel prvi napad leta 1993, skupaj z Islamskim džihadom pa sta združila in reinterpretirala šiitsko doktrino mučeništva s sunizmom. Šiiti v pasijonskih igrah poudarjajo predvsem trpljenje in žalost v intimnem, osebнем krogu ter se v sebi (pasivno) identificirajo s Huseinom. Predvsem je vsa aktivnost obrnjena navznoter. Spremembo takega doživljanja je izvedel že Homeini; Hezbolah, Hamas in Islamski džihad pa so reinterpretacijo nadaljevali. Za Hamas in Islamski džihad je značilno izrazito hvaljenje in uživanje ob trpljenju in uničenju, ki ga aktivno povzročajo drugim.⁸

ŽRTVOVANJE ČLOVEKA V IMENU RELIGIJE?

Mučeništvo ima torej v islamu pomembno vlogo. Izraža se s pojmom *šahada* ali *šuhada*, ki pomeni smrt na božji poti in priča o najgloblji pripadnosti bogu (Alahu). Samomorilski terorizem nedvomno vsebuje veliko religijskih elementov (mučeništvo, žrtvovanje, džihad), med katerimi pa Strenski poudarja pomen žrtvovanja kot družbenega konteksta, v katerega Strenski umešča samomor. Pri tem se opira na Durkheimovo sociološko analizo samomora, kar podpirajo tudi Hecht ter Weinberg, Pedahzur in Canetti-Nisim.⁹

Strenski od Émila Durkheima in njegovega učenca Mauricea Halbwachsa prevzema tezo, da je žrtvovanje delo družbe in družbenih skupin, o čemer govori

⁸ Ganor, 1998; Israeli, 2002, 28–230.

⁹ Hecht, 2003; Weinberg, Pedahzur, Canetti-Nisim, 2003.

že samo dejstvo, da samomorilske napade organizirajo in zanje prevzemajo odgovornost organizacije, ki samomorilce rekrutirajo, vzgojijo in uporabijo. Od širše družbe pa je odvisno, ali bo ta dejanja sprejela ali ne. Podporo mučenikom naj bi izražale tudi družine umrlih, kar pa je precej ambivalentna trditev. Davisova¹⁰ je analizirala družine na Bližnjem vzhodu in ugotovila, da celo v isti družini obstajajo različna mnenja. Starši niso vsi enoglasno navdušeni nad njihovimi otroki kot mučeniki. Vsekakor pa je samomor nujno v povratnem (so)odnosu z družbo.¹¹

Weinberg, Pedahzur in Canetti-Nisim po Durkheimu prevzemajo tipologijo samomora in samomorilske napadalce uvrščajo v altruistično in fatalistično skupino. Altruistični je tisti tip samomora, ki ga s svojo podporo in odobravanjem spodbudi družba, v kateri je ponos velika vrednota. Fatalistični samomor pa povzročijo socialne, politične in ekonomske razmere (obup, revščina, politična represija itn.).¹²

Strenski samomorilske napadalce označuje kot dar in žrtvovanje. Ta dar je storjen v imenu boga, toda za družbo in njene cilje (država Palestina), zaradi česar vsebuje elemente svetega in pomeni žrtev. Dar ima kljub svoji navidezni svobodi darovanja pravila in je obvezen, saj darovalec čuti nujo, da daruje. Darovanje je vedno nekomu namenjeno, v tem primeru Palestini kot državi Palestinecev, in ravno s samomorom se žrtvujejo za ta višji, nacionalni cilj. Poleg tega je značilnost daru recipročnost in zahteva povračilo ali menjavo. Toda njihovo žrtvovanje naj ne bi bilo storjeno zaradi plačila,¹³ temveč je dar narodu. Nacionalizem je tu izpostavljen kot religija. Obe identiteti namreč nastopata kot proizvajalki smisla. Nacionalizem je taka forma identitete, ki zahteva popolno lojalnost skupnosti, celo tolikšno, da človek zanjo žrtvuje življenje.¹⁴

Toda Strenski ločuje med žrtvovanjem, ki pomeni dati nekaj "od sebe", in žrtvovanjem, ki pomeni dati "sebe". Popolnoma se odreči svojemu sebstvu po Strenskem ni inherentno islamu, saj je ravno Abrahamov primer pokazal, da bog tega ne zahteva, zato Strenski sklepa, da ekstremisti, ki se žrtvujejo, darujejo več, kot bog pričakuje.¹⁵

¹⁰ Davis, 2003, 125–126.

¹¹ Strenski, 2003, 7, 23.

¹² Weinberg, Pedahzur, Canetti-Nisim, 2003, 143.

¹³ Verski element darovanja in žrtvovanja namreč ponuja mučeniku takojšen vstop v raj in privilegije.

¹⁴ Strenski, 2003, 22–27.

¹⁵ Strenski, 2003, 18–23.

Abraham, eden od prerokov, ki ga priznavajo tri velika monoteistična verstva, naj bi dobil ukaz od boga, da žrtvuje svojega sina Izaka in mu s tem dokaže predanost in poslušnost. Abraham se je res namenil žrtvovati sina, ampak bog je posredoval in mu za žrtev ponudil ovna. Abrahamova pripravljenost na žrtvovanje sina in potem božje posredovanje, ki je preprečilo, da bi Abraham žrtvoval človeka, ima mnogo implikacij.

Strenski poudarja, da božje posredovanje napeljuje na to, da je bila to le simbolna zahteva, saj bog ne bi nikoli zahteval kaj takega, ker spoštuje človeka. To naj bi potrjeval Koran,¹⁶ kjer piše, da je Abraham ta ukaz sanjal in da mu je bog rekel, da je zgolj s svojim namenom že izpolnil dokaz. Muslimani imajo skupno prepričanje, da se človek ne žrtvuje.¹⁷

Abrahamovo tradicijo priznavajo tako suniti kot šiiti; večina muslimanov se torej strinja, da ima žrtvovanje družbeno vlogo. Tudi šiiti se spominjajo Huseinovega trpljenja in žrtvovanja zavoljo skupnosti. Toda poudarek islamske tradicije je predvsem na pasivnem mučeništvu. Šahid je tako tisti, ki je ubit v vojni, in ne tisti, ki se v vojni namenoma ubije!¹⁸ Mučenik ne more prevzeti nase odgovornosti mučeništva, saj je mučeništvo akt, ki ga posameznik naredi zavoljo skupnosti, zato mu bog podari možnost, da postane mučenik kot nagrado za nesebičnost in požrtvovalnost za skupnost. Mučeništvo tako ni arbitrarna odločitev in zato ni nikoli samomor, ki je v islamu strogo prepovedan, saj pomeni samovoljno destrukcijo telesa.¹⁹

Strenski in Israeli zato opozarjata na zvite interpretacije ekstremistov, ki si prizadevajo preseči prepoved o samomoru in ga uskladiti s svetostjo življenja, kar vsebuje Koran. Samožrtvovanje in žrtvovanje človeka nista nikoli opcija.²⁰ Tine Hribar²¹ pravi, da je svetost življenja tisti skupni imenovalec svetovnega etosa, ki so ga izoblikovale ravno svetovne religije, zato je prepoved ubijanja izvorni smoter, ki ne sme biti uporabljen instrumentalno, kot to počnejo tudi ameriški, krščanski in vsi drugi fundamentalisti.

¹⁶ K: 37: 100–107.

¹⁷ Strenski, 2003, 16–18.

¹⁸ Merari, 1998, 197.

¹⁹ K: 2: 195; K: 4: 29; Strenski, 2003, 12–13.

²⁰ Strenski, 2003, 9, 15–16; Israeli, 2002, 32, 38.

²¹ Hribar, 2001, 7.

VPLIV INDOKTRINACIJE

Vzgojni tabori, šole in videokasete, ki se širijo po begunskih taborih in pomagajo pri rekrutiranju novincev, imajo močan vpliv na moralo, dvig samozvesti in prepričanje o tem, da morajo izbranci izvesti samomorilski napad. Tukaj se predvsem postavlja pod vprašaj trditev skrajnih organizacij, da posamezniki volontirajo.²²

Indoktrinacija je v tesni povezavi s kulturno komponento, religijskimi diskurzi in ideologijo. Raphael Israeli islamske samomorilce primerja s kamikazami, na katere je vplivala močna politična in verska ideologija. Zaradi podobnosti predlaga izraz *islamikaze*.²³

Pri indoktrinaciji imajo ključno vlogo karizmatični in duhovni vodje, ki ustvarjajo nove interpretacije in iz njih izpeljujejo ideologijo (v tem primeru je vsebina ideologije religija), ki vsebuje pravila obnašanja. Ideologija islamistov temelji na prevajanju političnih in družbenih konceptov v teološke argumente. Ideologija vsebuje jasne, razumljive in enostavne populistične diskurze, ki se v skupinah hitro ustalijo in so odlično sredstvo manipulacije. Ideologija se s ponavljanjem (v šolah, ob proslavah in z vadbo) konstantno krepi.²⁴

Bodoči mučenik se uri v samoti in samoizolaciji, kjer se duševno in telesno purificira. Pred napadom naj bi jih celo položili v grob, kjer ležijo nekaj ur, da bi se navadili smrti.²⁵ Ideologijo krepijo s snemanjem videoposnetkov bodočih mučnikov, ki izražajo telesno simboliko in predstave o raju. Na nekaterih videoposnetkih so slike, na katerih je žensko telo prikazano v obliki mape zgodovinske Palestine. Žensko dostojanstvo se aplicira na dostojanstvo Palestine, saj žensko

²² Veliko je primerov, ko izvajalci niso hoteli ali pa niso vedeli, da bodo pri akciji umrli. Merari zato pravi, da je nujno razlikovanje med pripravljenostjo sprejeti veliko tveganje, kjer je smrt sicer možna, in željo po gotovi smrti, Merari, 1998, 193–194. Obstaja namreč razlika med nekom, ki se definitivno odloči umreti, in nekom, ki še vedno upa na preživetje, pa čeprav so možnosti minimalne. Možnost preživetja oziroma upanje sta raztegljiva pojma. Razdalja med upanjem in neupanjem je lahko neskončna in pomeni razliko med samomorom in velikim tveganjem, Atran, 2003. Merari in Israeli še poudarjata, da je samomorilski terorizem za raziskovalce skoraj nemogoč raziskovalni objekt, saj samomorilec po definiciji umre, o stanjih bodočih samomorilcev pa se ne moremo nikoli prepričati in je vedenje o tem vedno pomanjkljivo. Če pa samomorilec preživi, lahko to šteje za čudež in je kot tak nekoristen za raziskavo, Merari, 1998, 194; Israeli, 1997, 105–106.

²³ Israeli, 1997, 97.

²⁴ Taylor, Horgan, 2001, 47–57.

²⁵ Ganor, 2000.

devišstvo in pokrivanje enačijo z nedotaknjenostjo Palestine, ki je pod okupacijo oskrunjena, tako kot je oskrunjeno žensko dostojanstvo, ki ne upošteva verskih norm.²⁶ Pomembna je tudi simbolika žrtvovane mučenikove krvi, ki je sveta. Kri je povezana z življenjem, in če se odrečemo tej življenjski tekočini, je to največje možno žrtvovanje. Ko je kri prostovoljno prelita za kolektivne cilje, kot so maščevanje ali upor, to pomeni družbeno solidarnost.²⁷ Prepletenost seksualne simbolike, telesa in osvobodilnega boja je izjemna. Diskurz telesnih praks je očitno prisoten v šiitski simboliki trpljenja, saj je Huseinovo telesno trpljenje vzor, ki mu mora slediti vsak veren (šiitski) musliman. S takimi diskurzi interpretacije dobijo prodornost ter moč upravičevanja in mobilizacije.

Sicer pa je manipulacija uspešna v okoliščinah, ki spodbujajo dojemljivost za populistične religijske diskurze. Mladi v Palestini so mnogokrat ekonomsko in emocionalno zelo ranljivi, saj sta zanje smrt in mučeništvo mnogokrat ponosnejša alternativa bednemu življenju.²⁸

ZAKAJ MOŽNOST RAZLIČNIH INTERPRETACIJ?

Pri teološkem upravičevanju samomorilskih napadov je bistvena razlika med mučeništvom in samomorom. Na tem razlikovanju namreč temeljijo interpretacije zagovornikov samomorilskih napadov, ki presegajo koransko navedbo, da je samomor strogo prepovedan. Fundamentalisti svoje interpretacije upravičujejo ravno s koranskimi navedbami. Možnosti različnih interpretacij Korana pa izhajajo iz konteksta njegovega nastajanja in razvoja.

Koran je bil po prepričanju vernikov razodet preroku Mohamedu v več časovnih presledkih, po nareku pa so ga zapisali njegovi znanci. Zanimivo je, da so rokopisi vsebovali le zapise soglasnikov. Samoglasniki, ki so bili predvsem del ustnega recitiranja Korana, so bili tako podvrženi spremembam, kar je lahko privedlo do sprememb v razumevanju vsebine Korana že zelo zgodaj.²⁹

Koran ni zapisan v časovnem zaporedju razodetja sur, od tod tudi protislovja v sami knjigi, saj so bila različna koranska poglavja (sure) podvržena vplivom dogodkov v Mohamedovem življenju (politični spopadi in osebno življenje). Za razumevanje in interpretacijo Korana je zato treba upoštevati konkretne situacije

²⁶ Oliver, Steinberg, 1996.

²⁷ Khuri, 2001, 60–68.

²⁸ Davis, 2003, 16. V članku se osredotočam predvsem na palestinsko-izraelski konflikt.

²⁹ Kerševan, Svetlič, 2003, 13.

iz Mohamedovega življenja. Iz tega razloga imajo dodaten pomen razlaganja sune in hadisi, ki so zapisi Mohamedovega življenja oz. prakse ter viri islamskega prava, ki svetujejo, kako tolmačiti Koran.

Nedvomno je najspornejši in najbolj polemičen element Korana *džihad*, sicer napačno prevajan kot sveta vojna. Džihad pomeni predvsem prizadevanje in trud, ne nujno nasilje. Za nasilje in vojni spopad Koran uporablja besedo *katala*, ki pomeni ubijanje, vojno in boj.³⁰ Debeljak, Kerševan in Svetlič ter Jurgensmeyer³¹ poudarjajo, da Koran daje prednost nenasilju in miru, v primeru ogroženosti vere ali napada na vernike pa brez dvoma dovoljuje tudi oborožen boj, ki pa je omejen na samoobrambo in vključuje samodisciplino in regulacijo vojne. Taka opredelitev vojne je nujno defenzivna in je utemeljena v Koranu. Defenzivna opredelitev vojne se je razširila v ofenzivno vojno v doktrini o pravični vojni, ki se je razvijala v obdobju umajadskih in abasidskih kalifov. Džihad kot vojaško sredstvo so utemeljevali predvsem hadisi in ne Koran, kar je implicitno privedlo do razvoja vojaške doktrine, ki je pojma džihad in vojskovanje neločljivo povežala.³² Zato Hoffmann in Sachedina opozarjata, da je treba ločiti religijo od njene zgodovine. V zgodovini se je religija namreč razvijala in spreminjala v skladu s trenutnimi politično-ekonomskimi odnosi moči, kar se je kazalo v verski (in vojaški) doktrini. Religija je velikokrat uporabljena kot ideologija, je z interpretacijami instrumentalizirana v skladu s političnimi, ekonomskimi in drugimi interesi nekega časa.³³ Toda ne glede na to je doktrina razvila jasna pravila vojne, ki ne dovoljujejo arbitrarne uporabe nasilja in omejujejo fanatizme in ekscese sile.³⁴

Današnje interpretacije skrajnih islamskih fundamentalistov presegajo te omejitve in pravila z novimi interpretacijami. Res so se obrnili k svetim spisom in iz njih črpajo legitimnost, toda interpretirali so jih v skladu s svojimi interesi. Debeljak islamistično branje svetih spisov zato označuje kot selektivno prisvajanje svetih spisov, da bi vzpostavili novo avtoriteto. Tudi modernost si selektivno prisvajajo, saj kljub zavračanju modernosti uporabljajo tehnološke dosežke, predvsem komunikacijsko tehnologijo, s katero širijo svojo ideologijo. Uporaba videoposnetkov in interneta ironično skomercializira religijo in ta z uporabo teh medijev postane tržno bla-

³⁰ Hoffmann, 2004; Kerševan, Svetlič, 2003, 30; Debeljak, 1995, 54.

³¹ Kerševan, Svetlič, 2003, 30; Debeljak, 1995, 55; Jurgensmeyer, 2000, 79.

³² Debeljak, 1995, 56–57.

³³ Hoffmann, 2004; Sachedina, 2003.

³⁴ Debeljak, 1995, 58.

go.³⁵ Poleg tega fundamentalisti novo avtoriteto aplicirajo na celotno skupnost. V svojih nagovorih trdijo, da islam pravi "to in ono", muslimani mislijo "to in ono" in s tem trdijo, da predstavljajo legitimen substitut ene milijarde muslimanov.³⁶

Sodobne interpretacije so zelo netradicionalne in nihilistične, saj predvidevajo popolno uničenje sebe in drugega. Navid Kermani³⁷ vidi takšno radikalizacijo vere kot variacijo nihilizma, saj je spoštovanje, ki ga goji Koran do življenja in stvarjenja, v diametralnem nasprotju z destrukcijo posameznika, ki jo razvijajo sodobne fundamentalistične ideologije. Taka usoda naj bi doletela ravno Huseinov mit. Huseinu naj bi namreč dodali željo po smrti, ki postulira žrtvovanje.³⁸ Homeini pa je z reinterpretacijo in dodatki nadaljeval do skrajnosti, ki je za žrtve zahtevala celo otroke.

Pomislili bi torej, da gre zaradi sklicevanja na preteklost religijskih struktur za tradicionalno gibanje, toda islamski fundamentalizem interpretira zgodovino in islamski nauk na originalen način, zato mu Bhatt pripisuje "izum tradicije",³⁹ Étienne⁴⁰ pa se utemeljeno sprašuje, h kateremu islamu se vračajo in kako si ga na novo prisvajajo.

Fundamentalisti z manipulacijo vernikom, ki so indoktrinaciji zaradi specifičnih okoliščin bolj podvrženi, odvzamejo vsakršne etične pomisleke o nasilju in ubijanju teles. Bhatt trdi, da sklicevanje na svete tekste v proizvodnji novih etičnih načel nima podpore v tradicionalni verski ortodoksiji, zato predlaga izraz *neofundamentalizem*.⁴¹

OKOLIŠČINE KOT LEGLO VZROKOV

Okoliščine, ki omogočijo nastanek samomorilskih napadov, so različne. Argument mnogih palestinskih organizacij so strateški in taktični razlogi za uporabo samomorilskih napadov, kajti zaradi vsestranske vojaške premoči Izraela menijo, da nimajo zadovoljive moči v svojem boju. Polić⁴² piše, da je pogosto tudi res, da

³⁵ Debeljak, 1995, 20–48.

³⁶ Bhatt, 1997, 121–123.

³⁷ Kermani, 2003.

³⁸ Strenski, 2003, 12–13.

³⁹ Bhatt, 1997, xiv–xvi.

⁴⁰ Étienne, 1987/2000, 11.

⁴¹ Bhatt, 1997, 35, 69–78, 100–101.

⁴² Polić, 2001, 20.

terorizem sledi neuspehu drugih metod. Uporaba samomorilskih napadov naj bi bilo tako vojaško sredstvo *in extremis*, ki ga uporabljajo kot nadomestilo za omejene vojaške resurse.

Martha Crenshaw piše, da je odločitev za nasilno teroristično delovanje rezultat racionalne in strateške izbire. Izbira nasilnega delovanja je posledica nesorazmerja in podrejenosti v oborožitvi, je rezultat neuspešnih alternativ boja s konvencionalnimi sredstvi in je tudi posledica opazovanja in učenja. Če skupina v svojem boju ni uspešna, opazuje in se uči iz izkušenj drugih (primer Hezbolahovega vpliva) ter teži k inovaciji tehnik in strategij, ki so usmerjene v izkoriščanje ranljivosti nasprotnika, in presenečenju, ki ga ustvarijo. Crenshawova⁴³ ugotavlja, da je terorizem lahko tudi defenziven in izhaja iz okoliščin.

Taktična prednost samomorilskega napadalca je v fleksibilnosti (infiltracija brez planiranja umika in relativno poceni materiala za proizvodnjo bombe). Samomorilec ima tudi veliko moč destrukcije.⁴⁴ Strateška vrednost samomorilskih napadov Palestincev je v povzročanju vesplošnega terorja, občutku nemoči izraelskih sil in občutku (ne)varnosti med civilnim prebivalstvom, saj tovrstni napadi ustvarjajo paniko. Občutek nemoči in strahu pa na drugi strani povzročita izraelske povračilne akcije.⁴⁵

Učinkovitost samomorov je vplivala tudi na druge organizacije, ki v nasprotju z radikalnimi islamskimi organizacijami nimajo religijske osnove. To je tudi pomemben argument v prid temu, da samomorilske akcije nimajo izključno religiozne osnove niti izključno islamske podlage, kar zagovarjajo tudi mnogi avtorji.⁴⁶

Samomorilske napade so namreč prevzele tudi sekularne organizacije, kot so Brigade mučenikov al Akse, marksistična Ljudska fronta za osvoboditev Palestine, kurdska marksistična PKK (Kurdská delavska stranka) v Turčiji in nekatere druge.⁴⁷

⁴³ Crenshaw, 1998.

⁴⁴ Dolnik, Bhattacharjee, 2002, 113; Ganor, 2000. Napad na vojaško bazo na bejrutskem letališču je zahteval 273 življenj in 81 ranjenih pri Američanih ter 58 mrtvih in 15 ranjenih pri Francozih. Čeprav je tudi res, da mnogo samomorilskih napadov ne uspe, ker se eksplozivni mehanizmi sprožijo prezgodaj, na nepravem mestu in ob nepravem času in nimajo nobenega učinka, Merari, 1998, 203.

⁴⁵ Weinberg, Pedahzur, Canetti-Nisim, 2003, 14.

⁴⁶ Israeli, 2002; Merari, 1998; Weinberg, Pedahzur, Canetti-Nisim, 2003; Dolnik, Bhattacharjee, 2002; Schweitzer, 2001.

⁴⁷ Schweitzer, 2001.

Dokaz, da samomorilski terorizem ni specifičen le za islamsko⁴⁸ religijo ali religijo nasploh, je organizacija, ki je do sedaj izvedla največ samomorilskih napadov in celo uspela ubiti dva predsednika države. To so Tamilski tigri⁴⁹ (LTTE) na Šrilanki, ki se borijo za neodvisno tamilsko državo in so motivirani z nacionalističnimi koncepti (boj za neodvisnost) in kultom osebnosti karizmatičnega vodje Parabakana.⁵⁰ Tamilski tigri ne verjamejo, da so verski mučeniki, in ne pričakujejo nagrade v onostranstvu.⁵¹ Da bi bil samomor popoln, so se ob neuspehih operacijah zastrupili s cianidom, ki ga nosijo v kapsuli okrog vratu. V njihovih vrstah je tudi veliko žensk. PKK in LTTE, tudi organizacije v Čečeniji, v svoje vrste z veseljem sprejemajo ženske, saj s svojim videzom (največkrat noseče ženske) ne vzbujajo nobene pozornosti.⁵²

Toda Atran⁵³ opozarja na pomanjkljivosti teorije racionalne izbire, saj ta velja le za voditelje organizacij, ki rekrutirajo potencialne samomorilce, ne pa za samomorilce same. Rekrutacija je institucionalna manipulacija emocionalno in versko zagranega posameznika, ki ga voditelji izkoristijo v prid organizacije. Samomorilski napadalci so le potrošni material, katerega izgube prinesejo dobiček organizaciji, s tem ko spodbujajo nove rekrute. Voditelji sebe seveda nikdar ne ubijejo, čeprav trdijo, da so to pripravljeni storiti. V okviru teorije racionalne izbire posamezniki ne dobijo nič, ker so mrtvi. Pripravljenost umreti za fiktivne cilje (raj) namreč izgubi pomen v teoriji racionalnih oz. pričakovanih in merljivih koristi (*expected utility*), saj so pričakovane koristi vedno merljive enote, ki pa z aplikacijo neskončnih koristi nimajo več veljave. Atran piše, da z združevanjem konceptov racionalne pričakovane koristnosti z neskončno koristnostjo (*infinite utility*), ki jo implicira samomorilski napadalec, nastanejo luknje v teoretskem sistemu. Na ta način bi lahko vse dobičke v neskončnosti vključevali v teorijo racionalne izbire, kar pa ima malo pojasnjevalnega učinka in ne pripomore k razumevanju samomorilskih napadov.⁵⁴

⁴⁸ Prva ženska, ki je leta 1985 izvedla samomorilski napad v Libanonu in je verjetno bila vzor za prvo žensko samomorilko v Palestini leta 2002, je bila kristjanka Loula Abboud. V njeni družini je bilo več primerov samomorilskih napadalcev, Davis, 2003, 68.

⁴⁹ Strenski s svojo analizo žrtvovanja ugotavlja, da Tamilski tigri uporabljajo koncept darovanja. Razlikujejo med besedama *thatkodai* (dati sebe) in *thatkolai* (ubiti sebe). Sebe tako žrtvujejo – darujejo narodu, Strenski, 2003, 22.

⁵⁰ Schweitzer, 2001.

⁵¹ Silke, 2003b, 101.

⁵² Schweitzer, 2001.

⁵³ Atran, 2003.

⁵⁴ Atran, 2003.

V literaturi je mogoče najti trditve, da k samomorilskim napadom vodijo slabe ekonomske razmere, revščina, begunstvo in neizobraženost. Standardni tip samomorilca naj bi bil neporočen, veren in brezposeln mlad moški. Toda 11. septembra 2001 se je ta profil spremenil. Revščina ni nujno vzrok samomorilskih napadov. Tudi v Palestini veliko napadov izvedejo izobraženci iz srednjega sloja in ne revni ljudje. Predvsem pa so napade izvajale tudi ženske.⁵⁵ Zaradi netipičnega profila samomorilcev so vplivi revščine in neizobraženosti potisnjeni v ozadje, saj je veliko revnih ljudi, ki ne postanejo samomorilci ali teroristi. Atran piše, da je korelacija med podporo neizobraženih ljudi terorističnim skupinam manjša od podpore, ki jo upornikom dajejo izobraženi ljudje. To je mogoče posledica dejstva, da so bolj izobraženi ljudje v Palestini večkrat brezposelni in da se bolj zavedajo teže problema.⁵⁶ Kljub nasprotnemu prepričanju je zelo malo teroristov, ki se odločijo postati samomorilci.⁵⁷

Raziskovalci se prav tako strinjajo, da so poleg okoliščin in ideološke indoktrinacije možen vzrok tudi osebnostne značilnosti (npr. želja po maščevanju), zaradi česar so predvsem mladi družbeno in emocionalno zelo ranljivi in lahka žrtev manipulacije raznih voditeljev. Prav tako je treba opozoriti, da so najnovejše raziskave izključile psihopatologijo (norost) ali omamljanje samomorilskih napadalcev. Ravno nasprotno, raziskave so potrdile, da so akterji normalni ljudje, in poudarjajo predvsem pomen in vpliv okoliščin na delovanje posameznikov, ki se jim v izrednih okoliščinah marsikaj zdi sprejemljivo.⁵⁸ Forenzične raziskave ostankov samomorilcev pa so pokazale, da v njihovih telesih ni bilo nobenih opojnih substanc.⁵⁹

SKLEP

V članku smo polemizirali s površnimi trditvami o norosti in verski fanatičnosti sodobnih samomorilskih napadalcev. Kljub temu da je pojav skrajna oblika nacionalnega boja, ki za svojo legitimnost arbitrarno uporablja religijske diskurze, je zgolj zaradi mobilizacije takih diskurzov prezgodaj sklepati in poenostavljati zapleteno dinamiko samomorilskih napadov. Kot je verjetno jasno, je tak pojav težko analizirati zaradi definirane narave samega samomorilca, ki kot objekt razi-

⁵⁵ Silke, 2003b, 94–95.

⁵⁶ Atran, 2003.

⁵⁷ Silke, 2003b, 94.

⁵⁸ Davis, 2003; Silke, 2003a; Silke, 2003b; Atran, 2003; Horgan, 2003; Crenshaw, 1998; Berko, Wolf, Addad, 2004; Taylor, Horgan, 2001.

⁵⁹ Silke, 2003b, 93–94.

skovanja beži pred vsakršno analizo. Toda to ne velja popolnoma, saj smo videli, da se je kar nekaj raziskovalcev lotilo zapletenega pojava, ki ima lahko popolnoma racionalne vzroke, izvirajoče iz specifičnih okoliščin.

K možnosti tako skrajnega aktiviranja boja in angažiranosti lastnega telesa je pripomogel tudi kulturno-zgodovinski ustroj islamske religije, toda zgodovinsko-religijski okvir je s premeteno reinterpretacijo in improvizacijo možno uporabiti v različne namene. Videli smo, kako in zakaj je do tega prišlo. Na vprašanje, ali je islam edina religija, ki omogoča takšne interpretacije in uporabo samomorilskih napadov, lahko odgovorimo, da mučenike in samomorilske napadalce poznamo tudi v drugih religijah in/ali nacionalnih ideologijah. Kako je to v okviru upravičevanja znotraj islama, pa smo videli pri analizi interpretacij. Kot Israeli se lahko vprašamo, od kod potreba po rekrutiranju, racionalni uporabi in izvajanju samomorilskih napadov ter spodbujanju smrti z versko indoktrinacijo, ki jo okoliščine le še spodbujajo, če bi bila samomor in mučeništvo tako nedvoumna imperativa in smrt ideal sama po sebi.⁶⁰

Nove interpretacije v islamu je izpeljala nam zelo znana smer v islamu, in sicer radikalni islamski fundamentalizem. Temelji nastanka tega gibanja so zapleteni in raznoliki, s čimer se v članku nismo ukvarjali. Toda treba je opozoriti, da islamski fundamentalizem ni reprezentativna smer in predstavlja izrazito manjšino v islamskem svetu. Če imamo občutek, da je islam samo to, je zaradi omejenih informacij in selekcioniranih dnevnih novic to tudi edina možna slika, ki pa je ne bi smeli posploševati. Žal je na to dejstvo treba nenehno opozarjati. Moramo se zavedati, da se islam razteza preko ogromnega območja in je bil skozi stoletja priča raznovrstnemu mešanju različnih ljudstev, kultur, jezikov in običajev, ki so oblikovali njegovo raznoliko podobo po svetu. Samomorilski teroristični napadi vsekakor ne bi smeli biti prevladujoča podoba tako raznolikega in bogatega sveta. Zato je vpogled v specifike tega pojava več kot dobrodošel, saj nam različni pristopi pojasnijo, česa vsega ne smemo pozabiti, ko iz toplega naslonjača gledamo mlade fante in dekleta, ki se brez pomisleka poženejo v smrt. Mogoče so o smrti razmišljali vsak dan in več, kot to počnemo mi v vsem svojem življenju.

⁶⁰ Israeli, 1997, 107–108.

BIBLIOGRAFIJA

- Atran, S. (2003): *Genesis of Suicide Terrorism*, <http://search.epnet.com/direct.asp?an=9355002&db=aph>.
- Berko, A., Wolf, Y., Addad M. (2004): *The Moral Infrastructure of Chief Perpetrators of Suicidal Terrorism: An analysis in terms of moral judgment*, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=517>.
- Bhatt, C. (1997): *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*, UCL Press, London.
- Crenshaw, M. (1998): "The logic of terrorism: Terrorist behaviour as a product of strategic choice", v: Reich, W., ur., *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, Woodrow Wilson Center Press, Washington D.C., 7–24.
- Davis, J. M. (2003): *Martyrs: innocence, vengeance, and despair in the Middle East*, Palgrave Macmillan, New York, Basingstoke.
- Debeljak, A. (1995): *Oblike religiozne imaginacije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Dolnik, A., Bhattacharjee A. (2002): "Hamas: suicide bombings, Rockets, or WMD?", *Terrorism and Political Violence*, 14/3, 109–128.
- Étienne, B. (1987/2000): *Radikalni islamizem*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Ganor, B. (1998): *A New Strategy Against the New Terror*, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=4>.
- Ganor, B. (2000): *Suicide Terrorism: an overview*, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=128>.
- Hecht, R. D. (2003): "Deadly History, Deadly Actions, and Deadly Bodies: A Response to Ivan Strenski's Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim Human Bombers", *Terrorism and Political Violence*, 15–3, 35–47.
- Hoffmann, C. H. A. H. (2004): "Lecture at the Embassy of the Arab Republic of Egypt", *The European Student Conference "Religion in Europe: it's Impact on Civil Society"*, 17–22 februar 2004, Berlin.
- Horgan, J. (2003): "The Search for the Terrorist Personality", v: Silke, A., ur., *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, University of Leicester, Wiley, 3–27.
- Hribar, T. (2001): "Trojno sesutje Zahoda", *Ampak*, 2/11, 4–8.
- Israeli, R. (1997): "Islamikaze and their Significance", *Terrorism and Political Violence*, 9–3, 96–121.

- Israeli, R. (2002): "A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism", *Terrorism and Political Violence*, 14/4, 23–40.
- Jurgensmeyer, M. (2000): *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London.
- Kermani, N. (2002): *Roots of terror: suicide, martyrdom, self-redemption and Islam*, <http://www.opendemocracy.net/debates/article-2-44-88.jsp;jsessionid=823C166095216E9EDFB1BD3B924DF585#o>.
- Kerševan, M., Svetlič, N. (2003): *Koran. O Koranu, bogu, islamu ...* Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Khuri, F. I. (2001): *The Body in Islamic Culture*, Saqi Books, London.
- Merari, A. (1998): "The readiness to kill and die: Suicidal terrorism in the Middle East", v: Reich, W., ur., *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, Woodrow Wilson Center Press, Washington D.C., 192–207.
- Oliver, A. M., Steinberg P. (1996): "Embodied Imperative: An Illustrated Essay on Martyrs and Martyrologies", v: *Religion, Politics and Society, An International Symposium*, <http://www.epiic.com/archives/1996/sympos96/embodiedimperative.html>.
- Polič, M. (2001): "Posvečeni bojovníci ali brezumni norci?", *Revija Obramba*, 33/10, 20–21.
- Rapoport, D. C. (1998): "Sacred terror: A contemporary example from Islam", v: Reich, W., ur., *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, Woodrow Wilson Center Press, Washington D.C., 103–130.
- Sachedina, A. (2003): *Justifications for Violence in Islam*, http://www.el-ca.org/jle/articles/contemporary_issues/article.sachedina_abdulaziz_printerfriendly.html.
- Schweitzer, Y. (2001): *Suicide Bombings; The Ultimate Weapon?*, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=373>.
- Silke, A. (2003a): "Becoming a Terrorist", v: Silke, A., ur., *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, University of Leicester, Wiley, 29–53.
- Silke, A. (2003b): "The Psychology of Suicidal Terrorism", v: Silke, A., ur., *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, University of Leicester, Wiley, 93–108.
- Smrke, M. (2000): *Svetovne religije*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.
- Strenski, I. (2003): "Sacrifice, Gift and the Social Logic of muslim "Human Bombers", *Terrorism and Political Violence*, 15/3, 1–34.

- Taylor, M., Horgan J. (2001): "The Psychological and Behavioural Bases of Islamic Fundamentalism", *Terrorism and Political Violence*, 13/4, 37–71.
- Weinberg, L., Pedahzur A., Canetti-Nisim D. (2003): "The Social and Religious Characteristics of Suicide Bombers and their Victims", *Terrorism and Political Violence*, 15/3, 139–153.
- Winters, J. (1997): *Dying for God: Martyrdom in the Shii and Babi Religions*, <http://bahai-library.org/theses/dying/>.

JELENA PETROVIĆ¹

The Multilingual Balkan Region: Diverification of Languages

Abstract: The paper addresses the problem of language diversification in former Yugoslavia during the 1990's. The civil war, nationalist discourse, and hate speech helped to modify the history, culture, use of language/s, and, most importantly, awareness of the Other. The Serbo-Croatian or Croat-Serbian language was politically and symbolically split into four: Serbian, Croatian, Bosnian/Bosniak, and the forthcoming Montenegrin. The process of diversification gave rise to many paradoxes, problems of realisation, as well as clashes of ideas in the local academic circles, which were fast suppressed. After the 1990's, the language policy began to adjust to the language situation, but problems and confusion about the language/s remain.

Key words: Serbo-Croatian/Croat-Serbian, Serbian/Croatian/Bosnian/Montenegrin, (socio)linguistic (sub)systems, language policy

Večjezična balkanska regija: diverzifikacija jezikov

Izvleček: Članek se ukvarja z vprašanjem diverzifikacije jezikov v bivši Jugoslaviji v 90. Državljanska vojna, širjenje nacionalizma, družbeno-politični dogodki, ki so močno vplivali na govor sovraštva, so spreminjali in instrumentalizirali zgodovino, kulturo, jezik in še najbolj izrazito zavest o drugem. Srbsko-hrvaški ali hrvaško-srbski jezik se je politično in simbolično razvili oziroma razcepil v štiri jezike: hrvaški, srbski, bosanski/bošnjački in prihodnji črnogorski jezik. Postopek diverzifikacije je spodbudil veliko paradoksov, težav v realizaciji in različne spore v akademskem okolju, ki so hitro utihnili. Po 90. letih 20. stoletja se je takšna jezikovna situacija počasi spreminjala, vendar težave in zmeda glede jezikovnih vprašanj ostajajo prisotni.

Ključne besede: srpskohrvatski/hrvatskosrpski jezik, srpski/hrvatski/bosanski/črnogorski jezik, (socio)lingvistični (sub)sistemi, jezikovna politika

UDK 323:81'27

¹ Jelena Petrović is a Ph.D. candidate at Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities, at the programme Linguistics of Speech and Theory of Social Communication. E-mail: jelena_pj@yahoo.com.

THE VARIABLE NUMBER OF BALKAN LANGUAGES²

The most stunning change in the Balkan sociolinguistic situation is the political division of Serbo-Croatian into several languages, which are gaining a new national dimension as symbols of ethnic identification and identity. They are primarily defined as *different*, but also marked as superior and “better” than the other languages. The politics of language-based power distribution are well known to linguists: depending on the political power promoting the changes, dialects or varieties become languages, or *vice versa*. Dealing with the new realities and transitional reversals which took place in the language policy and attitudes after the dissolution of Yugoslavia, linguist Dubravko Škiljan says: “*Napokon, realizacija ciljeva – i opet jednako kao i uvijek – zavisila je o konstelaciji moći i o uspješnosti strategija primijenjenih u uspostavljanju odnosa prema drugima, što ujedno znači da se i jezik kao simbol konstituirao ovisno o tome tko su bili ti Drugi.*”³ Language is usually regarded as a major distinctive feature of ethnicity/nationality. Nevertheless, an ethnic group may tolerate a high degree of linguistic heterogeneity if it feels bound together by some other feature. On the other hand, even minimal differences in dialect can be represented as proofs of a distinct ethnic character, if the national discourse is aimed in that direction – as in the case of Serbo-Croatian.

The case of former Yugoslavia is considered unique because its disintegration has generated several languages in the linguistic area formerly dominated by the Serbo-Croatian *lingua franca*. Serbo-Croatian had thus a central position in this rich and complicated multilingual area, certainly reflecting some colonising political and cultural features. Nevertheless, it is important to stress that it was not the only official language in former Yugoslavia, except in the Army, where it was the commanding language. Yugoslavia had 16 equally official languages and a normal linguistic situation. The everyday acoustic background coming from the media and the streets (not to mention obligatory institutional use) was multilingual.

² The article is based on a conference paper presented at an international colloquium: *Unité et division de l'Europe: politiques linguistiques en Europe. Journée d'études: Traduction et exclusion L'Europe, une communauté de traduction?* IPAS – Maison des Sciences de l'Homme. Paris, 18 février 2005.

³ Škiljan, 2002, 283: “The realisation of aims, as always, has depended on the constellation of power and on the success of the strategies employed in developing one’s attitude to others. This means that the language-as-symbol has been constituted depending on who was the Other.” (my transl.)

The language which was most in use by the majority and represented the second language for minorities was officially called Serbo-Croatian, or Croat-Serbian. From the linguistic and communicative aspects, it is considered as one language, which was politically and symbolically split into three during the Yugoslav war: Serbian, Croatian, and Bosnian. The last is referred to by two names: *bosanski* (Bosnian) and *bošnjački* (Bosniak), the difference being quite contextual and linked to the question of the new national identity. Bosnian linguists relate the term *bosanski* to the territory in which the language is spoken, while the term *bošnjački* is predominantly used by Serbian and Croatian linguists, who underline the national/religious identity of the language users. *Bošnjački* would thus be the language of Bosnian Muslims. In other languages, however, the two names are usually translated by a single term, e.g. as *Bosnian* in English, or *Bosniaque* in French.

The process of diversification continued after the 1990's as well. Lately, the political situation of Montenegro has been reflected in a new language policy, probably with a fourth language waiting in the wings. For the last few years, the Montenegrins have spoken two languages: the official Serbian and the unofficial Montenegrin. Due to the new political relations between Serbia and Montenegro, the period from the year 2003 onwards has been marked by the Montenegrin search for a language compromise. After much discussion, the official language of Montenegro has been named the mother tongue, to satisfy all spoken languages and avoid the term Serbian language in public. The dilemma about the name reflects a sex/gender aspect, which has been evident in the wider discourse about this change as well: father tongue, a term firmly rooted in the patriarchal narratives of the founding fathers' languages, has been replaced with mother tongue. The latter appears as a less valuable, secondary concept, sometimes even with an undertone of depreciation when referring to nationally mixed families.⁴ The process of language naturalisation in Montenegro has been temporarily stopped by the decision on the common language name, but it is obviously not finished yet.

Establishing the differences that were repressed by the old regime has become a highly praised patriotic endeavour, materialising in specialised dictionaries of differences, which are published mainly to introduce the new rules in the media. The new situation has opened new business and communication possibili-

⁴ Iveković, 1995.

ties: official translators have effortlessly expanded their services by three new languages, while common people have suddenly become polyglots: “*Tako se srpsko-hrvatski u svim svojim varijantama, kao zajednički jezik nekih jugoslovenskih naroda, pridružio ‘mrtvim’ jezicima, kao što su starogrčki, latinski, staroslovenski. Građani novostvorenih država bivše Jugoslavije našli su se u čudu: govore jedan ‘mrtvi’ jezik, a postali su poliglotti. Mogu jednostavno i lako da se sporazumevaju na četiri jezika: srpskom, hrvatskom, bosanskom i crnogorskom.*”⁵

This new language cluster, today usually referred to as BSC (Bosnian-Serbian-Croatian), emerged during the first years of war and Croatia’s independence, with the Bosnian development lagging behind because of the war situation, and the Serbian efforts concentrated mainly on the promotion of the Cyrillic alphabet, considered more Serbian than its Latin counterpart. At the same time, dialectal diversity inside the new states was subjected to unification on the one hand, and to inevitable restriction and localisation on the other. The names of the new languages, which proved crucial to this kind of language diversification, escaped all linguistic analysis, in order to signal a new representation of language, or rather a new code of language use. According to linguist Ranko Bugarski, the situation could be described by the following definition: “*Standardni srpsko-hrvatski predstavlja jedan globalan lingvistički sistem čiji sociolingvistički podsistemi politički funkcionišu kao odeliti standardni jezici pod jednočlanom nacionalno-teritorijalnim imenima u novim državama na teritoriji toga jezika.*”⁶ In such circumstances, social psychology (attitudes towards language/s, self-perception through language, and perception through ethnic stereotypes) plays a very important role. Therefore the question of language identity demands a multilevel explanation, according to which the top level of language identification depends on “*opšte i*

⁵ Jakšić, 1997, 41: “This is how Serbo-Croatian in all its variants, as the *lingua franca* of some Yugoslav nations, joined ‘dead’ languages such as Ancient Greek, Latin, or Old Church Slavonic. The citizens of the new states in the territory of former Yugoslavia have found themselves in an amazing situation: speaking one single ‘dead’ language, they have become polyglots overnight. They can simply and easily communicate in four languages: Serbian, Croatian, Bosnian, and Montenegrin.” (my transl.)

⁶ Bugarski, 2002, 16: “Standard Serbo-Croatian represents a global linguistic system whose sociolinguistic subsystems have the political function of separate standard languages, with one-member national and territorial names, in the new states composing the territory of that language.” (my transl.)

jezičke politike date zajednice, a što se tiče pojedinaca, od činilaca kao što su, nacionalno osećanje, politička shvatanja, profesija, porodična i lična istorija i drugi.”⁷

USES AND ABUSES OF ONE LANGUAGE VS. OTHERS

Language confusion is common in a multiethnic speech community⁸ which consists of mutually comprehensible native speakers of three or four separate languages, lately defined by new national borders. A recent example is the broadcasting of Spielberg’s film *Schindler’s List* on the Croatian national television (to commemorate the 60th anniversary of the liberation of the Nazi Auschwitz) with Serbo-Croatian subtitles, which provoked very negative reactions in the audience. The perfectly comprehensible but politically incorrect translation, interspersed with many Serbian words, was in fact the consequence of Spielberg’s distributional policy, which permits broadcasting only with the distributor’s own, bundled subtitles. Still, the public found it insulting and inexcusable to be offered the film with such subtitles without previous warning and apology. Generally speaking, such examples of “wrong” translation in the media and in public were more frequent during the 1990’s.

The process of language purification and differentiation has taken an arbitrary turn, as in the absurd use of Croatian subtitles for Serbian movies or numerous examples from administrative procedures (court interpreters for the Serbian language, obligatory translation of every document from Serbian into Croatian) or the educational system (a dictionary of new Croatian words, guidebooks for easy differentiation between the two languages, and similar). The tendency to draw the symbolic border between two languages along their communicative border, i.e. where they cease to be mutually comprehensible, has mostly disappeared.

The diversification of Serbo-Croatian resulted in the breakdown of a shared intellectual and cultural space, particularly in publishing (except for a handful of readers who consider the content more important than the name of the language of publication). Virtually every act of book importation/exportation was bound to break some of the numerous restrictive laws and customs regulations – such as the Serbian regulation that a copy of each imported book should be

⁷ Bugarski, 2002, 18–19: “The general and linguistic policies of a given community, and, in the case of the individual, on such factors as his national feelings, political views, profession, personal and family history, and others.” (my transl.)

⁸ The speech community as defined by Dubravko Škiljan, 1998.

sent to the Ministry of Internal Affairs for approval. Very soon, local publishers became obsessed with publications about the national history and patriarchal tradition, deeply rooted in the “great” national language/s.

The new language distribution, reflecting the sometimes violent changes in ideology, social relations, political situation, national mapping, and cultural negotiations, has prompted some hesitant academic reflections: reflections on the implicit political/national pressure on the academic population, and the (till recently) prevailing mentality of accepting ideological and political recommendations without demur. At the same time, of course, an obvious niche of opportunity has opened for the academics ready to express acceptable views: these are granted certain media attention, privileges inside the state apparatus, and possible non-transparent gain. On the other hand, those stubborn enough to present views (or even research results) clashing with the national criteria run the risk of being labelled as traitors (like the linguists quoted above) or simply suppressed in the vast process of forming a “national science”. In this context, a very interesting and paradoxical case should be mentioned. This is the *Dictionary of the Serbo-Croatian Literary and Vernacular Language* (the first volume was published in 1959), a huge lexicographical project of the Serbian Academy of Sciences and Arts, which has *not* been renamed as a *Dictionary of the Serbian Language*. The editorial board has decided to exclude all illustrative examples from recent Croatian and partly from Bosnian literature after 1990, considering the literature produced before that year as “our literature”, written in “a stolen dialect of Serbian” – in other words, in “our language”. This is why the name of the officially non-existent Serbo-Croatian has been preserved in the dictionary title. Such topics are still very sensitive, and any change in the established discourse could mean a high risk for the local academia.

In former Bosnia and Herzegovina (now divided into the Republika Srpska and the Federation of Bosnia and Herzegovina), such language policies and practices have almost violently influenced and changed the speech of the native speakers of Serbo-Croatian. In the Republika Srpska, the *ijekavica* speech was replaced with *ekavica* in the media, the educational system, and in public use, in order to attain nationalist unity with Serbia. The constitutions of the Republika Srpska from that period granted official status to both pronunciations of Serbian, *ijekavica* and *ekavica*, and allowed the use of both the Latin and Cyrillic alphabets. In practice, however, all media adopted the *ekavica* pronunciation and the

Cyrillic alphabet under threat of punishment.⁹ This aggressive language policy was changed in 1998 by the new constitution. In the Federation of Bosnia and Herzegovina, the processes of language purification and engineering have set at variance Serbian, Croatian, and Bosnian. Instant language-makers have provided differences by forming new rules and inventing or renewing words almost incomprehensible to the audience. The letter *h*, considered as a mark of specific pronunciation, has received an important role in the differentiation of Bosnian, as has an archaic lexicon mostly derived from Turkish.

During the first years of language diversification, the changed language names were institutionalised by almost all countries outside the former Yugoslav region. The most obvious changes could be observed in the administrative use of these names. They are evidenced in the documentation and application forms of humanitarian and non-governmental organisations, as well as of various peace-keeper formations, particularly those settled in Bosnia and Kosovo. Under the very common question of language skills, it was possible to mark the levels of knowledge of Serbian, Bosnian, and Croatian. The answers, however, were mostly confusing. The knowledge of one language vs. others generally depends on extralinguistic factors, such as the political and social circumstances, business opportunities, the public opinion created by official propaganda, etc. The multilingual communication in trade, on the other hand, has developed its own language policy. The usual practice is to furnish commercial products with a separate text for each country/language abbreviation or code, such as CRO/SCG (YU)/BIH, but the wording is usually almost identical. Generally speaking, the language issue, problematic and expensive, soon gave rise to different practices for different purposes, combining two language names with two texts, three language names with one text, or a new language name with one text (a case in point is the BSC language introduced for the purpose of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia in the Hague).

NEW LANGUAGE MINORITIES

Finally, the national ideologies, identifying language with ethnicity and territory, have led to the problems of new ethnic and language minorities, such as Serbs (the speakers of Serbian) and Bosnians/Bosniaks (the speakers of Bosnian/Bo-

⁹Šipka, 2001.

sniak) in Croatia, or Croats (the speakers of Croatian) and Bosnians/Bosniaks in Serbia and Montenegro. Trying to address this issue, the government of the Province of Vojvodina (Serbia and Montenegro) has recently recognised Croatian as a minority language in this area. The most complex situation is that of former Bosnia and Herzegovina, where all three ethnicities are present in both new entities, the Federation of Bosnia and Herzegovina and the Republika Srpska. In the two remaining states of former Yugoslavia, Slovenia and Macedonia, Serbo-Croatian was the official, but not the majority language.

The new situation has raised many absurd questions, such as: which language should be considered as the mother tongue of a Croat born in Serbia? In Slovenia, the ex-Yugoslav citizens (about 155,000 former Serbo-Croatian speakers) are not considered as members of minorities but as immigrants or refugees, and are thus granted no collective but only individual rights.¹⁰ Many have already obtained Slovenian citizenship, and their children consider themselves native speakers of Slovenian. In other words, the languages that have emerged from Serbo-Croatian are not officially recognised in Slovenia. They function on the everyday communication level, mostly as crypto-languages of a population pejoratively referred to as “južnjaci”.

A CASE OF LANGUAGE UNIFICATION

In the context of minority issues, I would like to outline the illustrative case of the widespread Romani community. An examination of the situation of the nomadic Romani minority, caught between the growing national identities constructed by the symbolic dominant languages and national policies, presents a significant sociolinguistic contribution to the question of multilingualism. Since many Balkan Romani dialects are mutually incomprehensible (shaped under the influence of the surrounding languages, Slav and non-Slav), Serbo-Croatian is used as a *lingua franca* among all Romani groups in former Yugoslavia. During the war years, however, the Romani language was manipulated in various ways by the dominant ethnic communities, in order to prove the identity of language with ethnicity, to change the current *lingua franca*, and, finally, to heighten language tolerance. The forced standardisation of the unique Romani language caused many misunderstandings; an example is the official translation of the Decla-

¹⁰ Nećak-Lük, 1997.

ration of Children's Rights into "standardised" Romani. The Romani children (refugees from Kosovo) to whom the declaration was read expected further translation into Serbo-Croatian, because they thought that it was written in English. This manner of adopting Otherness in public discourse through language performance is reminiscent of the concept of Bakhtin's carnivalesque language, which functions as an affirmative and subversive act, simultaneously parodying and revealing.¹¹ The case of Romani, reflecting the absurdity of language changes imposed by the current state policy, illustrates the other linguistic extreme in the region: the process of unification.

WHO ARE THE SPEAKERS OF SERBO-CROATIAN TODAY? BSC AS A *LINGUA FRANCA*

From the aspect of the communicative function of language, there is no denying the fact that Serbo-Croatian, or the BSC language, is used as a *lingua franca* by ex-Yugoslav citizens, particularly in the IC technology and communication, trade and tourism. The most widespread is the virtual ex-Yu language community formed by chat groups, discussion forums, and similar electronic connections. In this context, the term "Serbo-Croatian" is frequently used alongside new, alternative names, such as the "South Slavic language" (the Wikipedia Project) or the already mentioned "BSC language". Holiday migration from one successor state to another has become very common lately, and Serbo-Croatian has gained a symbolic dimension like the other ex-Yugoslav symbols, probably as a response to the nationalist policies from the 1990's. The commercialisation of the past and its parody, or rather trivialisation, have opened tentative new possibilities, but also produced fully realised projects. Examples of the latter are the publication of *Yu-Mythology*, a very popular book composed by a number of contributors from all ex-Yugoslav states and written in Serbo-Croatian, or the mass media project *The Reality Show*, made by the younger post-Yugoslav generation, gathered around the global, or rather regional, media culture. The "users" of Serbo-Croatian as a *lingua franca* in conversation, as well as in the mass media and virtual space, are at the same time native speakers of Slovenian, Macedonian, Albanian, Hungarian, Rumanian, and other official languages of former Yugoslavia, who have survived its dissolution without any language change, thanks to the corres-

¹¹ Bakhtin, 1978.

pondence between the communicative/linguistic and symbolic/political functions of their languages.

CITIZENS OF A MULTILINGUAL WORLD

There are certain rules about what a multilingual world should be like. First of all, a multiethnic community or state should develop a strong multilingual and multicultural identity in accordance with the EU standards. Unfortunately, given the legacy of the past and the current language policy, this is Utopia rather than reality. The Balkan region, as well as other multilingual European areas, is proof that the political and symbolic functions of languages blatantly override the linguistic and communicative reality. The 1950's and 60's in America and Europe saw the development of (socio)linguistic disciplines such as language policy and planning, which coincided with the appearance of new technologies (cybernetics, robotics) and knowledge about control and management. This marked the beginning of new communication channels, such as the Internet, cable television, and other means of virtual communication. Language as a means of communication and connection is also recognised as a key to political power, influence on the public opinion, propaganda, commercial benefit, and, of course, globalisation. A number of seminal linguistic – or rather humanistic – works reflect certain issues of language ideology, which presents very shaky ground for any reflection on a multilingual world and its language distribution. The Balkan experience and the diversification of Balkan languages, which is clearly directed by official policy, confirm that every language is a political as well as a linguistic phenomenon: not as an initiator of wars (the Balkan case) or of social changes (the EU), but as their product, or rather instrument.

BIBLIOGRAPHY:

- Bahtin [Bakhtin], M. (1978): *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Beograd, Nolit.
- Bugarski, R. (2002): *Lica jezika: sociolingvističke teme*, Beograd, Biblioteka XX vek, Zemun, Čigoja Štampa, Beograd.
- Iveković, R. (1995): "Spol maternjeg jezika, seksualna gramatika", *Kruh i ruže*, No. 5/6, Ženska infoteka, Zagreb.

Jakšić, B. (1997): "Nacionalizam i jezik, Jedno balkansko iskustvo", *Filozofija i društvo*, XI.

Nećak-Lük, A. (1997): "Slovenia," in: Goebel *et al.*, eds., *Kontaktlinguistik*, Berlin/New York, 1416–1424.

Šipka, M. (2001): *Standardni jezik i nacionalni odnosi u Bosni i Hercegovini (1850–2000) – dokumenti*, Institut za jezik, Sarajevo.

Škiljan, D. (1998): *Javni jezik: pristup lingvistici javne komunikacije*, Biblioteka XX vek, Zemun, Čigoja Štampa, Beograd.

Škiljan, D. (2002): *Govor nacije: jezik, nacija, Hrvati*, Golden marketing, Biblioteka Obris moderne, Zagreb.

NINA VODOPIVEC¹

Preteklost za sedanjost: socialni spomin tekstilnih delavk in delavcev

Izvleček: V prispevku ugotavljam, kako se je v Sloveniji leta 1991 z družbenopolitično spremembo in tako tudi s spremembo referenčnih okvirov ljudi redefiniral pogled tekstilnih delavk ter delavcev na preteklost in na njihovo sodobno doživljanje delovnega ter širšega življenjskega prostora. Osrednje vprašanje, ki ga postavljam, je, kako se v spominu ljudi oblikujejo ideje o skupinski pripadnosti. Raziskovanje načinov, kako posamezniki upravljajo s spomini na pretekle dogodke, je pomembno za razumevanje sodobne socialne dinamike in identifikacijskih procesov. Prispevek s poudarkom na vsakdanjem življenju tekstilnih delavk in delavcev opozarja na protislovja ter ambivalentnost postsocialističnega spominjanja.

Ključne besede: socialni spomin, socializem, delavke in delavci, tekstilna industrija, kolektiviteta

UDK 930.85:39

The Past for the Present: The Social Memory of Textile Workers

Abstract: The paper examines how the Slovene textile workers' views of the past and their current perception of their working and living space have been affected by the social and political changes since 1991, as well as by the resulting changes in the frames of reference. The central question is how the notions of group identity are shaped in the memory. An exploration of the ways in which people control their memories of past events may shed important new light on the contemporary social dynamics and identification processes. The paper, focusing on the everyday life of textile workers, calls attention to the contradictions and ambivalence of post-Socialist recollections.

Key words: social memory, socialism, workers, textile industry, sense of community

¹ Nina Vodopivec je doktorandka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer socialna antropologija. E-naslov: nina.vodopivec@guest.arnes.si.

SPOMIN IN SOCIALIZEM²

“Jaz sem otrok socializma in zame je bila socialna pravičnost tista zadeva, ki mi pride pred oči. Pa meni se je zdelo, da smo bili tako fino nekako vsi enaki, danes se ne morem vklopiti med te rotarijance, pa lionse, ne sovražim tudi njih ne, ampak ni mi všeč, jaz rečem, sem otrok socializma, to ni moj stil življenja.”

Upokojena pisarniška delavka, Predilnica Litija, intervju aprila 2004³

Spremembe in osamosvojitve Slovenije leta 1991 so dobile širšo podporo slovenskega prebivalstva, kar se tiče civilnih svoboščin in nacionalne identitete, ne pa tudi v celoti glede ekonomske politike. “Kapitalizem na demokratičen način” se je soočil z novo dilemo; v spominu mnogih ljudi socializem še živi kot sistem enakopravnosti, v katerem ni bilo socialnih razlik in sta vladala varnost ter stabilnost. Po letu 1991⁴ sta se tako v vsakdanjem življenju kot v političnem diskurzu slovenskega prostora občutno spremenila status in položaj delavstva, osrednjega subjekta pretekle socialistične ideologije. Vprašanje pa je, kako se je z družbenimi političnimi spremembami oz. s spremembo referenčnih okvirov ljudi redefiniral pogled delavk in delavcev na preteklost in na njihovo pokomunistično doživljanje delovnega ter širšega življenjskega okolja.

Med letoma 2000 in 2004 sem zbiral življenjske zgodbe in imela intervjuje z ljudmi, ki so bili v tekstilni industriji zaposleni nekdaj ali pa so v redkih še delujočih tekstilnih tovarnah zaposleni danes. Največ pogovorov in intervjujev sem opravila oz. zbrala v Predilnici Litija, kjer sem se leta 2004 za dva meseca tudi zaposlila kot proizvodna delavka.⁵ V prispevku se osredotočam na pridobljeno entografijo v Predilnici Litija, a hkrati vključujem tudi intervjuje in pogovore z ljudmi po drugih tekstilnih tovarnah v Sloveniji.

Z analizo zbranega materiala ugotavljam, da organizacijski princip spomina informatorjev temelji na ločnici “nekoč”, ki lahko zajame tudi obdobje pred dru-

² Preoblikovana različica prispevka bo objavljena v angleškem jeziku v publikaciji, ki bo izšla v okviru mednarodnega projekta *Remembering Communism*, ki ga vodi Maria Todorova.

³ Pri navajanju citatov posnetih ali zapisanih pogovorov z informatorkami in informatorji sem se odločila za kompromis med knjižnjim, pogovornim jezikom in mojim razumevanjem intervjuja.

⁴ V pogovorih so informatorke in informatorje za prelomno leto izpostavljali leto 1991 in ne večstrankarskih volitev leta 1990.

⁵ Vsem zaposlenim v Predilnici Litija se zahvaljujem za pogovore, pomoč in podporo pri terenskem delu.

go svetovno vojno, predvsem pa dobo socializma, in "danes", ki ga informatorke in informatorji pojmujejo kot današnji dan, prejšnji teden, dan pred petimi leti oz. enkrat po letu 1991, ki v njihovi organizaciji spomina očitno pomeni pomembno ločnico in prelomnico. Informatorji se časa pred drugo vojno večinoma spominjajo po pripovedovanju svojih prednikov. Čas po drugi vojni pa ljudje označujejo kot čas večje povezanosti in socialne skrbi tovarne za zaposlene.

Ljudje v zbranih življenjskih zgodbah večinoma romantizirajo preteklost, čeprav je ne predstavljajo kot neproblematično. Moj prvi vtis je, da informatorji v pripovedih o preteklosti opisujejo težke razmere, pri tem pa poudarjajo, da so jih preživeli. Kot ugotavlja tudi Jöelle Bahloul,⁶ gre pri protislovjih med pozitivnimi in negativnimi reprezentacijami preteklosti za strategijo, ki spreminja tiste, ki so preživeli "težke čase", v junake. Hkrati pa ljudje z zgodbami o "dobrih, starih časih" vnašajo moralne nauke za sedanost kot tudi za prihodnost.

Spomin ima lahko v različnih domenah družbenega življenja različne funkcije in različne pomeni v življenju ljudi. Slovenska politična in ekonomska elita v svojem diskurzu po letu 1991⁷ producira podobo socializma kot represivnega sistema. Za mnoge ljudi v tekstilni industriji pa zgodba o preteklosti ni vedno takšna. Sodobni položaj tekstilne industrije v Sloveniji, vsakdanji medijski diskurzi, vsakdanji pogovori tekstilnega delavstva ter sindikalnih organizacij redefinirajo poglede na preteklost in sooblikujejo spomin. Akterjev, ki jih določajo in redefinirajo pa je, kot bom poskušala pokazati, več; to so tako institucije kot tudi ljudje sami.

Poleg konkretnih nekdanjih političnih organizacijskih oblik in njihovih ideoloških konceptov (npr. sindikati, delavski sveti) so pripadnost oz. idejo o skupinskosti v socializmu utrjevali tudi tovarna z organiziranim industrijskim delom (ideologija dela) in neformalne družbene mreže ljudi. Pri tem je pomembno vlogo odigral povojni diskurz o delavskem razredu, delavka oz. delavec sta se prepoznala v vladajoči diskurzivni podobi in v povojnem imaginariju. Vprašanje, ki se ob tem odpira, je, kakšne pomeni so delu pripisovali ljudje v preteklosti in kakšna je pomenska konstrukcija tovarne v spominu ljudi.

⁶ Bahloul, 1996, 39.

⁷ Pri tem nikakor ne gre le za diskurz slovenskih političnih, ekonomskih in akademskih elit, takšen je namreč tudi mainstreamovski diskurz tako v zahodnih kot nekdanjih socialističnih državah. V prispevku obravnavam slovenski prostor, zato se na tem mestu obračam na Slovenijo.

TEKSTILNA TOVARNA KOT SOCIALISTIČNI PROJEKT

Tekstilna industrija je kot pionirka na področju industrializacije v slovenskem prostoru odigrala pomembno vlogo že v 19. stoletju, čeprav lahko o njenem intenzivnejšem razvoju govorimo v času med obema vojnama.⁸ Po drugi svetovni vojni je v okviru socialistične ideologije industrializacija vpisana v sam temelj revolucionarnih sprememb.⁹ Kljub protislovjem in dvoumjem medijskega diskurza o tekstilni industriji v času po drugi svetovni vojni pa do danes ostaja dejstvo, da so se v tekstilni industriji v povojnih letih zaposlovali ljudje v vedno večjem številu, predvsem ženske.¹⁰ Leta 1950 je tekstilna industrija v Sloveniji zaposlovala 32.000 delavk in delavcev, proizvodnja pa se je večinoma povečevala z novimi zaposlitvami. Pred osamosvojitvijo leta 1991 je bilo v tekstilni indu-

⁸ Industrializacijo je na območju današnje Slovenije v 19. stoletju pospešila izgradnja železnice. Večje tradicionalne industrijske obrate so upravljali avstrijski in nemški lastniki. Po statističnem pregledu zgodovinarjev je bilo pred prvo svetovno vojno na slovenskem ozemlju 11 tekstilnih obratov, med letoma 1920 in 1930 pa se je število (samo v slovenskem delu Jugoslavije) povečalo za 80 odstotkov. Z odpiranjem novih tržišč in z elektrifikacijo se je po letu 1918 pospešeno razvijala predvsem tekstilna industrija. Več o zgodovini tekstilne industrije: Kresal, 1976b; Prinčič, 1992.

⁹ Komunistična partija je iskala temelje gospodarske moči v razvoju težke industrije, zato tekstilna industrija ni bila privilegirana panoga. Kar pa ne pomeni, da se komunistični partiji tekstilna industrija ni zdela pomembna, saj jo je obravnavala kot podjetje splošno ali obče državnega pomena. Z davčno politiko in carinskimi omejitvami je politika razvoj tekstilne industrije omejevala, vendar pa je tekstilna industrija v petdesetih letih postala pomembna izvozna panoga, Prinčič, 1992. Premajhna investicija državnega kapitala, pomanjkljiv razvoj strojnega parka in iskanje rešitev v delovni sili sčasoma v medijskem diskurzu oblikuje lik tekstilne industrije kot delovne intenzivne panoge. S takšno podobo mediji po eni strani utemeljujejo pomen in razvitost tekstilne industrije, po drugi strani pa jo prikazujejo kot zaostalo panogo.

¹⁰ Kar je po drugi strani tudi sooblikovalo njeno retoriko ženske, lahke industrije. Retorika tekstilne industrije se prepleta s konstrukcijo spolnih razmerij in ideologij. Kot osrednji topos se pri tem pojavlja *ženska narava*, ki se predstavlja kot neproblematizirana kontinuiteta fiziologije in družbenega spolnega kodiranja, hkrati pa v konkretnem primeru kaže na kontradikcije v razumevanju povojnega ženskega lika. Tudi v komunistični politični doktrini in praksi ostaja narava izvor spolnih razlik, ki je, kot kažejo pogovori z informatorji in kot je ugotavljala hrvaška etnologinja Lydia Sklevicky, 1996, 78, uporabljena za razlago delitve dela med spoloma in retoriko tekstilne industrije. Tema je torej umeščena tudi v branje in razumevanje ženskega lika v povojnem imaginariju.

¹¹ SURS, Letopis 1991.

striji več kot 53.000 ljudi,¹¹ po letu 1991 pa so številne tovarne končale v stečaju, število zaposlenih se je drastično zmanjšalo, v 14 letih je delo izgubilo 27.000 ljudi, večinoma žensk. Leta 2005 je v slovenski tekstilni industriji zaposlenih 26.000 ljudi.

“V življenju tekstilne industrije se namreč zrcalita vzpon in propad tradicionalne industrije 20. stoletja in vsi labirinti usodne postsocialistične podjetniške tranzicije,” je zapisal ekonomist Bogomir Kovač v dnevniku *Delo* leta 2003¹² v prispevku “Tekstilci po sledi dinosavrov”. S paleontološko prispodobavo avtor ponazarja podobo zaostalosti, v preteklost ujetih družbenih percepcij in političnih strategij tekstilne industrije. Prispodobava dinosavrov reprezentira dediščino socialistične preteklosti. Avtor tranzicije ne obravnava le na področju podjetništva, temveč tudi na področju družbene miselnosti, v okviru percipiranja in kreiranja nove vloge države v družbeni mentalni krajini.¹³

S propadom tekstilne industrije so se v zahodnih državah Evrope in v ZDA začeli soočati ob koncu 70. in v 80. letih. V teh državah so zapiranje tekstilnih tovarn, delovnih mest in rastočo množico nezaposlenih tekstilnih delavk in delavcev pogosto spremljale (ali celo pogojevale) nove oblike podjetništva, ki so se usmerjale v trženje blagovnih znamk in v t. i. *outsourcing* – zaposlovanje cenejše delovne sile v ekonomsko manj razvitih državah.¹⁴ Na propad tekstilnih tovarn v nekdanjih komunističnih državah ni vplival le padec političnega režima, temveč tudi konkurenčnost na sodobnem globalnem tržišču in trendi, ki so se v zahodnih državah pričeli dogajati že nekaj let prej. Odpiranje trga EU in ZDA Kitajski leta 2005¹⁵ je imelo močen vpliv predvsem na položaj tekstilnih tovarn, njenih uslužbencev in družin v državah, ki so največje uvoznice kitajskega tekstilnega

¹² *Delo*, 24. 5. 2003, 5.

¹³ Po Kovaču mora biti izdatnejša politika pomoči povezana izključno s strateškim razvojem in ne s socialno politiko, kjer mora država prevzeti večjo odgovornost za presežne delavce, *Delo*, nav. prisp.

¹⁴ Več o tem Klein, 2000.

¹⁵ S članstvom Kitajske v mednarodni organizaciji WTO so 1. januarja leta 2005 odpadle uvozne kvote na kitajsko blago, kar je najmočnejše vplivalo na trg tekstila v EU in ZDA.

¹⁶ Vsekakor so takšna povezovanja spreminjala življenja mnogih ljudi na Kitajskem in tudi drugod po svetu. Po oceni kitajskega ministra za trgovino Bo Xilai naj bi bilo v tekstilni industriji na Kitajskem trenutno zaposlenih 19 milijonov ljudi. V prispevku le bežno odpiram problematiko tekstilne industrije v svetu, ki pa bi bila potrebna pozornosti samostojne analitične razprave.

blaga.¹⁶ Po drugi strani pa takšni gospodarski strateški dogovori kažejo na preoblikovanje razmerij moči na svetovnem trgu in na nove polarizacije v svetu (predvsem med Kitajsko, EU in ZDA).¹⁷ Za pričujoči prispevek se mi zdi relevantno opozoriti na to, kako široka je problematika tekstilne industrije in da neprestano vstopa v globalno politično areno, hkrati pa močno posega v življenja ljudi. Na mikroravni se s takšnimi konflikti in s takšnimi politikami srečujejo in soočajo tako upravitelji še delujočih tekstilnih tovarn v Sloveniji kot tudi njeni delavci.

V 80. letih so posamezni tekstilci in sindikalisti krivdo za položaj tekstilne industrije že ostreje pripisovali jugoslovanskemu političnemu vrhu, po letu 1991 pa so jo ob novih razočaranjih, neuresničenih pričakovanjih, rastoči revščini in brezposelnosti tekstilnega delavstva postopoma prenesli na slovensko vlado. "Meni se zdi, da je bilo prej bolje, ko je bil socializem, kot je pa zdaj, za vse, za delo in za vse, vsi smo imeli delo, čisto vsi, pa vsi so denar dobili, zdaj pa šolo narediš, pa dela nimaš. Pa greš na zavod, pa tam vsake tri mesce prošnje pišeš. Imam štirideset let, kje bi pa take vzel, saj še fabrika, ne vem, če bi štiridesetletnike vzela, razen za pometat, odpuščenih je bilo pa veliko takih štirideset let ali pa še več, saj je bilo na televiziji. Peko¹⁸ je bil, je ena tako fino pripovedovala, je rekla, kje bo kdo poskrbel za nas."¹⁹

Ljudje so v preteklosti pričakovali in tudi danes pričakujejo pomoč države. Prav odsotnost takšne intervencije pogosto razlagajo kot vzrok za revščino. Kot ugotavlja Frances Pine,²⁰ je socialistična etika dela na Poljskem zajela tesno moralno zvezo med posamezniki, ki naj bi se angažirali v produkciji, in obvezo države do delavcev. Ljudje so ponotranjili paternalistične vrednote "prisilnega varstva" države in tovarniškega podjetja;²¹ neenakost med hierarhičnimi položaji se jim je zdela sa-

¹⁷ Spor, ki so ga med Brusljem in Pekingom pred kratkim načele "nogavice in hlače" (po besedah kitajskega ministra Bo Xilai), se navezuje na gospodarske konflikte ter krize znotraj unije kot tudi med unijo in ZDA, hkrati pa na njun strah oz. odnos do azijskih dogovorov. Primer takšnih azijskih povezovanj je na primer kitindijska zgodba, tako je namreč strateško povezovanje Indije in Kitajske z zasukom k tržnemu gospodarstvu poimenovala britanska revija *The Economist*. Tekstilna industrija je ključnega pomena pri oblikovanju nove polarizacije sveta, kjer v zadnjem času pomembno vlogo prevzema Kitajska.

¹⁸ Tovarna obutve Peko je bila ustanovljena leta 1903 v Ljubljani. Leta 1913 so proizvodnjo preselili v novo zgrajeno zgradbo v Tržiču, kjer tovarna z zmanjšano proizvodnjo deluje tudi danes.

¹⁹ Tekstilna delavka, Predilnica Litija, pogovor junija 2004.

²⁰ Pine 1998, 120.

monumevna, medtem ko se jim razlike v plačah niso zdele tako samoumevne in jih tudi danes ostro zavračajo. Najpomembnejše pa je njihovo pričakovanje, da bo "nekdo od zgoraj" (država ali tovarna z direktorjem na čelu) poskrbel zanje.²²

"Kako je težko spreminjati to socialistično miselnost, v kateri smo odraščali", mi je v pogovoru v predilnici rekel vodja proizvodnega oddelka, "da je treba zase poskrbeti in ne pričakovati, da bodo drugi poskrbeli zate." Po mnenju sindikalista slovenske tekstilne industrije so imeli srečo tisti zaposleni v tekstilnih podjetjih, ki so imeli "direktorje starega kova še iz socializma, ki so rasli ter padali skupaj s podjetjem. Stari direktorji so imeli socialni čut, a to je bil dvorezen meč, saj ob pojavi krize niso ukrepali."²³ Direktor tovarne ima v spominu ljudi pomembno mesto; pojavlja se v podobi voditelja, rešitelja in pomočnika. Pretekli prispevki v časopisju slikajo podobo legendarnih moških direktorjev, vizionarjev, ki so bili tudi sami skromni, marljivi, odlikovani z redom socialističnih junakov, bolj neizprosni do sebe kot do drugih in so v "neznosnih razmerah dvigali tovarne na noge". Podoba direktorja, ki jo slika današnje časopisje, je precej drugačna, direktorji naj bi bili tisti, ki samovoljno določajo nadomestila za malice, goljufajo pri izplačevanju delavcev, v proizvodne hale pa je v primeru, ki ga navaja osrednji slovenski dnevnik *Delo* leta 2002,²⁴ direktor namestil celo videokamere.²⁵ Plače so bile nekdaj v razmerju ena proti štiri, opozarjajo pisarniške delavke, plačilna lista, kjer smo videli plačo direktorja, je včasih visela na oglasni deski, zdaj pa nič ne vemo, koliko imajo, povedo delavke v proizvodnji. Prepričane pa so, da imajo direktorji dobre plače, po njihovi razlagi si direktorji višino dohodka lahko določijo sami.

Ljudje v pogovorih primerjajo preteklo tovarniško življenje in vsakdanje medsebojne odnose v tovarni z družinskim življenjem. Še danes se delavci v Litiji na

²¹ Pri tem ne gre za paternalistično strategijo upravljanja podjetja, temveč za specifično obliko socialnega odnosa do avtoritete, ki je implicirana v strukturi podjetja ter v pričakovanjih delavcev in ima močno kulturno zgodovinsko ozadje, podkrepljeno od države in širše družbe, Clarke 1995, 16.

²² Več o tem Clarke, 1995.

²³ "Če bi moji otroci hoteli v tekstilno industrijo, bi jih nagnala pobirat smeti", *Delo, Sobotna priloga*, 11. 12. 2004, 11.

²⁴ "Na monitorju opazujejo delavke v spodnjem perilu", *Delo*, 25. 1. 2002, 6.

²⁵ Mediji poročajo o gospodarskem kriminalu, o nepravilnih in nekontroliranih dejanjih posameznih direktorjev tekstilnih podjetij, ki manipulirajo z državno pomočjo podjetju v težavah in jo uporabljajo za odpiranje svojih privatnih podjetij.

cesti srečujejo z nekdanjim direktorjem in poklepetajo z nekdanjimi "majstri",²⁶ ko čakajo v vrsti v trgovini ali poizvedujejo po novicah, ko srečujejo nekdanje sodelavke v čakalnici zdravstvenega doma. Med odmori in sestanki, predvsem pa pri praznovanjih in drugih prireditvah naj bi se po pripovedovanju informatorjev v preteklosti družili vsi: "včasih smo se družili vsi; od delavcev do učiteljev, doktorjev, direktorjev, vsi smo bili enaki. Jaz imam to obdobje za obdobje velike pravičnosti, pa večje zagnanosti za nekaj skupnega."²⁷ Sodobna socialna in ekonomska negotovost vsekakor prispeva k močnejšim občutenjem nekdanje povezanosti med različnimi delavci in uslužbenci. Nekdanja tekstilna delavka je prepričana, da razlik med zaposlenimi niso čutili, tudi v menzi naj bi bili vsi skupaj, pa čeprav je iz nadaljnjega pogovora očitno, da vodilni in posamezni proizvodni delavci – že zaradi prostorske stiske v jedilnici in različne časovne razporeditve odmora – niso malicali skupaj.

Informatorke in informatorji različnih tekstilnih tovarn se v splošnem spominjajo preteklega tovarniškega življenja na podoben način, v samem govoru pa preteklost neprestano primerjajo s sedanostjo. Tako navajam tudi primer proizvodne delavke iz Jutranjke, ki je bila v času intervjuja še zaposlena: "Včasih je bilo to res lepo, pa smo imeli izlete vsako leto ali kaka praznovanja, si vedel za vsak praznik, zdaj pa nič več, se ne veseliš nobenega, tudi za novo leto ne pride direktor, da bi voščil, ali pa včasih je kakšen dan dal, zadnji dan ali predzadnji dan, smo prišli na občni zbor za kakšno uro, potem smo pa lahko šli, tako da si zaključek naredil, zdaj pa tega ni. Saj pravim, takrat ko je bila še stara Jugoslavija, to so se stanovanja delala in kapacitete smo imeli po morjih, po hribih, vse. Zdaj pa se vse to prodaja, nič nimaš, pa še denarja ni."²⁸

Po pripovedovanju ljudi so tovarniška podjetja v povojnih letih v trenutkih krize pogosto priskočila na pomoč s preskrbo blaga ali z gradbenim materialom, mnoge tovarne pa so s poletnim delom, prakso ali celo s štipendiranjem poskrbele tudi za življenje otrok zaposlenih. Tovarne so organizirale izlete, družabne dogodke, gradile so počitniške hišice in stanovanjske bloke oz. stanovanjska naselja. Tovarna je bila v preteklosti tesno povezana s preživljanjem prostega časa

²⁶ Tako delavke in delavci poimenujejo neposredne vodje svoje izmene v proizvodnji (po nemški besedi *Meister*).

²⁷ Nekdanja proizvodna delavka v Predilnici Litija, intervju aprila 2000.

²⁸ Proizvodna delavka tekstilne tovarne Jutranjka, Sevnica, intervju, julij 2002.

zaposlenih in njihovih družin.²⁹ Tako ni bila le delovni prostor, temveč prostor, kjer so se delavke in delavci tudi zabavali, med seboj so se poročali, si pridobivali izkušnje in se seznanjali z drugačnim načinom življenja.³⁰ Delovno mesto je odigralo pomembno vlogo pri oblikovanju družbenih mrež, družinskih odnosov in pri integraciji v skupnost. V majhnem kraju – kot npr v Litiji – je bilo življenje skoncentrirano okoli tovarne; ko so politični funkcionarji prihajali v kraj, so obiskali tovarno, tovarna je imela svojo igralno in pevsko godbo, ki je skrbela za družabno življenje v kraju in podpirala nogometno društvo. Ko so ljudje prihajali in odhajali iz tovarne, so bile ceste in ulice polne delavk in delavcev. Predilnica Litija je imela namreč v 80. letih 1200 zaposlenih.³¹ Tovarna je imela svoj zelenjavni vrt, menzo, trgovino, zdravstveno, zobozdravstveno in ginekološko ambulanto, nekaj časa v prvem povojnem obdobju še vrtec. Predilnica je izdajala tudi tovarniško glasilo.³² V glasilu so za to delo posebej določeni uslužbenci pisali o življenju delavcev v tovarni, o preživljanju počitnic v tovarniških počitniških domovih ob morju ali v hribih, spremljali so odhajanje nekdanjih delavcev v pokoj, poročali o modernizaciji tovarne ter o tehnoloških novostih in dosežkih. Tovarna je izdala tri monografije (ob petinsedemdeseti, devetdeseti in stoti obletnici obstoja tovarne).³³ Vsaka delavka oz. delavec ima doma vsaj eno teh knjig. Ko sem jih obiskala na domu, me je pogosto knjiga čakala že na kuhinjski mizi. Delavke in delavci so s ponosom listali po njej in mi kazali fotografije, na katerih so prepoznali sebe, svoje prijatelje in svoje majstre. Kot mi je omenil zgodovinar France Kresal, ki je uredil vse te monografije in jih večinoma napisal, je nekdanji direktor menil, da se mora na fotografijah prepoznati vsak delavec.³⁴

²⁹ Antropolog László Kürti, ki je analiziral etnografijo v madžarskih tovarnah, je ugotavljal, da svet dela in privatnega življenja nista bila ne odmaknjena ne popolnoma izolirana drug od drugega v njihovih [delavskih] glavah (prev. avtorice). Več o tem Kürti, 1996, 194.

³⁰ K spoznavanju z drugačnim življenjem so prispevali tudi sindikalni izleti; nekateri so tako prvič v življenju odpotovali v tujino, se šolali tudi v Nemčiji ali prvič poleteli z letalom v druge republike Jugoslavije.

³¹ V predilnici je zaposlenih 415 ljudi (podatek januarja leta 2005).

³² Glasilo je z naslovom Tovarniški obveščevalec izhajalo med letoma 1960 in 1971 le občasno, po letu 1971 se je preimenovalo v Litijski predilec in je izhajalo vsak mesec, po letu 1980 pa na 14 dni.

³³ Kresal, 1961, 1976a, 1976b, 1986.

³⁴ Za informacije se zahvaljujem zgodovinarju in raziskovalcu na Inštitutu za novejšo zgodovino v Ljubljani Francetu Kresalu.

Predilnica Litija je bila zgrajena leta 1886 in deluje še danes. Zaposlovanje v tovarni je potekalo po sorodstvenih linijah okoliškega prebivalstva. V tovarni so bili zaposleni že babice, tete, mame, v redkejših primerih tudi očetje, strici in možje današnjih delavk in delavcev. Pripovedi informatorjev razkrivajo, da je vodstvo tovarne ves čas spodbujalo zaposlovanje preko sorodnikov in na ta način krepilo intenziven spomin na "predilniško tradicijo" oz. ga soustvarjalo. S časovno kontinuiteto je utemeljevalo in utrjevalo kolektiviteto. Pogovor z ljudmi kaže, kako pomembno je, da tovarna deluje že skoraj 120 let, saj na eni strani pomeni dolgoletni vir preživetja, na drugi pa je simbolni kapital, tovarna je namreč za zaposlene prostor in vir identifikacije.

Socialistična ideologija, ki je delo utemeljevala na produkciji v materialnem smislu besede, je oblikovala simbolično in politično hierarhijo; fizično delo je imelo večjo moralno in simbolno vrednost kot intelektualno, industrijsko delo je bilo višje vrednoteno kot kmetijsko. Pri tem ne gre le za ideološko konstrukcijo, v vsakdanjiku ljudi je delo v tovarni odigralo pomembno in konstitutivno vlogo. Delo, ki ga je opravljal človek vsak dan, je časovno in prostorsko določalo njegovo življenje.³⁵ Hkrati je pri tem treba omeniti tudi finančno plat, ki jo v intervjujih poudarjajo delavke in delavci. V Predilnici Litija so bile po pripovedovanju delavk in delavcev plače dobre, predvsem pa so bile dobro plačane nadure. Delovni prostor je pomenil stabilnost, varna zaposlitev je določala življenje v enem družbenem in kulturnem prostoru. Redefinicija pomenske konstrukcije dela v okviru sodobnih ekonomskih politik in pogledov neokonservativizma in neoliberalizma (z diskurzom o samoregulativnem prostem trgu)³⁶ narekuje večjo mobilnost in

³⁵ Raziskave različnih postsocialističnih držav ugotavljajo, da so se vsakdanje delovne prakse povezovale z lokalnimi, socialnimi konteksti in so producirale lastne norme ter hierarhije, osvobodjene pred ideološko retoriko države. Glej Ashwin, 1992; Niedermuller, 2004; Berdahl, Bunzl, Lampland, 2000; Burawoy, Verdery, 1992.

³⁶ V imenu liberalizacije, stabilizacije in privatizacije naj bi bile neoliberalne ekonomije tiste, ki s šok terapijami, s končnim uničenjem vsega preteklega, omogočile prehod iz socializma v tržni sistem kapitalizma. Kritiki neoliberalnega načrta Kazimierz Poznanski, 1993, Marshall Goldman, 1994, in kritiki neoklasične ekonomije János Kornai, 1990, 1994, in Joseph Stiglitz, 1994, opozarjajo na posledice t. i. šok terapij in na pomen preteklosti v sodobnem vsakdanjem življenju (vlogo črnega trga in sive ekonomije), hkrati pa ugotavljajo, da so ljudje v socializmu delovali tudi izven (in celo znotraj) formalnega aparata države. Več o tem Burawoy, Verdery, 1992, 6.

fleksibilnost delavca,³⁷ namesto "službe za vse življenje" je danes prisotna težnja po parcialni in vedno spreminjajoči se (delavski) identiteti. S tem se je spremenila tudi povezava med delom, delovnim mestom in širšo skupnostjo, kar pomeni izgubo mnogih lokalnih, formalnih ter neformalnih družbenih mrež.

Pri tem je vprašanje, kakšno vlogo so dejansko odigrale socialistične institucije med ljudmi. Nekdanji delavci in tisti, ki so v tovarni zaposleni še danes, večinoma ne omenjajo posebej pomena socialističnih institucij, ki jih – kot pravijo večkrat v pogovoru – v *socializmu ni primanjkovalo*. Tudi ob vprašanju, kakšna je bila tedaj vloga delavskega sveta ali sindikata v vsakdanjem življenju, se nasmehnejo in se ob tem muzajo ali pa se jezijo, da tudi takrat niso smeli nič reči. Takšne institucije omenjajo v pogovorih (kot pozitivne) zaposleni v upravi tovarne. Nekdanji direktor predilnice je prepričan, da je samoupravljanje naredilo neko medsebojno sodelovanje in sožitje med ljudmi.

Socialistični diskurz o pomenu tovarniškega dela in delavskega razreda je krepil in sooblikoval občutek pripadnosti, pa čeprav (morda) ne toliko delavskemu razredu kot tovarni. "Ljudje niso bili predani socializmu, temveč delu," je rekel nekdanji direktor tekstilne tovarne v okolici glavnega mesta Ljubljane.³⁸ Po mnenju informatorke, ki je še danes zaposlena v Predilnici Litija, kjer so bile zaposlene tudi njena stara mama in mama, je bila predilnica *mit v Litiji*. "Mislim, da je imela zelo velik ugled in za tiste, ki so v predilnici dobili službo, je bila to v bistvu prioriteta za delavce. Danes pa sploh ne, se je pa ta mit zelo spremenil."³⁹

Pridnost in predanost delu sta vrednoti, ki ostajata pomembni tudi v sodobnem tovarniškem prostoru. V intervjujih so se delavke in delavci pohvalili, da so v tovarni že 20 ali 30 let in pri tem niso bili skoraj nikoli *na bolniški*. Po takšnih merilih ocenjujejo tudi svoje sodelavce. Delavka, ki so jo zaradi presežkov delovne sile leta 1990 začasno odpustili, je krivdo in razloge za odpust iskala pri sebi. Ni mogla razumeti, da so jo odpustili, saj, kot je zatrdila, ni bila nikoli veliko na bolniški in je vedno pridno delala.

³⁷ Nove vizije in strategije vodstva zajemajo novo prostorsko razporeditev in preureditev v tovarni, drugačno razdelitev dela, predvsem pa socialno delitev dela, kjer ima vsak posameznik točno določeno pozicijo in vlogo; delavec nima več svojega delovnega mesta, je mobilni, njegovo delovno mesto se spreminja in prilagaja po potrebi. Več o tem tudi Stenning, 2005.

³⁸ Intervju, april 2000.

³⁹ Intervju, februar 2001.

“Zdaj so nastopili standardi evropskega delavca, zato so drugačni odnosi, manj svobode, pa tudi vodstvu, tovarni si pomemben, dokler si zdrav, toda ti, ki gredo na bolniško, imajo kakšne probleme, takrat si pa takoj bolj tako postranski. Dokler si zdrav, je super, ko pa nisi več zdrav, si pa po eni strani za odpis, nisi več tako potreben, te pa bolj na stran dajo.” Citirani delavki se to v sodobnem času zdi razumljivo.⁴⁰ Vendar pa se kot mnoge njene sodelavke in sodelavci sprašuje, kje se danes kažejo rezultati pridnega dela: “Če si priden in dobro delaš, bi moral biti nagrajevan za to, in ko so dobički, bi morali imeti kaj od tega.” Delo za delavce ostaja vrednota, za katero pa pričakujejo socialno afirmacijo, ki naj bi se med drugim uresničila tudi v plačilu ali nagradi (materialni in nematerialni), tako kot pravijo, da se je v preteklosti.

MED NOVIMI STRATEGIJAMI UPRAVLJANJA IN PRETEKLIMI SPOMINI

Po mnenju uslužbenke Predilnice Litija, je *srečen tisti, ki je v glavi naredil preklop s socializmom*. Upravitelji tovarne skušajo – kot tudi v drugih podjetjih v Sloveniji – z adaptacijo zahodnih kapitalističnih tehnik doseči višjo raven učinkovitosti in produktivnosti. Z ekonomsko in politično spremembo se meri in nagraduje posameznik po učinku. Temeljni paroli sodobnega upravljanja sta fleksibilnost in kvaliteta proizvoda, na področju upravljanja s človeškimi viri (*human resource management*),⁴¹ ki v sodobnosti med upravitelji podjetij pridobiva vedno večji ugled, pa zadovoljstvo kolektiva.

Upravitelji v tovarni razvijajo sodobne strategije ob kritiki oz. v opoziciji do preteklega socialističnega sistema, ki ga označujejo kot neučinkovitega, “čustvenega”, pogosto pa ga imenujejo demokracija v narekovajih, v kateri so bili delav-

⁴⁰ Spremenili naj bi se torej časi. “Če hočemo iti v Evropo, moramo sprejeti, da ta prelom se je zgodil”, mi je v pogovoru razložil tehnični delavec. Po mnenju upraviteljev tovarne in ekonomske politike ter gospodarstva pa ne gre le za vprašanje političnega vstopa Slovenije v Evropsko unijo leta 2004, temveč za konkurenco na evropskem trgu. Ob takšnem diskurzu je tudi reprezentacija socializma med delavkami in delavci drugačna: “to je bilo treba enkrat plačati, ta sistem se je moral enkrat zrušiti”. Citirani informator gleda na socializem kot na sistem neprestane inflacije in “pufov”.

⁴¹ V takšnem diskurzu je človeška subjektiviteta konstituirana kot možna domena racionaliziranega menedžmenta. Rose, 1989, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, London, Routledge, citirano po Thompson, McHugh, 1995, 321. Thompson in McHugh opozarjata na psihološki učinek poimenovanja; ko je diskurz, ki konstruira ljudi kot človeške vire, ponotranjen, ostaja le še varljiv videz, Thompson, McHugh 1995, 321.

ci preveč svobodni in preveč zaščiteni (s tem se mnogokrat strinjajo tudi delavci). "Zdaj," razlaga vodja, "se tako dela selekcija, medtem ko je socializem podpiral lenobo." Vodstvo tovarne poudarja, da se je treba znebiti socialistične tradicije: "Včasih so si delavci dovolili reči vse in so lahko čisto skritizirali enega 'majstra', zdaj tega ni, več je avtoritete, da je jasno vsakemu, kje je njegovo mesto, da se delavec ne vtika v delo stroke, da ne reče, ta stroj bi moral tako, ta pa tako. Da se ne ugovarja."⁴² Kljub temu da vodje v tovarni govorijo o potrebi po rutinizaciji telesnih gibov, v praksi ne sledijo vedno težnji po avtomatizaciji delavcev, kot to zagovarja taylorizem. Z novimi strategijami poskušajo podpirati in spodbujati tudi miselno delo in ne le operativno.

"Mislim, da danes pripadnost podjetju sploh ni taka, kot je bila. Mogoče bomo s takšnimi ukrepi, kot smo imeli včasih leta nazaj, kakor samoupravljanje, smo imel non stop samoupravljanje. Delovne skupine, sestanke, kjer si svoje probleme iznesel in vse te zadeve. Pol se je pa to po letu 88, 89 popolnoma končal. Takrat smo imeli zbore delavcev, ko je direktor v proizvodnjo prišel, pa povedal. Potem pa so se te zadeve popolnoma ukinile." Ukrepi, o katerih govori kadrovska uslužbenka, so novi projekti vodstva, znani tudi kot izboljšave s strani delavcev⁴³ ali sugestije delavcev, s katerimi poskušajo upravitelji krepiti pripadnost tovarni. Vodstvo utemeljuje nove strategije v nasprotju s socializmom, kljub temu pa jih delavcem večkrat predstavi na takšen način, da poudari kontinuiteto s preteklostjo, kot je na primer rekel vodja oddelka v predilnici, "delavcem na dušo popiham, da je spet malo po starem".⁴⁴

Tovarniško glasilo, ki je izhajalo v predilnici od leta 1960 do 1990, je začelo vodstvo leta 2000 ponovno izdajati. Sodobni *Litijski predilec* zaposlene v tovarni obvešča o tehnoloških novostih, o novih strategijah in o proizvodnji, po drugi strani pa na straneh glasila zasledimo tudi osebne zgodbe zaposlenih in njihova doživ-

⁴² Vodja v Predilnici Litija, pogovor junij 2004.

⁴³ Najboljši predlog delavke oz. delavca vodstvo nagradi. Ime nagrajenke oz. nagrajenca meseca in leta je zapisano na zaslону pred vhodom v tovarno. Kot mi je zagotovila kadrovska uslužbenka, pa namen nagrade ni toliko v denarju, kot v občutku, da se jih upošteva. Intervju v Predilnici Litija, junij 2004.

⁴⁴ Pri tem pa moramo biti previdni, da vendar vseh sodobnih strategij akterjev ne označimo kot kontinuiteto. Michael Burawoy in Katherine Verdery, 1992, 2, opozarjata, da ne smemo razmišljati le v okviru kontinuitete, saj gre za sodobne strategije ljudi in družbene odnose, ki so direkten odgovor na nove tržne iniciative, njihov produkt in ne ostanki stare mentalitete.

ljanja tovarniškega prostora.⁴⁵ Predilnica ima še danes svoj praznik – predilniški dan,⁴⁶ 9. septembra, na dan obletnice začetka samoupravljanja tovarne oz. dneva, “ko so delavci predilnice vzeli oblast v svoje roke”. Po mnenju kadrovske uslužbenke je ta dan pomemben za starejše generacije in so ga zato obdržali, čeprav večina ljudi, s katerimi sem se pogovarjala, ne ve prav dobro, zakaj je predilniški dan prav na ta dan. Kljub temu da na dvorišču predilnice pred glavnim vhodom še danes visi tabla, na kateri je zapisano: “Vsa srca in roke smo v eno združili in delu, resnici, svobodo zgradili. Delavci ob prevzemu uprave podjetja, 9. septembra 1950.”

V 90. letih se je podjetje kot mnoga druga podjetja v Sloveniji privatiziralo z notranjim odkupom.⁴⁷ Delničarji so v popolni večini še vedno zaposleni v tovarni (in upokojenci, ki delnic niso prodali), čeprav je prihajalo znotraj delniške družbe do prestrukturiranj, veliko zaposlenih je delnice tudi prodalo, zato je danes zelo aktualno vprašanje, kdo od zaposlenih ima v podjetju več delnic⁴⁸ in kaj to dejansko pomeni v kontekstu moči. Kljub temu da se na tem mestu ne poglobljam v analizo notranjega prestrukturiranja (ki pa bi bilo vsekakor pomembno), z etnografskim gradivom ugotavljam, da je delniška družba za delavce precej abstraktna entiteta.

Vprašanje je, kako nove vizije in strategije v praksi realizira vodstvo in kako te vizije sprejemajo ter oblikujejo delavci. Nove strategije namreč ne nastajajo v praznem prostoru, temveč tudi v okviru preteklih praks in spominov, tako delavk in delavcev kot tudi upraviteljev.⁴⁹

⁴⁵ Glasilo Litijski predilec dobivajo brezplačno vsi zaposleni in upokojenci.

⁴⁶ Predilniški dan v tovarni proslavijo z dnevom odprtih vrat, ki pa dejansko traja dva dni. Takrat si lahko zunanji obiskovalci, nekdanji delavci ali sorodniki delavcev ogledajo proizvodnjo.

⁴⁷ Največ družbenih podjetij v Sloveniji se je odločilo za metodo notranjega odkupa, kar po mnenju profesorja Ivana Ribnikarja po eni strani kaže na značilnost notranje organizacije podjetij v jugoslovanskem samoupravnem sistemu, še bolj pa na obrambo pred zunanjimi lastniki. Ribnikar, 1996, *Money and Finance in the Eight Year of Transition – The Case of Slovenia*, članek, pripravljen za mednarodno konferenco ob 50. letnici Ekonomske fakultete v Ljubljani, 18.–19. september 1996, citirano po Prašnikar, 1997, 80.

⁴⁸ Po mnenju vodje v proizvodnji delnice kupujejo tisti ljudje, ki imajo višjo izobrazbo in so na hierarhični lestvici v tovarni na višjem mestu.

⁴⁹ Pri tem igra pomembno vlogo tudi dejstvo, da je direktor domačin, nekdanji štipendist tovarne, doma iz bližnje okolice, kot tudi večina drugih zaposlenih na vodstvenih položajih. Predilnico ne vodi tujec, kot mi je rekel informator, ki bi mu bilo vseeno, kaj se dogaja s tovarno, temveč so to ljudje, ki so v tovarni že dolgo časa.

MI IN ONI

Spremenjena pozicija delavke in delavca v sodobnem vsakdanjem socialnem življenju je postavljena v drugačen diskurz o razmerju neenakosti in moči. "Ti si v tovarni za delati, nič misliti", je rekel proizvodni delavec na izobraževalnem seminarju delavcev v predilnici.⁵⁰ Razmejevanja med mi in oni pa se v takšnem kontekstu pogosto kažejo v razdelitvi na tovarno in delavce. Tovarno, o kateri so včasih delavci govorili kot o naši tovarni, v takšni naraciji delavci postavijo v opozicijo.

"Smo imeli zelo občutek, da je naša fabrika. Nam je pomenilo, da je dobro delala," je v intervjuju rekla nekdanja proizvodna predilniška delavka in poudarila, da so včasih imeli občutek, da se jim je zaupalo in so tudi sami zelo zaupali vodstvu.⁵¹ Kot je rekla delavka iz Pomurja: "[včasih] smo vedeli, zakaj delamo."⁵²

Po mnenju delavk in delavcev predilnice Litija danes tovarno predstavlja vodstvo. "Saj samo čakajo, da nas s kakšnim zakonom zašijejo, samo da je za delavce slabo."⁵³ "Če se boš poškodoval, si sam kriv, to je zdele zadnja leta bilo, prej si pa bolniško stoodstotno dobil, zdaj si pa sam kriv, če se poškoduješ. Iščejo, da bi tovarna imela čim manj škode."⁵⁴

Ob razmejitvi tovarna – delavci se s sodobnimi napetostmi med mi in oni krepijo tudi spomini na nekdanje razprtije. Pritiski in napetosti lahko poglobljajo razmejevanja med ljudmi in prav tako tudi popisovanje negativnih doživetij tovarniškega dela ter tovarne v preteklosti. Nekateri so na tovarno jezni, o tej temi se nočejo niti pogovarjati. Kljub temu pa mnogi s ponosom spregovorijo o tehnološko modernizirani proizvodnji.

Spomin ljudi ni odvisen le od dogodkov, ki so jih doživeli posamezniki, niti ni popolnoma ločen od zgodovinskih, medijskih ter političnih reprezentacij in diskurzov. V literaturi o skupnem spominu srečujemo različne konceptualizacije; avtorji govorijo o kolektivnem, nacionalnem, socialnem ali kulturnem spominu ipd.⁵⁵ Avtorji, ki se ukvarjajo s kolektivnim spominom, poudarjajo, da gre pri ko-

⁵⁰ Enodnevni izobraževalni seminar je potekal v predilnici oktobra 2004.

⁵¹ Intervju, oktober 2004.

⁵² Delo, 11.12.2004, nav. prispevek.

⁵³ Pogovor z delavko v Predilnici Litija, oktober 2004.

⁵⁴ Isto.

⁵⁵ Pogosto gre pri različnih konceptualizacijah predvsem za različna poimenovanja, redko za različne poudarke. Kritiki kolektivnega spomina poudarjajo agentstvo posameznika, Assmann, 1995; Kansteiner, 2002. Fabian, 2003, pa kritično opozarja, da avtorji koncept spomina pogosto izenačijo s konceptom kulture. Kritiki ugotavljajo, da takšni aspekti

lektivnem spominu za soodvisno združitev več zamišljenih časovnih okvirov, tako sedanjosti, preteklosti kot tudi projekcije v prihodnost.⁵⁶ V prispevku izhajam iz takšnega teoretičnega razmišljanja, vendar pa me ostro razločevanje med kolektivnim in historičnim spominom, ki ga zagovarjajo avtorji kolektivnega spomina, ter nevarnost homogenizacije entitet vodita do koncepta socialnega spomina.⁵⁷ Socialni spomin nikakor ni enoten, temveč je protisloven. Subjekt "mi" se neprestano redefinira; tako spomin delavcev, ki se lahko oblikuje v njihovem pozicioniranju v opoziciji do vodstva. Prav takšni procesi pa se odvijajo tudi med samimi nadrejenimi, pri delavcih različnih izmen, pri mlajših in starejših generacijah, pri domačinih in tujcih (v kontekstu lokalnega in nacionalnega prostora), pri moških in ženskah ter pri šolanih ali izkušenih (priučenih) kadrih. Redefinicija spomina je povezana z redefinicijo osebne ter skupinske identifikacije in je fluidna, spremenljiva in situacijska. Socialni spomin oblikujeta verbalna in (tudi) neverbalna komunikacija med ljudmi,⁵⁸ ki pa se odvijata tudi na cesti v Litiji, kjer se srečujejo delavci na poti v trgovino, v soseskah, na zabavah ipd. Ko se delavke med odmorom vrnejo k sodelavkam v garderobo in se razburjajo nad slabo prejo, nad obnašanjem vodja izmene, vodja oddelka ali pa nad odlokom vodstva o spremembah, obujajo spomine na preteklost (tudi skupaj z neposrednimi nadrejenimi iz proizvodnje).⁵⁹ Pogovarjajo se o že doživetih izkušnjah, tako svojih kot tistih, ki so jih slišale ali jih še danes slišijo od sodelavk oz. sodelavcev. De-

preučevanja s poudarki na kulturnih reprezentacijah zanemarjajo družbene relacije, posredovanja in recepcijo ter preučujejo spomin *per se*, ne pa efektov spomina na organizacijo ter hierarhizacijo družbenih in kulturnih razmerij. Ob takšni kritiki so pričeli nekateri avtorji svojo pozornost usmerjati v to, kaj ljudje delajo s svojimi spomini, se pravi k vprašanju, kako spomin oblikuje socialna razmerja in ne kako jih reprezentira. Več o tem Confino, Fritzsche, 2002, 1–21.

⁵⁶ Connerton, 1989; Dakhlija, 1990; Halbwachs, 1994, 2000; Hutton, 1993; Lowenthal, 1995.

⁵⁷ Brumen, 2000; Candau, 1996; Climo, Catell, 2002; Confino, Fritzsche, 2002; Geary, 1996.

⁵⁸ Spomine priključijo dejanja, prakse in dogodki, tudi raziskovalka s svojim spraševanjem. Življenjskih zgodb, preteklih spominjanj posameznikov pri tem ne moremo pojmovati neproblematično kot izpovedi o preteklosti, temveč je treba problematizirati njihovo konstrukcijo. V analizi jih razumem kot prostor intersubjektivnega srečanja, ki zajema tako informatorje kot tudi raziskovalko in kjer ne govorimo o dejstvih, resnicah ter podatkih v smislu objektivnih entitet, temveč o socialnih pomenih ter o pripisih socialnih akterjev.

⁵⁹ Nikakor ne moremo govoriti o vodstvu kot enotni entiteti, predvsem je velika razlika med vodji izmen, ki so v neposrednem stiku in v istem prostoru z delavci v proizvodnji, in vodstvenimi kadri iz pisarn.

lavke in delavci v opoziciji do vodstva ali z vodstvom v opoziciji do države ter do političnih in ekonomskih elit poudarjajo zgodovinski pomen svojega mesta in dela v tovarni, ki legitimira tudi njihov sodobni položaj. Takšen diskurz eno skupino ljudi poenoti in jo loči od druge. Oblikovan spomin skupnosti oz. skupinsko oblikovane podobe o preteklosti povezujejo ljudi oz. vzpostavljajo skupinske vezi med njimi. Sodobni diskurzi, ki oblikujejo pogled na zgodovino, imajo nalogo (oz. vlogo), da zagotovijo kontinuiteto in legitimirajo prihodnost. Moč spomina je v kontinuumu, ta pa si svoj obstoj zagotavlja s sodobno vsakdanjo prakso. Nove ideje, nove izkušnje, ki se neprestano pojavljajo v kontradikciji s starimi, spomin redefinirajo in preoblikujejo, kar pa ne pomeni, da je socialni spomin poenotena zgodba o preteklosti, temveč je polna protislovij in medsebojnih pogajanj med ljudmi.

Socialni spomin tako nastopi tudi kot subverzija; ob iskanju lastne identitete, lastnega jaza, ob poudarjanju preteklih dosežkov kot tudi razočaranj, kar se kaže v *Delu* objavljeni izjavi delavke iz tekstilne tovarne Mura: "Če bi moji otroci hoteli v tekstilno industrijo, bi jih nagnala pobirat smeti." Takšen diskurz opozarja na vlogo in negotovost industrijskega dela v sodobnem življenju ljudi v slovenski družbi. A vendar citirana delavka tako razmišlja za svoje otroke, medtem ko zase v naslednjem stavku nadaljuje: "Vztrajali bomo do konca – mi v Muri čutimo pripadnost."⁶⁰ Starejše generacije tudi pod vtisom socialističnega diskurza delo utemeljujejo kot esenco identitete. Po drugi strani pa mlajše delavke, ki so "obtičale v tovarni", kot pravijo same, in so zdaj izgubile službo, odsevajo dominantni diskurz, ki ga je okrepila ekonomska reforma države, ko je delavce zamenjala z izobraženci. "Žal mi je za trideset let, ki sem jih tu prebila, da sem tu vztrajala," je komentirala informatorka, ki je v času intervjuja izgubila delovno mesto v tekstilni tovarni. "Ko sem šolo [ekonomsko] naredila, bi šla lahko kamorkoli, pa sem tukaj ostala. Zdaj bom za vse tolčena, ker sem v tekstilu ostala."⁶¹

ZAKLJUČEK: PROTI SEDANJOSTI

Na prvi pogled bi lahko rekli, da ljudje vrednotijo spremembe, ki so se zgodile z vidika pozitivnosti ali negativnosti. Ljudje spregovorijo o preteklosti v napetih in konfliktnih situacijah ter v spremenjenih razmerah, ko pretekle samoumevnosti, kot so npr. socialne pravice, stalna zaposlitev in stabilni prihodki ne obstajajo na

⁶⁰ *Delo*, 11. 12. 2004, nav. prispevek.

⁶¹ Pisarniška uslužbenka, Idrija. Intervju, marec 2000.

način, kot je to bilo v preteklosti. Pa vendar ne gre toliko za ponovno vrednotenje sprememb kot za strategije, s katerimi ljudje v vsakdanjem življenju iščejo svoj položaj, svoje mesto v socialnem prostoru, ki se je spremenil.

Socializem v spominih tistih, ki sem jih zajela v prispevku, ni zgodba o preteklem političnem sistemu. Očitna depolitizacija spomina na vsakdanjik v socialistični preteklosti se koncentrira na majhne dogodke, probleme in zadovoljstva. Večina ljudi pogreša "te dobre, a slabe čase", ampak to ne pomeni politične identifikacije z nekdanjo Socialistično Federativno Republiko Jugoslavije, saj je politika večini, predvsem pa delavcem, tuja. Tudi delavke in delavci o socializmu kot politični dobi ne govorijo. Kot je rekla nekdanja delavka Predilnice: "Saj se prej ni nič vedelo [za politiko], zdaj se ve, ker je kar naprej v medijih. Politike nismo čutili, zanj nismo vedeli. Mi smo vedeli za Tita, za ostale pa nismo, ni tako kot danes, ko se kar naprej v medijih govori o vseh."⁶² Socialni spomin tekstilnih delavk poudarja notranji interes. To ni nostalgija za preteklim političnim režimom, temveč pogled nazaj, ki se oblikuje zaradi neujemanja vrednot in v povezavi z iskanjem pravice, ne pa zaradi kolektivnih nacionalnih ali drugačnih interesov. Koncept socialnega spomina razlikujem od nacionalnega spomina, metanaracije oz. dominantne kulturne naracije, ki na podlagi skupnih vsakdanjih spominjanj razlaga takšno ali drugačno teleološko zgodbo. Kontradikcije, napetosti in diskontinuitete poenoti koherentna zgodba, nacionalna zgodba o preteklosti postane zgodba o moči in o avtoriteti.⁶³ Ljudje v vsakdanjem življenju prepletajo dominantne naracije o zgodovinskem napredku, o tehničnem razvoju, o modernizaciji s svojimi interpretacijami in doživljanji. V družbi hitrih ekonomskih, političnih in družbenih sprememb se preteklost ohranja v nekaterih pomembnih dejanjih: v družinskem življenju, v ritualiziranih delovnih postopkih (vsakodnevnih telesnih gibih v tovarni), v socialnih odnosih, v obnašanju ljudi v vsakdanjem življenju in v neformalnih normah. Socialni spomin zato obravnavam kot pomemben prostor, kjer se oblikujejo delavske subjektivitete postsocialistične dobe. De-

⁶² Medtem ko so bili nekdanji direktorji tesneje povezani s politiko (komunistično partijo), se proizvodni delavci ne spominjajo političnih pritiskov.

⁶³ Metanaracije, ki v sodobnem času izgubljajo svojo kredibilnost, niso le pripovedi o preteklosti, temveč so produkt načinov, kako misliti preteklost, in vključujejo angažma. Pri tem pa ne gre le za pripovedovanje zgodb, temveč tudi za njihovo poslušanje. Robert Borofsky opozarja, da s konsenzom o preteklosti, z eno zgodbo, oropamo preteklost kontingentne in pogajalske spreminjajoče se narave. Več o tem Borofsky, 2000, 4.

lavcem (tekstilne industrije) je skupen občutek zavrženosti subjektne pozicije delavca, pa vendar jih je ravno njihova želja, da ne bi bili zavrženi, vodila k spominskemu obujanju zgodovinskega pomena njihovega mesta v tovarni. Na takšne procese vsekakor v veliki meri vplivajo globalni konflikti, gospodarske politike znotraj EU in strateški dogovori s Kitajsko ali ZDA. Slogan "v socializmu je bilo lepo"⁶⁴ ne reflektira direktno in dobesedno pogledov tistih, ki ga uporabljajo. Deluje kot mit, ki ne razlaga, kaj se je zgodilo, temveč kaj se dogaja.⁶⁵ Pri tem je torej pomembno pogledati, kaj ljudem tisto, kar govorijo in čutijo, pomeni v sodobnem življenju, kako uporabljajo pretekle reprezentacije. Po drugi strani ljudje tudi nočejo izničiti svoje preteklosti, svojih biografij in iščejo kontinuiteto v svojih življenjih, tudi v socializmu. Kljub sodobni kritiki in sodbi socializma kot napake mogočnega projekta tega dela preteklosti ljudje nočejo zavreči, saj je del njihove preteklosti in hkrati strategija, s katero si lahko zagotovijo svojo pozicijo in konstituirajo svoj jaz v sodobnem svetu.

BIBLIOGRAFIJA

- Ashwin, S. (1992): "Redefining the Collective: Russian Mineworkers in Transition", v: Burawoy, M., Verdery, K., *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 245–272.
- Assmann, J. (1995): "Collective memory and cultural identity", *New German Critique*, Spring/Summer, 65, 125–133.
- Bahloul, J. (1996): *The architecture of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Berdahl, D., Bunzl, M., Lampland, M., ur. (2000): *Altering States: Ethnographies of transition in Eastern Europe and the former Soviet Union*, University of Michigan Press, Michigan.
- Borofsky, R. (2000): *Remembrance of Pacific Pasts: An Invitation to Remake History*, University of Hawai Press, Honolulu.

⁶⁴ Takšen spomin v obliki težnje po afirmativni skladnosti (izgubljene) skupnosti v novih, konfliktnih okoliščinah postsocialistične družbe kot odziv na neizpolnjena pričakovanja ter probleme postsocialistične tranzicije, imenuje Mitja Velikonja postsocialistična nostalgija. Več o nostalgiji Boym, 2001; Velikonja, 2005, v tisku.

⁶⁵ Geertz, 1995, *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, citirano po Buchowski, 1997, 78.

- Boym, S. (2001): *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York.
- Brumen, B. (2000): *Sv. Peter in njegovi časi; socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*, Založba cf., Ljubljana.
- Buchowski, M. (1997): *Reluctant Capitalists: Class and Culture in a Local Community in Western Poland*, Centre Marc Bloch, Berlin.
- Burawoy, M., Verdery, K. (1992): "Introduction", v: Burawoy, M., Verdery, K., *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1–18.
- Candau, J. (1996): *Anthropologie de mémoire*, Press universitaires de France, Pariz.
- Clarke, S. (1995): *Management and Industry in Russia, Formal and Informal Relations in the Period of Transition*, Centre for Comparative Labour Studies Warwick, Institute for Comperative Labour Relations Research, Moskva.
- Climo, J. J., Catell, G. M., ur. (2002): *Social Memory and History*, Altamira Press, Walnut Creek.
- Confino, A., Fritzsche, P., ur. (2002): "Introduction: Noises of the Past", v: *The Work of Memory*, University of Illinois Press, Illinois, 1–21.
- Connerton, P. (1989): *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dakhli, J. (1990): *L'oubli de la cité: la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La Decouverte, Pariz.
- Fabian, J. (2003): "Forgetful Remembering: A Colonial Life in the Congo", *Africa*, 73/4, 489–504.
- Geary, P. (1996): *La mémoire et oubli à la fin du premier millénaire*, Aubiers, Pariz.
- Goldman, M. (1994): *Lost Opportunity*, Norton, New York.
- Halbwachs, M. (1994): *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Pariz.
- Halbwachs, M. (2000): *Kolektivni spomin*, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Hutton, P. (1993): *History as an Art of Memory*, University of Vermont, University Press of New England, Hanover.
- Kansteiner, W. (2002): "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies", *History and Theory*, 41, maj, 179–197.
- Klein, N. (2000): *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*, Vintage Canada, Toronto.
- Kornai, J. (1990): *The Road to a Free Economy*, Norton, New York.
- Kornai, J. (1994): "Transformational Recesion: The Main Causes", *Journal of Comparative Economics* 19, 39–63.

- Kresal, F. (1961): *Razvoj predilnice Litija, ob 75- letnici*, Litija, Predilnica Litija.
- Kresal, F. (1976a): *Zgodovina predilnice Litija 1886-1976, Predilnica Litija 90 let*, Litija, Predilnica Litija.
- Kresal, F. (1976b): *Tekstilna industrija v Sloveniji*, Borec, Ljubljana.
- Kresal, F. (1986): *Zgodovina predilnice Litija 1886-1986, Predilnica Litija 100 let*, Litija, Predilnica Litija.
- Kürti, L. (1996): "Fieldwork Experiences in Socialist and Post-socialist Hungarian Communities", v: Šmitek, Z., Muršič, R., *MESS Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 3, Županičeva knjižica, Ljubljana, 185–208.
- Niedermüller, P. (2004): "Arbeit, Identität, Klasse; Der Sozialismus als Lebensentwurf", v: Roth, K., *Arbeit im Sozialismus – Arbeit im Postsozialismus. Erkundungen zum Arbeitsleben im östlichen Europa*, Lit. Verlag, Münster, 23–37.
- Pine, F. (1998): "Dealing with Fragmentation: The Consequences of Privatisation for Rural Women in Central and Southern Poland", v: Pine, F., Bridger, S., *Surviving Post – Socialism: Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, Routledge, London, New York, 106–123.
- Poznansky, K. (1993): "Restructuring Propertyrights in Poland: A Study in Evolutionary Politics", *East European Politics and Societies* 7/3, 395–421.
- Prašnikar, J. (1997): "Obnašanje slovenskega podjetja v prehodnem obdobju. Prehod in prestrukturiranje slovenskega gospodarstva", v: Ovin, R., Borak, N., *1. letna konferenca Znanstvene sekcije Zveze ekonomistov Slovenije*, Zveza ekonomistov Slovenije, Ljubljana, 71–87.
- Prinčič, J. (1992): *Slovenska industrija v jugoslovanskem primežu. Kapitalna, ključna kapitalna in temeljna investicijska izgradnja v Sloveniji: 1945–1956*, Dolenjska založba, Novo mesto.
- Sklevicky, L. (1996): *Konji, žene, ratovi, Ženska infoteka*, Zagreb.
- Stenning, A. (2005): *Re-placing Work: Economic Transformations and the Shape of a Community in Post socialist Poland*, dostopno na internetu www.nowahuta.info/papers/stenning%20wes.pdf
- Stiglitz, J. (1994): *Whither Socialism?*, MIT Press, Cambridge.
- Thompson, P., McHugh, D. (1995): *Work Organization*, Macmillan, London.
- Velikonja, M. (2005): *Tistega lepega dne: Značilnosti nostalgičnega diskurza*, Bal Canis, Ljubljana–Beograd, v tisku.

MAJA GAŠPERŠIČ¹

Je kultura tisto, kar nas loči od živali?

Katalog primatskih kultur

Izvleček: Tekst se dotakne ene najspornejših tematik v antropologiji: kulture in njene vpeljave v živalsko kraljestvo. Med mnogimi primatskimi vrstami so odkrili vedenje, ki naj bi bilo tipično človeška (predvsem uporaba in izdelava orodja ter sporazumevanje s kretnjami) in tako tvorila temelje naše posebnosti. Tekst skuša izluščiti uporaben koncept kulture in prenosa kulturnih vzorcev, ki omogoča primerjalni pristop v obravnavanju antropoidnih kulturnih tradicij. Predstavlja paleto vedenjskih vzorcev med primati, ki so jim primatologi priznali status lokalnih tradicij, in ki tvorijo kulturni repertoar posamičnih skupnosti.

Gljučne besede: definicije kulture, primatologija, vedenje primatov, katalog kulturnih vzorcev

UDK 316:39, 599.88:572

Is It Really Culture That Separates Us from Animals? A Catalogue of Primate Cultures

Abstract: The paper touches upon one of the most controversial topics of anthropology: the issue of culture in the animal kingdom. Many primate species have been found to engage in practices which are supposed to be typically human (especially tool use and gestural communication) and thus the cornerstone of our uniqueness. The paper attempts to derive applicable concepts of culture and the transfer of cultural patterns, which would facilitate a comparative approach to anthropoid cultural traditions. Moreover, it presents a rich array of primate behavioural patterns, which form the cultural repertoires of individual communities.

Key words: definitions of culture, primatology, primate behaviour, catalogue of cultural patterns

¹ Maja Gašperšič je podiplomska študentka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer antropologija vsakdanjega življenja. E-naslov: afnca@volja.net.

Različne akademske discipline kulturo definirajo na zelo različne načine, njihovi predstavniki pa se že dolgo prepirajo o tem, ali imajo živali kulturo ali ne.² Kultura je v znanostih o človeku najmogočnejši branik naše enkratnosti in z njo človek utemeljuje svoje gospostvo nad naravo. Ta domnevno nepremostljivi prepad med naravnim in kulturnim, med nami in drugimi živalskimi vrstami, tudi med družbenimi vedami in naravoslovjem, pa postane zmotna prepreka, ko se lotimo iskanja izvorov naše kulture. Kultura ni specifična posebnost človeka ali celo ekološka niša naše vrste, saj so njeni osnovni elementi prisotni tudi med nečloveškimi vrstami. Pregled kulturnih vedenjskih vzorcev med primati in posebej šimpanzi³ kot nam najbližjimi sorodniki ponuja vpeljavo kulture v živalsko kraljestvo.

Behavioristi so družbeno učenje živali pogosto upoštevali kot znanilca kulture pri človeku.⁴ Živali poznajo družbeno posredovane tradicije, ki ustvarjajo vedenjske razlike med populacijami podobnih posameznikov v podobnih okoljih. Vprašanje pa je, če ustrezajo kriterijem kulture na način, kot ga antropologija pripisuje človeški vrsti. Kultura ima mnogo pomenov v socialni in kulturni antropologiji, vse definicije pa *a priori* izključujejo živali iz vzvišenega območja kulture. Edini bistven element človeške kulture, ki je morda prisoten med nečloveškimi vrstami, je generacijsko nadaljevanje vedenjskih vzorcev z družbenim učenjem. Družbeno učenje bi morali proučevati kot element vedenjske ekologije neke vrste, ne pa kot nepopolno verzijo (po možnosti) edinstvene človeške značilnosti.⁵ Tradicije so že dolgo sprejete kot gradbeni del kulture, razmerja med učenjem, tradicijami in kulturo primatov pa so predmet žgočih razprav.⁶

Primatologi so v naravi zabeležili nepričakovano vedenje, kot je izdelava in uporaba orodja, sisteme sporazumevanja, lov in mesojedost, deljenje hrane, celo oblike primitivnih vojn med sosednjimi skupnostmi.⁷ Japonski primatologi so se izognili stopanju na Ahilovo peto človeške enkratnosti, zato so proučevane procese med makaki imenovali *protokultura*, *predkultura* ali *subkultura*. Ko pa so terenske raziskave šimpanzov začele razkrivati vedenjsko raznolikost celo znotraj podvrst in sosednjih populacij, se je bilo vedno težje izogibati označbi *kultura* in

² Fragasz, Perry, 2003; Boesch, 2003; McGrew, 1992, 2004.

³ Whiten idr., 1999, 2001.

⁴ Bonner, 1980.

⁵ de Waal, 2001.

⁶ Boesch, Tomasello, 1998; McGrew, 1992, 2004; Whiten idr., 1999, 2001.

⁷ McGrew, 2004.

kulturne tradicije.⁸ Kljub temu pa mnogi primati, predvsem človeku podobne opi-ce, nedvomno kažejo sposobnosti prenašanja vedenjskih vzorcev preko generacij, proces pa vključuje družbeno učenje. Vedenjski repertoar med populacijami šimpanzov zahodne, osrednje in vzhodne Afrike je obsežen in bogato raznovrsten. Vsaka skupnost je npr. razvila edinstvene načine doseganja ciljev, pa naj gre za uporabo orodja, vzorce sporazumevanja ali družbene sisteme. Opažene razlike med tehnikami prehrane in potezami komunikacije so primatologi poimenovali *družbene norme*,⁹ *lokalne tradicije*¹⁰ ali *kultura*.¹¹ Implikacij te nove podobe naših najbližjih sorodnikov je mnogo, marsikatera evolucijska je neulovljiva. Trenje oreščkov, lov ali žuškojedost vsebujejo mnoge prepoznavne znanilce kulturnega prenosa vedenjskih slogov. A celo po štirih desetletjih raziskav ostaja dvom, ali take družbene tradicije med živalmi zadostujejo sprejetim antropološkim kriterijem in jih lahko imenujemo kulturne.¹² Kljub vsemu z očiščenjem pojma kultura (in ideoloških aparatov za njim) počasi odstranjujemo tančico absolutnih razlik med nami in naravo, med kulturo in živalmi.

KAJ BI NAJ POMENILA *KULTURA*?

Ljudje smo nagnjeni k ohranjanju razmika med nami in drugimi vrstami in zlahka trdimo, da tradicijam živali manjkajo ključne poteze človeške kulture: niso ne simbolično zamaskirane in ne vseprisotne.¹³ Čeprav so podatki o kulturnem potencialu šimpanzov v ujetništvu že dolgo dostopni, večina antropologov ni upoštevala možnosti nečloveške kulture. Kroeber je v 60. letih 20. stoletja trdil, da nečloveške življenjske oblike nimajo kulture, da jo ima le človeška vrsta. Opazil pa je, da se višji primati odzivajo podobno kot ljudje.¹⁴

Prvi vidik odseva splošno pripisovanje enkratnosti človeškemu vedenju, iskanje kakovostnih in stopenjskih razlik med nami in drugimi v vsakem aspektu obnašanja. Smo, kar smo, zaradi svoje sposobnosti uporabe in izdelave orodja, izumljanja simbolov in besed, uporabe slovnice, prikrivanja, želje po maščeva-

⁸ Whiten idr., 2001.

⁹ Boesch, 2003.

¹⁰ Nishida, 1987.

¹¹ McGrew, 1992, 2004.

¹² McGrew, 2004.

¹³ Richerson, Boyd, 2005.

¹⁴ Myers-Thompson, 1994, 95.

nju, iskanju pravice, kot da ni dovolj podobnosti med nami in celo našimi najbližjimi sorodniki, ki prekašajo vsemogoče *razlike*, ki nas ločijo.¹⁵ Tisti, ki verjamejo v povezanost ljudi z drugimi živalmi, trdijo, da se znanstveniki z zanikanjem živalske kulture sklicujejo na dvojna merila: če bi take vedenjske različice, kot so jih ugotovili pri primatih, bile opažene med človeškimi populacijami, bi jih antropologi gotovo šteli za kulturne.¹⁶ Nobena človeška kultura v antropoloških delih ni pod tako pikolovskim drobnogledom, kot so *kulture* drugih vrst, posebej najpestrejše lokalne tradicije šimpanzov.

McGrew meni, da je prvi korak k sprejemljivi definiciji abstrahiranje značilnosti kulture, ki naj bi bile zanjo odločilne. Tako jih lahko apliciramo na ovrednotenje podatkov o nečloveških vedenjskih slogih. To pa je storil že Kroeber z opisom plesanja Köhlerjevega udomačenega šimpanza: "Če je šimpanz izumil ali se naučil novega plesnega koraka ali nove poze ali drže v odnosu na predmet, okoli katerega se je vrtel ples; in če so ta nova dejanja prevzeli drugi šimpanzi in so postala bolj ali manj ustaljena; posebno če so preživela izumitelja, če so jih prevzele druge skupnosti ali so se prenesla v generacije za njim – v tem primeru lahko upravičeno čutimo, da smo na trdnih temeljih opičje kulture."¹⁷ Če lahko te zapovedi povežemo z drugimi vedenjskimi vzorci, sestavljajo šest kriterijev (v kronološkem zaporedju): *inovacija*, *širjenje*, *ustalitev*, *stanovitnost* (trajanje vzorca), *razpršitev vzorca* (v skupnosti) in *tradicija* (medgeneracijski prenos). Zaradi ločljivosti med dejanskim "naravnim vedenjem" in podatki o "humaniziranih opicah" je McGrew¹⁸ tem pogojem dodal še dva: vzorec ne sme biti nujen za preživetje (npr. ni edini možen za dostop do hrane); vedenje mora biti spontano (minimalno neposredno vplivanje človeka). V teh premisah lahko osnujemo temelje za ovrednotenje in primerjavo naravnih kulturnih vzorcev med primatskimi vrstami.

KATALOG KULTURNIH VEDENJSKIH VZORCEV MED PRIMATI

Sredi prejšnjega stoletja so pri raziskavah primatov na azijskem in afriškem terenu odkrili marsikaj pozornost zbujujočega. Med makaki so začeli proučevati

¹⁵ Quiatt, Itani, 1994.

¹⁶ McGrew, 1992.

¹⁷ Kroeber, 1928, *Sub-human cultural beginnings*, citirano po McGrew, 1992.

¹⁸ McGrew, 1992.

sporno temo izumljanja in prenašanja novih oblik vedenja, ki so postale naučene tradicije, japonski primatologi pa so jih poimenovali *kultura*.¹⁹

PRANJE KROMPIRJA MED JAPONSKIMI MAKAKI

Prvi in najslavnejši primer primatske kulture je hranjenje s sladkim krompirjem (in kasneje s pšenico) v skupini rdečeličnih makakov (*Macaca fuscata*) na otoku Košima. Primatologi so hrano raztrosili po pesku ob oceanu, mlada samica Imo pa je izumila tehniko pranja krompirja, najprej v potoku in nato v morju. Drugi makaki so jo opazovali in mnogi so začeli prati krompir ter celo razvili preferenco za slan okus morja na krompirju. Dve leti kasneje je ista samica celo pest žita v pesku vrgla v vodo in pobrala oprano žito, ki je priplavalo na površje; drugi so se spet učili od njenega izuma.²⁰ Po desetletju opazovanja so odkrili, da je večina tropa prala krompir in izpirala žita. Mladiči so se od svojih mater koristnega vedenja kmalu naučili kot dela skupinskega vzorca prehranjevanja. Verjetnejše je, da se bodo mladiči domislili nove metode priprave hrane prej kot odrasli ter da se bodo njihovi vrstniki in sorodniki po materini liniji (celo njihove matere) od njih hitreje učili. Odrasli samci brez sorodnikov v skupini so običajno najkonzervativnejši in najmanj dovzetni za novosti. Yamada je z makaki izvedel nekaj poskusov: samec na visokem položaju je zapustil skupino in se naučil jesti žito. Ko se je vrnil, so skupini prvič ponudili žito, s katerim so se začeli hraniti – od njega so se vzorca naučile odrasle samice, njihovi mladiči pa od njih že v nekaj urah. Učenje se očitno hitreje širi od vodečih posameznikov na druge, od starejših na mlajše in po sorodstvenih linijah.²¹ Nishida²² je v tem procesu prepoznal tri mehanizme kulturnega prenosa: *širjenje* izuma od "prvega" posameznika v skupino, *tradicija* ali prenos od matere na otroka in *inkulturacija*, ki pomeni prenos ustaljenega vzorca med nove člane skupine. Novi prilagodljivi vedenjski vzorci se med opičjim tropom širijo po več poteh: med vrstniki v igri, po matrilinijah in s paternalistično nego (od mladiča na samca zaščitnika). Tehnika proučevanja (nastavljanje hrane) je bila deležna kritike, čeprav je omogočila dokumentiranje izumiteljstva in prenašanja kulturnih vedenjskih oblik. Med te pa so znanstveniki prišteli tako homoseksualne vzorce vedenja v določene-

¹⁹ Nishida, 1987.

²⁰ Fedigan, 1982, 132.

²¹ Fedigan, 1982.

²² Nishida, 1987.

nih tropih iste vrste primatov kot tudi to, da so samci japonskih makakov vzgajali mladiče. Nekateri samci so celo posvojili osirotele mladiče, ki so lahko preživeli brez mleka. Posvojene samičke so se v obdobju parjenja odmaknile od krušnega očeta in se po rojstvu mladiča vrnile k tej posebni zvezi. O skrbi samcev so poročali kot o kulturnem pojavu, ki se pojavlja različno od skupine do skupine, in kot o sezonskem pojavu, pogostejše med pomladnim časom rojstev.²³ Kasnejše raziskave so pokazale celo spremembo kulturnega vzorca (*kumulativno evolucijo*), ko je Imo ob kraji pšenice začela semena med izpiranjem držati v pesti in jih je tako obranila pred sovrstniki.

TRENJE OREŠČKOV MED ŠIMPANZI V GOZDU TAI

Med vedenjskimi vzorci šimpanzov je trenje oreščkov tehnološko najbolj zapleteno in najbolj izpolnjuje pogoje človeške kulture. Šimpanzi na različne načine "predelujejo hrano", a le populacije v zahodni Afriki uporabljajo kamne za odpiranje plodov s trdimi lupinami. Šimpanzi v Gombeju oreščke tolčejo ob drevesna debla, korenine ali skale, na območju gorstva Mahale (oboje Tanzanija, vzhodna Afrika) zgrizejo lupino do sredice. V Gombeju kamne uporabljajo pri razkazovanju, pri pridobivanju prehrane pa ne. Dostopnost materialov torej ne vpliva na njihovo uporabo, saj rabo predmetov omogoča *znanje o njihovi uporabnosti* (npr. žival mora vedeti, da lahko s kamnom ali primerno vejo stre lupino oreha, če hoče priti do njegovega jedra). Skrajno presenetljiva so odkritja o uporabi kamnitih kladiv (in skalnatih nakoval) med rjavimi kapucinkami, majhnimi opicami Južne Amerike. Kamne, ki tehtajo enako kot one same, nosijo tudi 2 kilometra daleč do "tradicionalnih skalnih delavnic" za trenje plodov. Tehnika kladiva in nakovala je morda regionalna kultura robnih zahodnih šimpanzov (*Pan troglodytes verus*),²⁴ saj je ne moremo pojasniti z ekološkimi razlikami. Dejstvo, da se trenje oreščkov nenadno prekine na reki Sassandra-N'Zo znotraj podvrste, dokazuje, da je reka prava kulturna pregrada.²⁵ Da divji šimpanzi uporabljajo kamnita orodja, poroča 7 projektov med divjimi šimpanzi in tri skupine, vrnjenih v naravo. Neposredna opazovanja uporabe orodij med divjimi populacijami pa so dostopna le z območja Bossou (Gvineja) in gozda Tai (Slonokoščena obala), kjer jih že dve desetletji

²³ Fedigan, 1982.

²⁴ Nishida, 1987.

²⁵ Joulian, 2000.

proučujeta zakonca Boesch. Vsi²⁶ dovolj stari posamezniki redno lomijo plodove 5 vrst, najpogostejše oreščke kola (*Coula edulis*) in panda (*Panda oleosa*). Ugotovili so, da šimpanzi izbirajo primerne kamne, ko posamezne vrste sadežev zorijo. Orehi *Coula* so mnogo lažji in lupina ni toliko trda, zato jih trejo kar z vejami, orehi *Panda* pa so toliko težji in trdnejši, da jih trejo s kamni, težkimi 3–6 kg. Sicer kamnov ne obdelujejo kot naši predniki, a preden jih odnesejo k orehu, jih potežkajo in ocenijo, ali so uporabni za trenje.²⁷ Primerni kamni so v gozdu Tai redki in šimpanzi jih prenašajo tudi kilometer daleč do svojih “delavnic”. Oreh nato previdno položijo na vdolbino drevesnih zračnih korenin, ki rabijo kot nakovalo in po njem zamahnejo s presenetljivo natančnostjo.²⁸ Kot kladivo uporabljajo težke in trdne veje ali kamne, kot nakovalo pa kamne, šture ali debela. Ta način pridobivanja hranljive poslastice zahteva natančno koordinacijo in nadzor gibov, ki se ju mladiči počasi učijo od mater. Mladiči namreč pazljivo opazujejo svoje matere in skušajo posnemati njihovo vedenje. Boesch je opazil tudi primere učenja na napakah: mati večkrat nastavi kladivo in orehe blizu nakovala, da bi jih mladič uporabil. Če se naloge napačno loti, mati skuša popraviti njegovo tehniko. Včasih celo upočasni svoj postopek trenja in ga ponovi s pretiranimi gibi ali spremeni nastavitve oreha, ki ga je mladič začel nepravilno tretiti.²⁹ Primeri aktivnega poučevanja so značilni za vse človeške kulture, take inštrukcije pa so način družbenega učenja.

TERMITOLOV

Žužkojedost je nekakšna primarna primatska ekološka niša, prehranjevanje s socialnimi insekti pa je dobro dokumentirano pri šimpanzijah populacijah. Goodalova je že leta 1960 prvič opazovala, kako šimpanzi (*P. t. schweinfurthii*) v Gom-

²⁶ Razen mlade samice, ki ima obe roki poškodovani in zato ne more držati kladiva v roki. Potemtakem enakega vedenja ne smemo pričakovati v celotni populaciji, ker lahko družbene prepreke omejijo razpršitev vzorca. Podobno je s ščipanjem listov v gozdu Tai, saj to počno le odrasli samci (10 % populacije), a je nedvomno posebno vedenje posamezne družbene kategorije, Boesch, Tomasello, 1998. Enak vzorec sporazumevanja šimpanzi Fongolija uporabljajo v kontekstu razkazovanja. Podobno je v človeških kulturah.

²⁷ Boesch, Boesch-Achermann, 2000.

²⁸ Mehanska dejavnost pri trenju orehov ali termitolovu zahteva precej spretnosti, kar so primatologi spoznali z uporabo šimpanzijah tehnik, saj večinoma niso bili niti približno tako uspešni kot naši primitivni sorodniki.

²⁹ Boesch, Tomasello, 1998.

beju (Tanzanija) lovijo termite. Šimpanzova uporaba orodja pri lovu na termite (David Graybeard) je bila prva dokumentirana uporaba orodja pri kateremkoli živem bitju razen človeka. Goodallova takrat še ni vedela, da morda opazuje edinstveno kulturno vedenje. Njeni zapiski in raziskovanje so sprožili plaz radovednih znanstvenikov, ki so začeli svoje študije primatov v divjini Afrike. Šimpanzi redno pregledujejo termitnjake na svojih dnevnih pohodih. S kazalci spraskajo odprtino na površini gomile, dolgo vejico polagoma porinejo v gnezdo, vanj nekaj trenutkov drezajo in ji nato počasi izvlečejo, pri tem pa pazijo, da z nje ne stresejo cenjenega tovara vojakov termitov.³⁰ Ko orodje izvlečejo, z ustnicami posmukajo oprijemajoči se plen, večinoma se lotijo vsakega termita posebej. Orodja izberejo različno, pred ali med pregledom termitnjaka, posamezniki so različno izbirčni. Goodallova je opazila, da nobeden ni iskal novega orodja več kot 10 m stran, a nekateri šimpanzi so ob prihodu namerno pobrali orodja, ki niso bila vidna ob termitnjaku, celo skoraj 100 m daleč.³¹ Včasih k termitnjaku prinesejo več palic (vejo, travno bilko, traku iz lubja ali delček lijane) za zaporedno uporabo. Orodja so po potrebi izoblikovana: s stebel ogulijo liste, preširoka vlakna trav in lubja longitudinalno razdelijo, razcefrane ali upognjene konice pa odščipnejo. Iz dolgoletnih opazovanj je razvidno, da med spoloma obstajajo precejšnje razlike pri termitolovu, samice lovijo trikrat pogosteje kot samci, kar se kaže tudi pri prehrani.³² Mladiči do 2. leta opazujejo matere pri termitolovu, se igrajo z orodji, ki jih kasneje začno nerodno uporabljati, do 4. leta svojo tehniko izboljšajo, obvladajo pa jo pri 5.–6. letu. Ta prefinjena operacija zahteva veliko potrpljenja, povprečen termitolov traja 26,3 minute.³³ Slika žužkojedosti je jasna: samice mnogih ločenih populacij šimpanzov so precej bolj izurjene za plenjenje insektov kot samci. Na kulturo pa kaže dejstvo, da so tehnike in uporabljena orodja za doseg istega cilja med skupinami različni. Primerjava orodij za termitolov dveh senegalskih (Assirik in Fongoli) in dveh tanzanijskih skupnosti (Gombe in Mahale) je pokazala, da vsaka uporablja svoje materiale in jih posebno oblikuje ne glede na vpliv habitata (lastna raziskava). Tudi izbira žuželk, sestava prehrane in

³⁰ Goodall, 1998.

³¹ Tuttle, 1986, 152.

³² Podobne razlike med spoloma so dokumentirali tudi pri lovu na agresivne mravlje (*Dorylus nigricans*): v Gombeju se je z mravljami hranilo 3/4 samic, in manj kot 1/2 samcev, McGrew, 1992.

³³ McGrew, 1992.

celo odnos do okolja odsevajo arbitrarno izbiro, ki jo ekologija težko pojasni. Tako šimpanzi območja Fongoli (*P. t. verus*) kažejo nekatere posebne poteze; skalne votline uporabljajo kot zatočišča na višku suhe dobe,³⁴ za pridobitev plovov baobaba pa uporabljajo osnovne tehnologije tolčenja (lastna raziskava). Slednja nam lahko osvetli tudi izvor uporabe orodja med našimi predniki.



SLIKA 1: MAMADOU, MLAD SAMEC IZ SKUPNOSTI FONGOLI, MED BAOBABOVO POJEDINO



SLIKA 2: TERMITOLOV, FONGOLI, SENEGAL, 2005

³⁴ Pruetz idr., 2002.

LOVSKE TEHNIKE ŠIMPANZOV

V zadnjih desetletjih so terenske študije pavijanov in šimpanzov razkrile prese- netljive podrobnosti o lovu na razne živalske vrste. Čeprav meso zanje ni pogla- vitna hrana, pa vendar zavzema posebno mesto v proučevanju človeških izvorov mesojedosti in lova. Pri obeh vrstah se je plenilstvo najbrž razvilo kot naučena ali *protokulturna* tradicija, ki so ji primarno zavezani samci. Prva opazovanja šim- panzov pri lovu na gvereze segajo v 60. leta;³⁵ danes je znano, da mnoge skupno- sti lovijo majhne kopitarje, opice ali divje svinje. Po skupinskem lovu, kjer ima veliko vlogo sodelovanje posameznikov, nastopi skrajno ritualizirano deljenje mesa.³⁶ Konec lova je večkrat le začetek novega prizorišča družbenih interakcij. Šimpanzi Gombeja meso delijo nepotistično in ga uporabljajo kot politično orod- je družbene manipulacije z nagrajevanjem zaveznikov in zavrnitvami tekmecev. Iz Narodnega parka Tai pa je Boesch³⁷ poročal o neverjetno visoki stopnji sodelo- vanja med lovci. Nekateri delujejo kot gonjači, ki priganjajo gvereze skozi dreve- sne krošnje proti drugim šimpanzom, ki splezajo na pot opicam in jih ulovijo. Ti- sti, ki jim ni uspelo ubiti plena, a so prispevali k splošnemu uspehu lova, dobijo kos mesa od lastnika plena. V tem sistemu altruistične recipročnosti Boesch vidi korenine prefinjenih nivojev sodelovanja med ljudmi. A kdo lahko trdi, da je so- delovanje prilagodljivejša poteza primatske družbe kot manipulacija in prevara?

Za mnogimi družbenimi dejavniki stoji kultura. Kulturna raznolikost med šimpanzjimi družbami potrjuje, da je pestrost njihovih naučenih, inkulturiranih potez vsaj površinsko podobna zelo preprostim človeškim družbam. Kultura lova je ena takih naučenih tradicij.³⁸ Domnevamo, da ko se pojavi mesojedost, se bo razširila med člani šimpanzje skupnosti in s prehodom samic tudi v druge skup- nosti. A kulture živijo in umirajo, zato je možno, da bo želja po mesu izginila in se spet pojavila kasneje. Na ta način lahko nekatere populacije lovijo le izbrane vrste ali pa sploh ne zaradi počasnega procesa rojstva in smrti kulturnih tradicij. Savanski šimpanzi skupnosti Fongoli npr. podobno kot v Assiriku oportunistično lovijo nočne polopice (*Galago senegalensis*), vendar so se izurili tudi v plenilstvu zelenih zamorskih mačk (*Cercopithecus aethiops*)³⁹ in kozačk (*Erithrocebus patas*).

³⁵ Goodall, 1998.

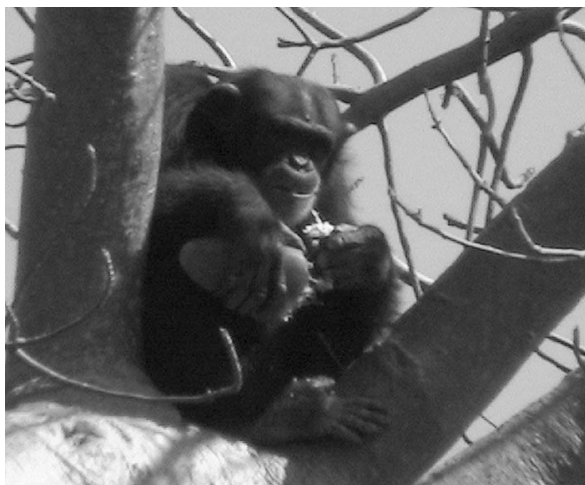
³⁶ Stanford, 1999.

³⁷ Boesch, 2003.

³⁸ Stanford, 1999, 100.

³⁹ Gašperšič, Pruetz, 2004.

Ekološki dejavniki, povezani z lokalnimi posebnostmi, lahko vodijo h kulturnim razlikam. Mladiči se najbrž od starejših navadijo loviti izmuzljive kozačke (najhitrejša vrsta opic, ki se giblje predvsem na tleh), čeprav je pojav vplivalo okolje. Neprijazno okolje savane pa morda res spodbuja iznajdljivost.



SLIKA 3: PO USPEŠNEM LOVU NA KOZAČKE, FONGOLI, SENEGAL.

LOKALNE TRADICIJE MED ORANGUTANI

Ko se v gozdovih Kinabatangan na Borneu zvečeri, lahko pozoren poslušalec sliši glasen prasketajoč zvok, nekako mešanico med zavijanjem in vzdihovanjem. Klic pomeni, da se domači orangutan pripravlja na nočitev. Praksa je tukaj čisto običajna, skoraj vsak orangutan se oglaša na enak način, tudi drugod po otoku orangutani pripravljajo svoja gnezda brez hrupa.⁴⁰ Primatolog Van Schaik meni, da je razlika med skupinami znak, da so pri orangutanih vsaj nekatera pristna znamenja tega, kar pri ljudeh imenujemo kultura.

V gozdu Suaq Balimbing na Sumatri orangutani s palčkami izdolbejo semena iz sadeža *Neesia*. Na Borneu še nikoli niso opazili te tehnike, čeprav je tudi tam *Neesia*. Nedaleč stran si za prijemanje bodičastih sadežev nadenejo rokavice iz listja. Člani ene populacije ojačijo svoje žvižganje s "poljubljanjem" listja, druge pa si pomagajo z dlanmi. Orangutani se med počitkom nekje pred soncem, druge pa pred dežjem zaščitijo z dežnikom iz listja. Med geografsko oddaljenostjo in

⁴⁰ Vogel, 2003, 27.

kulturnimi razlikami je očitna korelacija, kar lahko pojasnimo s termini družbenega prenosa. Čeprav je seznam kulturnih slogov krajši kot med šimpanzi, pozna nekatere vedenjske vzorce le ena populacija. Podatki iz 6 skupnosti orangutanov vsebujejo kulturne različice: 10 jih ima specializirane tehnike prehranjevanja, vključno z uporabo orodja, 6 pa je alternativnih oblik družbenih znakov, kot je "cvileč poljub".⁴¹ Tako kot pri šimpanzih nekatere vedenjske različice odsevajo skupne pomene, ki temeljijo na arbitrarnih simbolih. Z zvoki opisanega večernega rituala se orangutani očitno družbeno sporazumevajo. In ker imajo orangutani zelo redko družabna razmerja s svojimi sosedi, je vzorce učenja v skupini lažje prepoznati. Ugotovili so, da imajo družabnejši orangutani širše vedenjske repertoarje kot samotarski posamezniki, kar podpira teorijo, da družbeni kontakt širi kulturno vedenje.

V teh zadnjih pribežališčih rdečih orjakov so prepoznali vedenjske vzorce, najverjetneje kulturnega značaja, ki so popolnoma neodvisni od genetskih ali ekoloških vplivov. Orangutani uporabljajo liste kot robčke, s paličicami drezajo žuželke iz drevesnih debel ali semena iz plodov ter se z njimi čohljajo, z listnatimi vejami lopnejo muho ali zajemajo vodo, mladiči so izumili celo športno igro, kjer jahajo padajoče veje debel. Na Sumatri enako tehniko uporabljajo v obrambnih manevrih: kadar se čutijo ogrožene, prevračajo drevesna debela. Le ena skupina se je naučila s paličicami izbrskati žuželke iz debel. Druga na Borneu je odkrila elegantno uporabo robčka: obraze si brišejo z listi in starši spretnosti učijo svoje mladiče. Poleg 24 primerov kulturnih vzorcev je 12 takih, ki jih prakticirale en član ali le redko (priprava blazine z vejicami). Med 7 skupinami šimpanzov pa so odkrili 65 kategorij vedenja in 39 vedenjskih različic, ki vstopajo v kulturo.⁴² Uporaba paličic za izbrskanje žuželk je razširjena med šimpanzi, pri čemer pa orangutani s Sumatre namesto z rokami paličico držijo z zobmi. Druga skupina uporablja posebno tehniko pripravljanja pijače: listnate veje namakajo v drevesno luknjo, napolnjeno z vodo, z listov pa nato poližejo vodne kapljice.

Ta opazovanja nas učijo o koreninah človeške kulture s pojasnitvijo njenih odlik in posebnosti. Skupine živali, kot kaže, ne izboljšujejo prejšnjih izumov, človek pa to počne že milijone let. In le človek izraža svojo kulturo z nedvoumnimi simboli, ki so znak pripadnosti neki populaciji. Evolucijski sklep bi bil, da prisot-

⁴¹ Van Schaik idr., 2003, 102.

⁴² Whiten idr., 1999, 2001. Profil vsake skupnosti je poseben in vključuje mnoge vedenjske sloge.

nost človekolike (materialne) kulture med orangutani potiska njen izvor v hominoidni liniji do 14 milijonov let v preteklost, ko so orangutani in afriške človeku podobne opice imele zadnjega skupnega prednika. Primatološki sklep govori o zasnovi kulturnega vedenja, ki ima globoke korenine v našem redu, skozi evolucijo vsake primatske vrste pa se je ta osnova posebej in drugače izoblikovala. Žal so vse človeku podobne opice skrajno ogrožene zaradi nezakonitega drvarjenja in trgovanja s pragozdnim plenom. V zadnjih 50 letih je izumrlo že 90 % orangutanov in več kot polovica šimpanzov, bonobov in goril. Če ne bomo ukrepali, jih čez 20 let najbrž več ne bo med preživelimi vrstami. In četudi bi nekako obnovili gozd in živali, je podobno kot med človeškimi kulturami z izumrtjem njenih nosilcev vsaka edinstvena kultura izbrisana za vedno.

SOCIOSEKSUALNO SPORAZUMEVANJE MED BONOBI

Bonobi (*Pan paniscus* – pritlikavi šimpanzi) imajo enega najbolj raznolikih seksualnih repertoarjev v živalskem kraljestvu, njihova gestikulacija pa je dejansko očarljiva. Očitno je, da je pri tej vrsti bistvo socialnega konteksta, ki povezuje nje-ne člane in omogoča prenos informacij, seksualnost.⁴³ Sistem seksualnih kretenj bonobov pa nam lahko osvetli hominoidno evolucijsko dediščino in kulturne tradicije z malo drugačnega zornega kota.⁴⁴ Morda so podobni vedenjski vzorci prispevali k razvoju najbolj čislanih znamenj človeške kulturne zgodovine. Bonobi so razvili neverjeten sistem sporazumevanja s kretnjami, ki ga uporabljajo posebno med seksom – da spodbujajo seksualno aktivnost in se pogajajo za razne telesne položaje. Med kakim ducatom gest so take, ki pomenijo izražanje posebne seksualne želje. Nekatero ročne znake uporabljajo celo v kratkem zaporedju, vrstni red kretenj pa je očitno pomenljiv. Mnogo teh znamenj je ikoničnih, kar pomeni, da so fizično podobna pomenu, ki pa ga mora naslovljenec poznati. Poznajo pa tudi abstraktnejša ročna znamenja, skupno pa najmanj 25 znakov v okviru seksualnosti. Posameznik, ki se sistema ni naučil, ne bo razumel, kakšen položaj zahteva kretnja. Kot odziv na neprekosljivo spolno zmožnost te vrste – iz stopajočo stopnjo homoseksualnega udejstvovanja – je bil ustvarjen neprekosljiv živalski komunikacijski sistem.⁴⁵ Kaže, da ima poleg ikonskih znakov za sporazumevanje pomembno vrednost tudi način pogleda in strmenje v partnerja.

⁴³ de Waal, 1997.

⁴⁴ Savage-Rumbaugh, 1994, 44.

⁴⁵ Bagemihl, 1999.

Abstraktni ročni znaki so se verjetno razvili iz preprostejših gibov, sporazumevanje med seksom pa jih je z ritualiziranim dotikanjem lahko preoblikovalo v vedno bolj stilizirane in včasih nejasne ročne geste. Ta proces je pomenljiv, ker pomeni način razvoja iz tipičnih kretenj do visoko kodiranih ročnih znakov, ki so ga prepoznali pri razvoju človeškega znakovnega jezika.⁴⁶ Sposobnost kombiniranja simbolov brez poučevanja kažejo, da mnogi temeljni aspekti jezika ne morejo biti specifični za vrsto *Homo sapiens*. V shemi bonobje komunikacije se kažejo tudi začetki abstrakcije in arbitrarnosti – ustvarjanja *simbolov* –, ki je bistvo človeškega jezika nasploh. Repertoar bonobjih kretenj vsekakor ni “jezik” v smislu človeškega lingvističnega sistema. Vseeno pa je formaliziran sistem sporazumevanja z izrazitimi nivoji “rafiniranja” (celo grobo obliko sintakse), ki nima primerjave v drugih primatskih vrstah in je morda lahko znanilec človeškega jezika.⁴⁷ Samo bistvo jezika je zmožnost razumevanja simbolov, pa naj bodo v govorjeni besedi, geometrični ali ročni znaki. Tudi leksigrami in drugi grafični mediji so lahko jezik, četudi negovorjen in tih. Iz te perspektive je interpretacija simbolov, ne sam govor *sine qua non* jezika.⁴⁸ Pri seksualnih kretanjih bonobov je edinstven njihov spontani nastanek in prenašanje znanja. Učenje seksualnih gest je bonobji odgovor na komunikativne potrebe, ki so se pojavile naravno znotraj njihovih lastnih družbenih interakcij.⁴⁹ K temu razvoju pa je vodila ravno visoka raznolikost in plastična narava bonobje seksualnosti. Mnoge teorije predlagajo razvoj jezika kot odgovor na družbene okoliščine, bonobi pa utelešajo dejavnik, ki ga splošno ne upoštevamo: seksualnost. Gestikulacijski sistem bonobov ponuja ključ k iskanju izvora človeških lingvističnih sposobnosti. Četudi bi prvi jezik lahko bil sistem ročnih znakov, pa so odgovori na vprašanje, zakaj je jezik sploh nastal, protislovni in nejasni. Sama abstraktna narava jezika kaže, da ni nastal kot odziv na posamezne določljive vzgibe okolja, ampak kot vzgib *same evolucije vedenja antropoidov*, celotne socialne dejavnosti, od prehranjevanja prek spolnosti do druženja. Ker je govor nerazločen na daljavo, kot predpogoj svojega nastanka implicira mnoge rodove stalnega druženja obeh spolov in s tem prenos drugih oblik sporazumevanja v sistem. Razni mehanizmi prenosa tradicije pa vključujejo tako glasove kot kretanje. Ko so v evoluciji spolne interakcije po-

⁴⁶ Bagemihl, 1999, 69.

⁴⁷ Savage-Rumbaugh, 1994.

⁴⁸ Sue in Duane Savage-Rumbaugh: *Chimpanzee Cultures*, 1994; *Hominid Culture in Primate Perspective*, 1994; *Readings in Animal Cognition*, 1996; *Great Ape Societies*, 1996.

⁴⁹ de Waal, 1997.

stale bolj raznolike, se je za poenostavitev seksualnih srečanj lahko razvil gestikularni sistem večje kompleksnosti. Posebno fluidnost, povezana z nerazmnoževalnimi seksualnimi praksami, je morda imela pomembno vlogo pri nastanku jezika.⁵⁰

PREHRANJEVALNE TEHNIKE MED NIŽINSKIMI GORILAMI

Gorile so še vedno uganka pri razglabljanju o uporabi orodja in povezavi kulturnih tradicij ter inteligence. Stanford⁵¹ v svoji obnovi tradicije "moškega lovca" pripisuje poglavitno vlogo v razvoju človeškega vedenja mesojedosti in lovu. Gorile kljub prebavnim sposobnostim, podobnim šimpanzjem, in dostopnosti potencialnega plena ostajajo miroljubni vegetarijanci (razen žužkojedosti in nekaj zgodbic o lovu na ptice). Morda je vzrok pomanjkanje sodelovanja med moškimi člani goriljih haremov? Med višjimi primati, ki poznajo kulturne tradicije in močno naučeno komponento za razvoj uspešnih lovcev, plen morda sploh ne bo prepoznan kot hranljiv vir, če se lovci tega niso naučili.⁵² Brez možnosti sodelovanja je uspeh in smiselnost lova precej manjša, kar je možen vzrok za odsotnost lova med gorilami in orangutani, ki nimajo "bratskih tolp".

Gorile kažejo tudi najmanj zanimanja za orodja. Kljub temu je večina hrane gorskih goril (*G. g. beringei*) zavarovana s trnjem, iglicami ali bodicami. Velike koprive vulkanskega gorovja Virunga gorile prežvečijo spokojno in brez poškodb. Dejansko se "nevarne hrane" lotijo z dovršenim zaporedjem gibov. Z zamahom ene roke liste osmuknejo s stebela, z drugo roko zavijejo robove bodečih listov v čeden paket in nato vržejo listnat zalogaj v usta – z minimalnim opikanjem rok, ustnic in jezika.⁵³ Velikanske lakote z bodičastimi trni se lotijo drugače. Tehnični detajli se med posameznimi gorilami razlikujejo, skupni pa so članom družine. Vse kaže na to, da mladiči kopirajo gibe svojih staršev. Njihovo ravnanje s hrano se tako uvršča med *protokulturne tradicije*.⁵⁴

Terenske študije nižinskih goril so razkrile vedenjsko raznolikost tudi pri največjih primatih. Najočitnejše so razlike v prehranjevanju in vseh ne moremo pri-

⁵⁰ Za podrobnejšo obravnavo tematike glej Gašperšič, 2001.

⁵¹ Stanford, 1999.

⁵² Stanford, 1999, 100.

⁵³ Jolly, 1999.

⁵⁴ Jolly, 1999, 201. Menim, da se izraz protokultura tu nanaša na razmerje do človeške kulture in ne na nevtralen živalski obseg in vsebino pojma, kar zveni zavajajoče ali celo hierarhično glede na rabo pojma kultura med šimpanzi.

pisati vplivu habitata in jih pojasniti z ekološkimi determinantami. Prve habituirane skupine zahodnih nižinskih goril (*G. g. gorilla*) v Lossiju, v Kongu so se npr. prehranjevale s strohnelim lubjem *Ptychnanthus marchalianus*, *Cleistopholis patens*⁵⁵ in *Mitragina stipulosa*. Ta drevesa rastejo tudi v gozdu Ndoki, in čeprav so bogata z ogljikovimi hidrati, se jih gorile iste podvrste ne dotaknejo. Bermejova⁵⁶ je opazovala goriljega samca, ki je uporabil palico kot orodje za polastitev nedosegljivega sadeža. Poročilo opisuje prvi znani primer uporabe orodja v prehrani med divjimi gorilami. Tragično je, da zaradi izbruha epidemije ebole nikoli ne bomo vedeli, ali je bil vedenjski vzorec razširjen med populacijo. Ta verjetna kultura Lossija je bila iztrebljena. Upam, da ne grozi enak konec populacijam goril na solinah zahodnega Konga. Skupine, ki zahajajo na Mbali Bai, si rastline in koreninice, ki jih natrgajo, z rokami operejo v močvirnati vodi, preden jih pojedjo. Tudi ta vzorec pripravljanja hrane pomeni naučeno vedenje (poudarjena je gibljivost roke, ki lahko deluje kot osnovno orodje) in morda odseva kulturno tradicijo nižinskih goril na tem močvirju.

ZAKLJUČEK

Danes se večina antropologov strinja, da *naravnega* (v etimološkem smislu, ki temelji na rojstvu) ne moremo ločiti od *kulturnega* (v smislu omike), ker sta oba bistvo same ideje človeštva.⁵⁷ Holistično razumevanje človeka pomeni proučevanje človeka kot živali in hkrati ljudi kot kulturnih bitij. Še zmeraj pa ostaja kultura tisto plemenito območje človeštva, kamor je drugim živim bitjem le redko dovoljeno vstopiti. Morda bodo primatološka dognanja prepričala tudi antropologe, da se primatske vrste, predvsem šimpanzi, drug od drugega učijo družbeno in torej informacije prenašajo kulturno. Opičje vedenje bega znanstvenike, ker zmeraj bolj zamegljuje dogmatične meje med naravo in kulturo, med človekom in "drugimi zvermi", četudi so mu bližnji sorodniki. Še globlje je vprašanje, ali obstajajo različne vrste kulturnih sprememb in evolucije za različne kulturne tradi-

⁵⁵ Ta vrsta živil je prisotna tudi na obrobju rezervata Dja, a je v 5 mesecih raziskave nismo odkrili v prehrani tamkajšnjih zahodnih nižinskih goril. Primerjava žužkojedosti med 5 skupinami iste podvrste pa je pokazala, da se pomembnost termitov v prehrani goril populacijsko razlikuje, Deblauwe idr., 2003. Vzroki so najbrž kulturne in ne ekološke narave, dokazov o lokalnih tradicijah v izbiri insektov pa je vedno več.

⁵⁶ Bermejo, 1997.

⁵⁷ Barnard, 2000, 18.

cije ali za različne vrste. Značilnosti, ki so nas tako nedvoumno ločile od živalskega sveta – posebno sposobnost kulturnega razvoja –, naenkrat niso več tako absolutno različne. Seveda ostajajo izrazite kakovostne razlike med človeškimi običaji in tradicijami, obogatenimi s posredovanjem jezika, ter primatskimi kulturnimi vzorci. Pa vendar nam zgodbe o šimpanzjih kulturah ostrijo razumevanje naših posebnosti in hkrati razkrivajo starodavne temelje za nastanek kulturnih tradicij pri drugih primatih.

Kadar antropologi opisujejo človeške običaje, ponavadi govorijo o “kitajski kulturi” ali “britanski kulturi”, kar vključuje širok spekter dejavnosti – jezik, pravila oblačenja, prehranjevalne navade, poročne rituale ... Živali ne kažejo tako kompleksnega kulturnega vedenja, vsaj med šimpanzi pa lahko prepoznamo repertoar raznih vedenjskih slogov, ki je tipičen samo za eno populacijo. Če opazujemo, kako se šimpanz vede, lahko ugotovimo kraj, kjer živi. Če posameznik npr. tre oreščke, ščipa liste med razkazovanjem z bobnanjem, enoročno lovi mravlje s kratko paličico in vabi samice s potrkanjem členkov, gotovo prihaja iz gozda Tai.⁵⁸ Šimpanz, ki neguje liste in ob čohljanju soseda stiska njegovo dlan (z iztegnjenima rokama, ki tvorita simetričen lik), lahko prihaja iz gozda Kibala ali iz gorovja Mahala. Če pa opazimo, da lovi tudi mravlje, ni več dvoma – doma je na območju Mahale. Uporaba orodja kot je zagozda za nakovalo pri trenju orehov, namiguje celo na začetek *ratchet effect* in možnosti kumulativne kulturne evolucije. Ali je potemtakem res napačno in grešno, če razpravljamo o kulturi šimpanzov Gombe ali Fongoli ali kulturi iz gozda Tai? Ali z vpeljavo primatov v domeno kulture dejansko ogrožamo našo enkratnost?

FOTOGRAFIJE: PACO BERTOLANI

BIBLIOGRAFIJA

- Bagemihl, B. (1999): *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*, New York, St. Martin's Press.
- Barnard, A. (2000): *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bermejo, M. (1997): “Study of western lowland gorillas in the Lossi forest of North Congo and a pilot gorilla tourism plan”, *Gorilla Conservation News* 11, 6–7.

⁵⁸ Whiten, Boesch, 2001.

- Boesch, C., Boesch-Achermann, H. (2000): *The Chimpanzees of the Tai Forest*, Oxford, Oxford University Press.
- Boesch, C. (2003): "Is Culture a Golden Barrier Between Human and Chimpanzee?" *Evolutionary Anthropology*, 12, 82–91.
- Boesch, C., Tomasello, M. (1998): "Chimpanzee and Human Cultures", *Current Anthropology*, 39, 5, 591–614.
- Bonner, J. T. (1980): *The Evolution of Culture in Animals*, Princeton NY, Princeton University Press.
- Byrne, R. (1995): *The Thinking Ape; Evolutionary Origins of Intelligence*, New York, Oxford University Press.
- Cohen, Y. A., ur. (1968): *Man in Adaptation: The Cultural Present and the Biosocial Background*, Chicago, Aldine Publishing Company.
- Deblauwe, I. idr. (2003): "Insectivory by *Gorilla gorilla gorilla* in Southeast Cameroon", *International Journal of Primatology*, 24, 3, 493–502.
- Fedigan, L. M. (1982): *Primate Paradigms. Sex Roles and Social Bonds*, Montreal, Eden Press.
- Foley, R., Mirazón Lahr M. (2003): "On Stony Ground: Lithic Technology, Human Evolution, and the Emergence of Culture", *Evolutionary Anthropology*, 12, 109–122.
- Fragaszy, D. M., Perry, S. (2003): *The Biology of Animal Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galef, B. G. Jr., Heyes, C. M., ur. (1996): *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*, San Diego, Academic Press.
- Gašperšič, M. (2001): *Homoseksualno vedenje primatskih samic in evolucija človeka*, diplomsko delo, FF, Ljubljana.
- Gašperšič, M., Pruetz, J. D. (2004): "Predation on a Monkey by Savanna Chimpanzees at Fongoli, Senegal", *Pan Africa News*, 11, 2, 8–10.
- Goodall, J. (1998): *Through a Window: Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, London, Houghton Mifflin.
- Guille-Escuret, G. (1998): *Družbe in njihove narave*, SH, Ljubljana.
- Haraway, D. (1992): *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. London, Verso.
- Harris, M. (1997): *Culture, People, Nature; An Introduction to General Anthropology*, New York, Longman – Addison-Wesley Educational Publishers Inc.
- Jolly, A. (2001): *Lucy's Legacy; Sex and Intelligence in Human Evolution*, Cambridge, Harvard University Press.

- Joulain, F. (2000): "Techniques du corps et traditions chimpanzieres", *Terrain*, 34, 37–54.
- Kinzey, W. G., ur. (1987): *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*, New York, Albany.
- Kroeber, A. L., Kluckhohn, C. (1963): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Random House.
- Kuper, A. (2000): *Antropologija in antropologi: moderna britanska šola*, Aristej, Šentilj.
- Loy, J. D., Peters, C. B., ur. (1991): *Understanding Behavior; What Primate Studies Tell us About Human Behavior*, New York, Oxford University Press.
- Malinowski, B. (1995): *Znanstvena teorija kulture*, Ljubljana, SH.
- McGrew, W. C. (1992): *Chimpanzee Material Culture. Implications for Human Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McGrew, W. (2004): *The Cultured Chimpanzee. Reflections on Cultural Primatology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McGrew, W., Marchant, L., Nishida, T., ur. (1996): *Great Ape Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Myers-Thompson J. (1994): "Cultural Diversity in the Behavior of Pan", v: Quiatt, D., Itani, J., ur. *Hominid Culture in Primate Perspective*, Colorado, University Press of Colorado, 93–117.
- Nishida, T. (1987): "Local Traditions and Cultural Transmission", v: Smuts, B. idr., ur., *Primate Societies*, Chicago, Chicago University Press, str. 462–474.
- Pruetz, J. idr. (2002): "Survey of Savanna Chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) in Southeastern Senegal", *American Journal of Primatology*, 58, 5–43.
- Quiatt, D., Itani, J., ur. (1994): *Hominid Culture in Primate Perspective*, Colorado, University Press of Colorado.
- Richerson, P. J., Boyd, R., (2005): *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Savage-Rumbaugh, S. (1994): "Hominid Evolution: Looking to Modern Apes for Clues", v: Quiatt, D., Itani, J. ur., *Hominid Culture in Primate Perspective*, Colorado, University Press of Colorado, 37–52.
- Van Schaik, C. P. idr. (2003): "Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture", *Science*, 299, 5603, 102–105.
- Stanford, C. B. (1999): *The Hunting Apes; Meat Eating and the Origins of Human Behavior*, New Jersey, Princeton University Press.

- Tuttle, R. (1986): *Apes of the World; Their Social Behavior, Communication, Mentality and Ecology*, New York, Noyes Publications, Park Ridge.
- Vivelo, F. R. (1994): *Cultural Anthropology, A Basic Introduction*, Lanham, University Press of America Inc.
- Vogel, G. (2003): "Orangutans, Like Chimps, Heed the Cultural Call of the Collective", *Science*, 299, 5603, 27–28.
- De Waal, F. B. M. (1997): *Bonobo, The Forgotten Ape*, University of California Press.
- De Waal, F. B. M. (2001): *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist*, Basic Books.
- Whiten, A. idr. (1999): "Cultures in Chimpanzees", *Nature*, 399, 682–685.
- Whiten, A., Goodall, J., McGrew, W. C., Nishida, T., Reynolds, V., Sugiyama, Y., Tutin, C. E. G., Wrangham, R. W., Boesch, C. (2001): "Charting Cultural Variation in Chimpanzees", *Behaviour*, 138, 1481–516.
- Whiten, A., Boesch, C. (2001): "The Cultures of Chimpanzees", *Scientific American*, 60–67.
- Wrangham, R. W., McGrew, W. C., de Waal, F. B. M., Heltne, P. G., ur. (1994): *Chimpanzee Cultures*, Harvard University Press, The Chicago Academy of Sciences.

NADJA GNAMUŠ¹

Podivjani diskurz (2. del)

Izvleček: Reprezentativna sodobna umetnost ostaja polje opozicijskih sil, kritike in odobravanja, kjer je, kot pravi Groys, razlikovanje med umetnostjo in neumetnostjo plod svobodne odločitve umetnika ali družbenih ustanov, kot so muzeji, galerije, umetnostna kritika in umetnostna zgodovina. Tradicionalni kriteriji obvladanja metjeja, izvedbe, unikatnosti in izvirnosti ne igrajo več vloge pri vrednotenju umetniških del; individualno avro umetnine je nadomestil (družbeni) kontekst. Umetnost zaznamuje vedno pomembnejša vloga njene teorije, ki je v ospredje postavila diskurz o umetnosti, neločljiv od prakse, saj jo dopolnjuje in podpira ter ne več samo pojasnjuje. Če ne živimo več v času postmoderne, živimo v času njenih posledic.

Ključne besede: modernizem, postmodernizem, umetnost, teorija

UDK 7.038.6

Raging Discourse (Part 2)

Abstract: Representative contemporary art remains a field of oppositional forces, of criticism and approval, where, according to Groys, the distinction between art and non-art is freely determined by the artists themselves or by institutions such as museums, galleries, art criticism, art history. The traditional criteria – mastery of one's métier, skill, uniqueness, and originality – no longer apply to the evaluation of art works; an individual aura has been replaced by (the social) context. Art theory, and hence art discourse, is gaining in importance. The latter, however, is inseparable from practice, which it serves to complement and support, rather than merely interpret. If we no longer live in the postmodern era, we certainly live in its aftermath.

Key words: modernism, postmodernism, art, theory

¹ Nadja Gnamuš je doktorandka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer zgodovinska antropologija likovnega. E-naslov: nadjagnamus@yahoo.com.

POGLED NAZAJ

Postmodernizem je začel v upu po drugačnem, svobodnem in naprednejšem in zagotovo je bilo smiselno pozdraviti nekatera od njegovih prizadevanj, pa čeprav so se kasneje izkazala za prenagljena in neuresničljiva v svoji prvotni zamisli, med njimi pluralizem, zanimanje za etnično in vsakdanje, feminizem, zdrav anarhizem, ki se kaže v odporu do avtoritet, hierarhije, elite in buržoazije, ter želja po vrnitvi umetnosti med ljudi. Če se še enkrat ozremo po tem fenomenu in ga skušamo na hitro zaobjeti v celoti, ga najbolje opisujejo naslednje lastnosti postmodernistične kulture in predvsem umetnosti, ki jih je izpostavil Ihab Hassan:²

- indeterminacija oz. nedoločenost, ki se kaže v tem, da je nejasen in neopredeljiv položaj tako sodobne umetnosti kot posameznika. Temu je še najbližje Jamesonov in Baudrillardov shizofreni svet. Hassan utemeljuje indeterminacijo, to temeljno nezmožnost opredeljevanja, s sklicevanjem na Heisenbergov princip nedoločljivosti in Goedlov dokaz o načelni nepopolnosti formalnih sistemov. Oboje lahko navežemo tudi na teoretski diskurz o umetnosti, ki se vedno vzpostavi kot neki manko. Iz teh razlogov teoretski diskurz nikoli ne more zadovoljivo nadomestiti umetnosti;
- fragmentacija, ki je reakcija na moderen totalizacijski projekt in se nanaša predvsem na postopke dela (montaža, kolaž, literarne *cut-up* tehnike);
- dekanonizacija je vzporedna z razpadom velikih zgodb, torej večnih vrednot in sleherne legitimizacijske avtoritete. Pri tem ne smemo spregledati, da se je začela že v modernizmu, v katerem napovedujeta Nietzschejeva smrt boga in Freudova smrt očeta, v postmoderno pa so jo pripeljali (post)strukturalisti, Barthes s smrtjo avtorja in Foucault s smrtjo subjekta;
- izguba jaza in izguba globine ustrezata Baudrillardovi simulirani realnosti, v kateri ego razpade in ostaja le kot projekcija zunanjih vplivov. Proces je rezultat prejšnjih treh postavk;
- nepredstavljenost naj bi zajela antirealistično tendenco, nekaj, česar ni mogoče prikazati, temveč zgolj priklicati ali vzbuditi;
- ironija za Hassana pomeni diskriminacijo vseh kardinalnih paradigem, ker sprevrča enopomenskost in odpira prostor večpomenskosti, polilogu, alegoriji in demistificira "avtentično" izkustvo. Postmodernizem z ironijo odpravlja vse nekdanje večne vrednosti;

² Hassan, 1987.

- hibridizacija je fragmentaciji nasproten proces, pri katerem gre za mešanje in kombiniranje žanrov ter disciplin v nekakšno heterogeno enotnost. Hibridizacija ustreza Lashevi postmoderni dediferenciaciji, kjer gre za spajanje avtorja in njegovega dela, občinstva in predstave, literature in teorije, visoke in množične kulture itd. Ustreza ji tudi Jamesonov pastiš;
- karnevalizacija je posrečen izraz, ki ga je razvil Bahtin v svoji teoriji romana. Za Hassana pomeni subverzivno obnovo nekdanjih zatrtih in potlačenih vsebin in tradicij. Prisotna je v vstajenju kiča in popkulture ter v njenem pohodu za osvojitve visoke kulture;
- performanca je blizu spajanju oz. hibridizaciji v tem, da briše meje med že omenjenimi aktivnimi ustvarjalci in pasivno publiko ter omogoča sodelovanje pri kreativnem projektu in s tem njegovo sooblikovanje. Procesualnost ima torej prednost pred končno obliko, kar pa je bila že modernistična gesta, najizraziteje prakticirana v obliki dadaističnih performans;
- konstrukcija se nanaša na nujnost zakonov konstruiranja, sleherno mišljenje se namreč ukvarja s konstruktom, s specifično gradnjo, ki ni vedno ista, temveč se spreminja iz situacije v situacijo. Celo resnica ni univerzalna in dana, ampak je od paradigme do paradigme skonstruirana;
- imanenca naj bi reflektirala rastočo potrebo in sposobnost duha, da razume svet na način razpršenih simbolov, saj jezik sam rekonstruira univerzum kot znak s sebi lastnim pomenom, ki sprevača naturo v kulturo. Neposredna izkušnja sveta je onemogočena, saj so njeno vlogo prevzele tehnologije in mediji, ki so komunikacijski filtri. To je pomenilo popolno preoblikovanje človekovega življenjskega okolja, skrajno preobrazbo narave v kulturo in odtujitev od tisočletnega čaščenja izvora biti. Novo podobo sveta je najgloblje pokazala prav umetnost.

Po upadu abstraktnega ekspresionizma v začetku 60. se je usula množica slogov – postslikarska abstrakcija, popart, opart, minimalizem, *arte povera*, konceptualizem, novo kiparstvo ... 60. je še obvladoval popart, medtem ko v pregledih umetniške produkcije iz 70., ki so bila najplodovitejša, najdemo čez 30 različnih slogovnih poimenovanj, od katerih velik del pokriva področje angažirane figuralne umetnosti (tj. homoerotična umetnost, feministična umetnost, antivietnamska oz. antivojna in druga politična umetnost). V 80. je zaživel neoekspresionizem in za trenutke se je zazdelo, da je nastopil novi dominantni slog, ven-

dar ne za dolgo. Pluralizem je ključna postmodernistična usmeritev. Navdihnili jo je neusahljivo modernistično menjavanje slogov in fanatična zahteva po novem kot znamenju napredka in potrjevanju lastnih zmožnosti. V zgodnjih dneh modernizma je eksperimentiranje pomenilo hojo po tankem ledu, ignoriranje normativnih pričakovanj pa osebno tveganje. Moderno živi od izkušnje upiranja proti vsemu, kar je normativno, pravi Habermas. Moderno se je z razvojem znanosti v 19. stoletju in njeno težnjo po znanju ter socialnem in moralnem napredku izenačilo z novim. Vendarle, kot opazuje Habermas, vsako novo preseženo in zastarelo zaradi novosti naslednjega sloga. In medtem ko bo tisto, kar je zgolj *stylish*, kmalu izven mode, bo moderno ohranilo skrito vez s klasičnim, ki zagotavlja trajanje umetnine. Moderno delo lahko postane klasično samo zato, ker je bilo nekoč avtentično moderno.³

Suzi Gablik je v eseju *Pluralizem – tiranija svobode* izpostavila, da je osrednja tendenca pluralizma, ki se zrcali v umetniški raznolikosti in možnosti, da je umetnost tisto, kar umetnik razglasi za umetnino, izničila enotnost zgodovinske pripovedi, ki je do sedaj utemeljevala in vzdrževala umetnost kot umetnost.⁴ Tradicija danes ostaja, vendar le še kot molzna krava in ne več kot garant vrednostnih sodb. Izjava Suzi Gablik se zdi šokantno konzervativna, saj je umetnost končno presegla svojo zamejenost in se v želji po nematerialnem vzpostavila kot koncept in filozofija, kljub temu pa ni mogla ubežati materialnosti, ki je vedno bila in ostaja nujno inherentna umetnini.

Za Jamesona⁵ je pluralizem ideologija skupinic in utelešenje treh fundamentalnih psevdokonceptov: demokracije, medijev in trga. Dejstvu, da se je tržni mehanizem neprestane ponudbe in medijske propagande preselil na področje umetnosti, ne gre oporekati. Tudi dejstvu, da je količinska ponudba izpodrinila kakovostno, ne. Radio je nekoč delal dvajset let, danes pa je njegova življenjska doba precej krajša. Potrošni material ima vedno vgrajen rok trajanja, ki omogoča tržno reprodukcijo. Postmodernistična osvoboditev od vseh mitologij, od prisile izvirnosti in enkratnosti, od mita umetnika stvaritelja, pa ni pomenila, kot opazuje Jameson, le odrešitve od vseh teh tesnob, marveč tudi osvoboditev od kakršnegakoli drugega občutenja. Občutenje, ki še vedno obstaja, je neosebno in lebdeče, skratka površinsko, neartikulirano in zato neprepričljivo. Načrtovani stimulator-

³ Foster, 1985, 4.

⁴ Gablik, 1984, 67.

⁵ Jameson, 1984.

ji in vse metode šoka ne delujejo več – šok je tako kot nekdanji inovacijski postopki in eksperimenti postal sestavni del tržnih strategij. Čeprav živimo v času nenehnih sprememb na vseh ravneh družbenega življenja, je to čas neprimerljive standardizacije. Sprehodi po manifestah, dokumentah in bienalih ne ponujajo obljubljenih heterogenosti, ki ostaja zgolj raznolikost enakega. Vse je sicer podvrženo spremembam v modi in medijskih podobah, dejansko pa se nič več ne more spremeniti; sprememba sama je tržno blago in kot taka konstanta. Tako se spreminja le embalaža in ne proizvod, kot pri neštetih reklamah za pralne praške.

Pogledov na umetnost je lahko nešteto, toda zgodovinska perspektiva izpostavlja dva bistvena vidika: umetnost kot družbeni fenomen, se pravi njeno vpetost v družbene tokove in njihovo komentiranje, ter umetnost kot duhovni fenomen, ki se približuje izvornim ontološkim vprašanjem in nadčutnemu. Z modernističnega stališča je bila v zgodovini umetnost večinoma v podrejeni vlogi, služabnica nekega namena (cerkve, dvora, bogatega naročnika oz. religiozne, mitološke, historicistične tematike inp.). Takrat je bil to njen neizpodbitni smoter. Njena izvorna funkcija ni bila samozadostna, temveč kultna. Ta njena kultna vloga je danes fragmentarno ohranjena tudi v nenamenski, larpurartistični umetnosti z vrhuncem v modernizmu. Nemara se sliši paradokсно, saj je ravno modernizem docela osvobodil umetnost njene odvisnosti od zunanje problematike, od kakršnekoli "vsebine", in se osredotočil na sam medij, proces in izvedbo. Pa vendar je prav v tej novi zaverovanosti in skoraj arhetipski predanosti stvarjenju prisoten duhovni potencial in kanček skrivnostnosti, ki izvira iz pradavne kulturne vloge. S prevlado kapitalskega načina produkcije konec 18. stoletja se je umetnost prvič znašla v danes bistveni dilemi: ali se trivializira in tako pridobi družbeno priljubljenost in vpliv ali pa se odpove tuzemskim bojem za družbeno moč in okrepi svoj avtonomni status. V tej razliki se zrcali ključno nasprotje med modernizmom in postmodernizmom. Modernizem se je boril, da umetniško delo ne bi postalo predmet menjave, kar ga je postavilo v protislovje z načinom izvedbe, ki je vedno materialen. Umetnost je skušala ignorirati družbene prisile in ohraniti delček svobode s svojo neodvisnostjo. Za Kandinskega je fraza *l'art pour l'art* pomenila najboljši ideal, ki ga lahko doseže materialistična doba, saj je v sebi nosila nezaveden protest proti materializmu in zahtevi, da mora biti vse uporabno in imeti praktično vrednost. S postmoderno so se večinoma tovrstni ideali zaradi vladajočih prvin kapitalskega tržišča razblinili in v postmodernistični umetnosti je zopet prevladala družbeno angažirana namembnost. Suzi Gablik je verjela, da

vztrajanje pri popolni svobodi posameznika pelje k negativnemu odnosu do družbe. Eno najbolj skrb vzbujujočih plati modernizma je videla v umetnikovi nepraviljenosti, da bi sprejel odgovornost za potek svetovnih dogodkov; umetnost je namreč motivirana in namenska.⁶ K tej vlogi se je skušal vrniti postmodernizem, vendar se je skupaj z rutinizacijo, institucionalizacijo in komercializacijo vseh modernističnih eksperimentov, inovacij in radikalnih avantgardnih prizadevanj izneveril iskrenosti svojih namenov. Družbeni ideološki aparati so sprejeli, ponotranjili in udomačili vse te odklone in jih tako dokončno razorožili. Postavili so jih v vlogo simulakrov in tako onemogočili kakršnokoli pristnost, saj je ta lahko le fiktivna, torej *a priori* neuresničljiva. Protislika sistema ni več mogoča, saj je sistem tisti, ki postavlja zrcalo. Enako razpade teza, da je sistem mogoče kritizirati z uporabo njegovih lastnih sredstev, saj pride prej ali slej do asimilacije; kot se vsaka revolucija nujno sprevrže v institucijo. "Kjer je vse napredno, ni nič; ko je vsakdo revolucionar, je revolucija končana." Kaj pomeni konec avantgard, če je avantgarda edina gonilna sila v zgodovinskem razvoju umetnosti? Avantgarda se je zoperstavila akademski umetnosti, salonom, kraljevim akademijam in vsem družbenim normam, v skrajni točki, ko je postala družbeno prilagojena, pa se je sama sprevrgla v akademizem, postala je prodajna znamka. Umetnost je postala izrazito tradicionalistična, odvisna od tradicije novega. Iskanje novosti in eksperimentiranje je metodično in namensko. Za Donalda Kuspita neoavantgardni umetnik ni več izviren ne kreativen, niti si tega ne želi. Zanima ga le preživetje v svetu, za katerega se zdi, da nima prihodnosti in je postal preteklost. Zanima ga lastna slava in ne slava njegovih umetnin. Kot ugotavlja, so vse izpeljanke iz avantgarde (neo-, post-, trans-, retro-) kot rodbinski naslovi, ki so poželi slavo zaradi svoje prednice.⁸ Avantgarda ni nekaj, kar lahko določiš, lahko jo le prepoznaš kot zgodovinski fenomen.⁹ Za vsa avantgardna gibanja sta bila značilna tako formalna inovacija kot splošni družbeni upor. V sodobni umetnosti pa se je oboje nemalokrat sprevrglo v farso ciničnega (raz)uma.

PREHAJANJA

Postmodernizem je uveljavljen in vsesplošno uporabljan termin, čeprav je glede njegovega začetka in konca veliko nesoglasij. Nekateri trdijo, da je govoriti o

⁶ Gablik, 1984.

⁷ Greenberg, 1995, 299.

⁸ Kuspit, 1993.

⁹ Greenberg, 1995, 281.

postmodernizmu danes neumestno in zastarelo, pa vendar v umetnosti od konca 60. do začetka novega tisočletja ni prišlo do radikalnega premika. Temeljne teoretske postavke postmoderne ostajajo nespremenjene in so še vedno učinkovite pri analizi sodobne umetnostne produkcije. Če ne živimo več v času postmoderne, potem živimo v času njenih posledic.

Kako nejasno je razumevanje postmodernistične umetnosti v odnosu do modernizma in njuno nasilno razmejevanje, je dobro prikazano v Deleuzovem opisu Baconovih popačenih človeških likov, v katerih Deleuze razbere prvine povsem razvite postmodernistične estetike, ki so se v 80. ponovno izrazile v neoekspresionizmu. Za Deleuza je Baconovo slikarstvo nekaj, kar je vpisano v "logiko senzacije". Po Deleuzu senzacija nastane, ko sile delujejo na telo in Baconovo slikarstvo določa ta logika senzacije, ki nastane pri križanju oz. srečanju sil in valov v prostoru. Senzacija se npr. zgodi, ko se sila, kot je svetloba, sreča s telesnimi valovi s pomočjo organa, kot je oko. Ko Bacon slika telesa, slika sile. Bacon ne reproducira prizora mučenja, ampak izolirano telo (ki hoče bruhati, ki hoče spati) na katero delujejo sile. Pri *Inocencu X* Bacona ne zanima upodobitev papeževega krika, temveč nevidnih sil, ki so njegov pogoj. Če klasično slikarstvo reproducira forme in če jih moderno izumlja, pravi Deleuze, potem postmoderno slikarstvo ne sme početi ne enega ne drugega, ampak mora izraziti sile kot forme.¹⁰ Govoriti o izražanju sil kot form zgolj v okviru postmoderne je seveda nesmiselno, če se spomnimo le Picassove *Guernice*, Kleeja ali de Kooningovih *Žensk* in celo Bacona, čigar slikarstvo sta močno zaznamovali modernistična miselnost in estetika.

Večina teoretikov postavlja začetke postmodernizma v konec 70. let. Leo Steinberg je prvič uporabil izraz v kontekstu z Rauschenbergovim prostorom – slikovno polje *flatbad*, ki je v nasprotju z dojetjem modernističnega prostora, ki v odnosu do gledalca ohranja še naravno postavitev. Rosalind Krauss na primer uvršča minimalizem že v postmodernizem. Zurbrugg, velik zagovornik postmodernistične umetnosti, je zaslutil postmoderni kreativni potencial že v zgodnjih 30. v pisanju Sartra, Raymonda Queneauja in Becketta, ki se je potem preko gledališča absurda, magičnega realizma, bitniške in konkretne poezije, abstraktnega ekspresionizma, poparta, oparta, hepeningov, minimala in transavantgarde iztekel v 90.

¹⁰ Deleuze, 1981.

Jasen in očiten prehod med modernizmom in postmodernizmom ne obstaja niti ne more obstajati, ker sledovi postmodernistične ustvarjalnosti vodijo globoko v modernistično prakso. Velikokrat so prav v modernizmu bolj zapostavljene prvine doživele največji razcvet v postmoderni. Številne postmodernistične idejne postavke in formalne rešitve imajo paralele v modernizmu. Formalna postmodernistična fragmentacija izvira iz kolaža in *papier collée*, ki sta ju izumila Picasso in Braque ter fotomontaže Georga Grosza in Johna Heartfielda (uporabljene kot močno politično orožje), seveda ne smemo spregledati Kurta Schwittersa.

Najradikalnejšo dekanonizacijo vrednot oz. razvrednotenje velikih zgodb sta povzročila futurizem in dadaizem, ki sta zavrгла vse tradicionalno in institucionalizirano. Futuristi so v svojem prizadevanju za novo umetnost šli celo tako daleč, da so častili vojno kot "edino higieno" in hoteli uničiti vse muzeje, paradokso pa so bila njihova dela nova le vsebinsko, izraz pa relativno tradicionalen. V 70. letih 20. stoletja sta spomin na njihovo gesto obnovila konceptualista Henry Flynt in Jack Smith, ki sta pred Muzejem moderne umetnosti v New Yorku protestirala z letaki *Uničite umetnostne muzeje* in *Uničite resno kulturo*.

Dadaizem ima v deformirani obliki največ poganjkov znotraj postmoderne. V bistvu je bil prvo mednarodno gibanje, znotraj katerega nikoli ni bilo prave enotnosti. Njihove razstave so bile izjemne zaradi svoje nepovezanosti in raznolikosti in pravzaprav je dadaizem pomenil konec "sloga". Performance, teatralične geste in škandali, namenjeni kot vaba za publiko, so bili pomemben sestavni del. Dadaisti so porinili umetnost z višav in zasenčili umetnikovo avro. Picabia je razglasil umetnost in anti-umetnost za dve edini resnično grdi stvari, kjerkoli se namreč pojavi umetnost, življenje izgine. Picabia¹¹ pravi: "Umetnost je povsod razen pri preprodajalcih in v templjih umetnosti. Kot je Bog prisoten povsod razen v cerkvi". Heartfield in Grosz sta že davnega leta 1919 izjavila, da je ime umetnik žalitev in da poimenovanje umetnost uničuje enakost med ljudmi. Dadaizem je revolucionaren in anarhističen v svojem bistvu, in ne zgolj navzven in v besedah, ki so značilne za sodobni neoavantgardistični diskurz. Tzara je spraševal mimoidoče za pot v bordel, Hugo Ball je doma hranil lobanjo sto let umrle ženske, poslikano s spominčicami, Benjamin Peret je po ulici psoval duhovnike, Vaché, čigar končna gesta je bil samomor, je prekinila Appolinairova performanca s pištolo naperjeno v občinstvo, Picabia je razstavil sliko s podpisi

¹¹ Picabia, citirano po Godfrey, 1998, 40.

svojih literarnih in slikarskih kolegov, Ernst in Baargeld sta ob neki razstavi leta 1920 najela prostor na dvorišču, kjer sta poleg svojih del razstavila tudi slike otrok in nedeljskih slikarjev ter obiskovalcem dala možnost, da uničijo vse, kar jim ni ustrezalo ... Picabia je, ko je po njegovem gibanje izgubilo duh svobode in živahnost, ko je zaslovelo in postalo slog kot kubizem, tudi izstopil.

Duchampovi *ready-mades* so zreducirali umetnost na čisto idejo in omajali gledalčevo samozavest glede prepričanja, kaj sploh je umetnost. *Ready-mades* najradikalneje spajajo kulturno in profano, vrednostna meja je lahko postavljena le umetno. Duchamp se je zavedal nevarnosti in brezpomensкости nekontroliranega ponavljanja, zato je omejil število svojih *ready-mades* in "jih zaščitil pred onesnaženjem". Njegov pisoar je bil na razstavi leta 1917 zavržen kot nekaj, kar po definiciji ni umetniško delo, čeprav so organizatorji obljubljali, da bodo sprejeli še tako kontroveržno umetnino. Duchamp je prestopil prag. Zastavil je vprašanje, ki je odslej najbolj zaznamovalo umetnost. Odgovor na to, kaj umetnost je in do kod seže, ostaja nejasen, kot bodo odgovori na naslednjih tisoč enako zastavljenih vprašanj.

Želja po združitvi umetnosti in življenja je bila močno izražena pri konstruktivistih, katerih namen ni bil gojiti umetnost zavoljo umetnosti, ampak so verjeli v njeno moč pri izboljšanju eksistencialnih in intelektualnih potreb družbene strukture. Podobno kot futuristi so se navduševali nad močjo tehnologije, začeli so uporabljati industrijske materiale in stroje ter poudarjali funkcionalnost in koristnost produkcije, osnovane na znanosti in tehniki. Zavračali so tradicionalno delitev na lepe in uporabne umetnosti in umetnika postavili ob bok znanstveniku in inženirju.

Tudi nadrealizem pomenil svojevrsten navdih za postmodernistično prakso, danes pa je bolj kot na področju umetnosti prisoten v popkulturi (videospoti itd.) Pomembna inovacija je bil avtomatizem, drugače pa se je formalno veliko avtorjev (predvsem Dalí, Ernst, Magritte) vrnilo v okrilje pripovednega. Za postmoderno je posebno zanimiv Magritte, ki je problematiziral odnos med upodobitvijo in jezikom, med naslikanim in dejanskim objektom, in vzpostavil nepričakovane analogije ali sopostavil povsem nepovezane stvari.

Zgodnje avantgarde iz 20. let (dadaizem, nadrealizem, tudi konstruktivizem, De Stijl, Bauhaus in nova stvarnost) se približujejo postmodernizmu v svojem radikalnem napadu na avratično umetnino, ki je družbeno izolirana in nedostopna in na njenega enkratnega in edinstvenega stvaritelja. V postmoderni je ustvarjalec lahko kolektiven, produkcija pa neosebna. Zaton avre in postmodernistično

izenačenje kopije z originalom ukinjata mejo med visoko in množično kulturo. Prvo reprodukcijsko sredstvo je bila fotografija, ki je s svojim nastankom povzročila resno krizo v umetnosti, ta pa se je delno tudi zaradi tega odzvala s teorijo *l'art pour l'art* in se odrekla sleherni družbeni funkciji. Rosalind Krauss meni, da je bil diskurz kopije navzoč že v modernizmu, vendar je bil potlačen. Kot zgled navaja možnost reproduciranja Rodinovih kipov in reproduciranje modernistične mreže (npr. Mondrian, Reinhardt), ki povezuje izvirnost in repeticijo v nekakšni estetski ekonomiji. Modernistična mreža v sebi obnavlja vse prejšnje mreže, kot so npr. kartoni za prenos risbe na fresko in perspektivne mreže za prenos tretje dimenzije v drugo dimenzijo.¹²

Modernistična mreža je torej po njenem sistem reprodukcij brez originala, kjer gre za ponavljanje v smislu reprezentiranja, kar je blizu postmodernistični rabi kopije oz. apropiacijski umetnosti. Vendar v postmoderni ne gre za obnavljanje kot kreativno preoblikovanje in posledično reproduciranje lastne izvirne ideje (kot vidimo pri modernistični mreži), ampak za njeno retorično in kontekstualno preoblikovanje. Ideja kopije je pomembna pri konceptu originala; če je original nedostopen, omogoča njegovo razširjenost in vseprisotnost, čeprav kopija, kot pravi Benjamin, nikoli ne more nadomestiti "tukaj" in "zdaj" umetnine.¹³ Danes je sicer ustrežnejše kot o kopiji govoriti o simulakru, ki, kot pravi Deleuze, ni nujno podoben originalu in tako postavlja pod vprašaj samo idejo kopije in modela.¹⁴

Meja med visoko in množično kulturo se je začela pri modernističnih avantgardah rahljati, ko so v visoko kulturo prešle nekatere značilnosti in objekti množične kulture iz političnih, pa tudi iz formalnih razlogov (nemška avantgarda, dadaizem, nadrealizem, konstruktivizem). Walter Benjamin meni, da množične kulture ni mogoče ločiti od družbe in da ima za množice radikalni politični potencial; obenem pa je zmožna ustvariti tudi nove kulturne forme, kot sta npr. televizija in radio. S svojim esejem *Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati* je močno vplival na postmodernistični odnos do umetnosti. V nasprotju s tem zagovorniki modernistične estetike (predvsem Adorno, tudi Marcuse) trdijo, da množična kultura nima kritičnega potenciala, ker ni del avtonomnega kulturnega področja. Je kulturna industrija, ki v bistvu reproducira pasivne posameznike kot delovno silo za monopolni kapital.

¹² Krauss, 1985.

¹³ Benjamin, 1998, prvič objavljeno 1936.

¹⁴ Deleuze, 1983, citirano po Foster, 1996.

Množična kultura je bila vedno svojevrsten izziv, ki je nemalokrat dal zanimive rezultate. S popartom se je zgodil njen prodor na področje visoke umetnosti, saj se je po medijih in šovbiznisu tudi dokončno zasedrila in postala zlata žila podobne umetniške prakse. V času poparta je bil to povsem nov fenomen in predvsem angleške popartiste je zanimala problematika mitizacije predmetov in podob v industrijski družbi, novo potrošnikovo okolje in agresivne prvine, ki so izvirale iz komercialnega oblikovanja. Zdaj je vse to naravno okolje in meja pravzaprav ne obstaja več (vrednotenje ni več kvalitativno, ampak *a priori* določeno od institucij), kar se je izkazalo kot nadvse prikladno, saj je tudi formalno zadoščečno množičnemu okusu pod pretvezo intelektualističnih umetnostnih teorij in konceptov. Množična kultura je postala nekakšen nadomestek skoraj izumrle folklore. Kot pravi njen veliki zagovornik Lawrence Alloway (ki je popartu tudi nadel ime), odpira pot fantaziji, ki prebiva v filmskih zvezdah, oglasih za parfume in seksualnih simbolih. Alloway torej zagovarja njeno vlogo kot sladilo in tako priznava njeno družbeno kritično nezmožnost, saj kritični potencial ne omogoča razvoja pri čaščenju družbeno propagiranih ikon in proizvodov. Znotraj množične kulture obstajajo kvalitativni standardi in če so bili v 20. letih zelo vplivni džez in filmi Charlie Chaplina, ki veljajo za klasiko, je danes zaradi neobvladljive množice raznovrstnih komercialnih podob njen kreativni potencial okrnjen. Celo kič je pridobil svojo vlogo v institucionalno uveljavljeni umetniški produkciji, najbolj v delih Jeffa Koonsa, kjer fetišistični vidik blaga ali celebritete nadomešča nekdanjo avro umetnine. V tovrstnih primerih pa je težavno razlikovati, ali gre za kritiko ideologije in dekonstrukcijo ali demistifikacijo tržnih vrednot ali za apologijo in identifikacijo.

“Kič kot surovino uporablja razvrednoten in akademiziran simulaker pristne kulture ter pozdravlja in goji to neobčutljivost. Je vir svojega dobička. Kič je mehaniki in deluje po formulah. Kič je nadomestek izkušnje in ponaredek občutenja. Kič se spreminja s slogom, vendar ostaja vedno enak. Kič je povzetek vsega nepristnega in lažnega v našem času ... Ves kič je akademski in vse akademsko je kič ... Kič je varljiv. Ima veliko različnih nivojev in nekateri so dovolj visoki, da zavedejo naivnega iskalca prave luči ...,“ je leta 1939 zapisal Clement Greenberg,¹⁵ ki je ob neki priložnosti celo priznal, da prav rad posluša pop glasbo. Kič je s svojo univerzalno razumljivostjo in množično priljubljenostjo kot znak upora proti nadvladi visoke

¹⁵ Greenberg, 1995, 12-13.

umetnosti in postmodernistične želje po splošni sprejemljivosti torej na novo ovrednoten v postmoderni. Njegovo bistvo pa se v marsičem ni spremenilo.

PO KONCU ZGODOVINE UMETNOSTI – ZATON LIKOVNEGA MIŠLJENJA
Kritika modernizma se je začela že znotraj njega samega, najudarnejše z dadaizmom. Kritika visokega modernizma, ki je dokončno zaznamovala umetnostni razvoj, pa je nastopila konec 60. let s konceptualistično skupino Art & Language in Josephom Kosuthom, izhajajoč iz Duchampa in na osnovi kritike formalistične estetike abstraktnega slikarstva. Člani skupine Art & Language so razglasili umetnost za spoznavni in ne le kulturološki fenomen, v svet umetnosti so uvedli teoretični govor in začeli raziskovati odnos umetnosti do teorije in ideologij. Biti umetnik je po Kosuthovih besedah pomenilo spraševati se o naravi umetnosti in če slikaš, že sprejemaš njeno naravo, ne dvomiš o njej. Konceptualisti se niso več ukvarjali z oblikami, materiali in drugimi likovnimi sredstvi, njihovo težišče se je preneslo z vprašanj o morfologiji na vprašanja o funkciji umetnosti.¹⁶

Ideje in pomeni, ki jih ni opredeljeval in povezoval nikakršen slog, ampak jih je družilo njihovo spraševanje o naravi umetnosti, so stopile v ospredje. Konceptualisti so ponovno izzvali status umetnine kot enkratnega, premičnega in prodajnega objekta, vendar se je danes njihovo verjetje v možnost dematerializirane umetnine in izgon njene prodajne vrednosti izkazalo za neuresničljivo. Konceptualizem temelji na zgoščenih miselnih formah, ki paradokсно omogočajo veliko ponovitev. Konceptualistično delo prevzema različne oblike: vsakodnevne predmete, fotografije, zemljevide, video, razpredelnice in predvsem jezik. Konceptualisti poudarjajo ključno vlogo jezika v vizualni izkušnji in razumevanju sveta, zato se močno opirajo na filozofijo, lingvistiko in sociologijo. Lacan in Chomsky verjameta, da je jezik ozadje, na katerem se odvija sleherni mentalni in zaznavni dogodek. "Meje mojega jezika so meje mojega sveta", pravi Wittgenstein. Vsaka misel je strukturirana kot jezik, kot tiha govorica. Gotovo pa vsake misli ne spodbudi zgolj jezik kot rezultat Chomskyjeve *language aquisition device*, temveč tudi podoba. Podoba je bila najučinkoviteje razrešena svoje dobesednosti v modernizmu, kjer je pripovednost nadomestila govorica likovnih sredstev. Brejc¹⁷ pravi, da je analiza modernistične slike homologna lingvistični in morfološki analizi jezika, hkrati pa je možna le, ker je slikarstvo vzpostavljeno kot avtonomna, vendar

¹⁶ Kosuth, 1969, citirano po Harrison, Wood, 1992.

¹⁷ Brejc, 2000, 21.

ideološko, znanstveno determinirana praksa. S konceptualizmom se je umetnost odvrnila od svojih inherentnih problemov in se osredotočila na vprašanje o svojem bistvu, privzela je vlogo filozofije. Ne da filozofija ni bila vedno prepletena z umetnostjo in da nimata skupnih temeljev; problem je v tem, da je teoretski diskurz začel izpodrivati druge umetnostne prvine. Umetnost se je pogledala od zunaj. In umetnostne teorije so postale edino vodilo prakse. Premik od "likovno-vizualnega" k "besedi" oz. "besedilu" je zamajal celoten zgodovinski umetnostni razvoj in tudi izkoreninil nekatere zakonitosti (razvoj slogov, avantgarde, ohranjanje standarda umetniške kvalitete), ki so do njega pripeljale.

Za Arthurja Danta¹⁸ je postmodernistična in sodobna umetnost posthistorična umetnost – umetnost po koncu zgodovine. Danto verjame, da je z dozoretjem konceptualizma umetnost stopila na novo stopnjo samozavedanja, da se je oza-vestila, kar je po Heglu tudi končni cilj in namen. Vsa modernistična gibanja, pravi Danto, je gnala zaznava filozofske resnice o umetnosti: umetnost je lahko le X in vse, kar ni X, ni umetnost. Bistvo modernizma je, da je pripeljal tisto, kar je imel za filozofijo v jedro umetniške produkcije. Po njegovem zaznamuje konec umetnosti prihod zavesti o njeni pravi filozofski naravi. Resnično filozofsko odkritje je, da ni resničnejše umetnosti od druge in ni enega merila, kakšna bi morala biti umetnost: vsa umetnost je enakovredna. Konec modernizma je nastopil, ko se je filozofija ločila od sloga in je vzniknilo resnično vprašanje: Kaj je umetnost? Danto nadalje ugotavlja, da je navzven umetnost danes lahko karkoli, in če želimo odkriti, kaj je umetnost, se moramo odvrniti od čutne izkušnje k misli – k filozofiji. Pomena umetnosti ne moremo več spoznavati s pomočjo zgledov in razlika med umetnostjo in neumetnostjo ni več vizualna temveč konceptualna. Velik del sodobne umetniške produkcije hodi po robu med obema poloma (umetnost – neumetnost) in na ta način skuša razreševati vprašanje svojega bivanja, pri čemer prevečkrat nekritično prevzema že narejeno in konceptualno ne pomeni nič novega. Smrt avtorja odpira brezštevne interpretacije, ki kažejo na nepomembnost resnice, saj so vse resnične. Paradokсно pa se postmodernistična umetnost in njena teorija še intenzivneje ukvarjata z razlogi in bistvom svojega obstoja. Eco junak vzornega postmodernističnega romana *Ime rože* Viljem iz Baskervilla bi pripomnil: "[Z]akaj edino ene resnice se je treba naučiti: osvoboditi se brezumne strasti do resnice".¹⁹

¹⁸ Danto, 1998.

¹⁹ Eco, 1985, 528

SKLEPNE MISLI

Kot sem skušala ponazoriti, so se vse ključne postmodernistične prvine – prehodnost, minljivost, naključnost, procesualnost, koncept kopije, zabrisovanje ločnice med visoko in množično kulturo, težnja po enačenju umetnosti in življenja, performanca, dekanonizacija, iskanje novosti in tudi družbena angažiranost – izoblikovale že v modernizmu. Postmodernizem je sprevrnil modernizem na nekaj poglavitnih mestih: etično sporočilo zgodovine umetnosti je zastavil kot potrošno blago, vse prejšnje sloge je transformiral v hibridno in alegorično vsebino ter na mesto nadčutne zavesti postavil mediatizacijo. Modernizem je živel v spremstvu vojn in strahu za preživetje, pogosto združene s tesnobo, ki jo je zbujala grožnja o lokalnem ali globalnem uničenju. Etične vrednote in verjetje so ostajale nujno prisotne. Postmodernizem je zrastel v času materialistične religije, samorazmnožujočega se tehnološkega razvoja in nezaupanja do velikega subjekta; postmoderna je doba skrajne dekadence, kjer so poniknila vsa verjetja in vrednote, kjer se vse izmika in ni preživelo nič, kar ni samonanašajoče, zato je tudi čakanje ultimativne geste in iskrenega odpora verjetno le Godoteva obluba.

Boris Groys v *Teoriji sodobne umetnosti* nenehno poudarja tesno vez med kulturo in ekonomijo, ki se je splela v teku zgodovine in je danes zavezujoča za obe področji, ki ju družijo zahteva po inovaciji. "Prevrednotenje vrednot je splošna oblika inovacije: pri tem se razvrednoti, kar je veljalo za resnično ali prefinjeno, kar pa je prej veljalo za profano, tuje, primitivno ali vulgarno, pridobi večjo vrednost. Kot prevrednotenje vrednot je inovacija ekonomska operacija. Zahteva po novem sodi na področje ekonomskih prisil, ki določajo življenje družbe v celoti. Ekonomija je trgovanje z vrednotami v okviru določenih vrednostnih hierarhij. To trgovanje spodbujajo vsi, ki želijo sodelovati v družbenem življenju. Kultura je del tega življenja."²⁰ Umetnost danes nedvomno določajo enaka načela kot ekonomija – popolnoma je namreč podrejena zahtevi po produkciji. Razmah moderne tehnologije je gotovo odprl nove ustvarjalne možnosti, obenem pa je izjemno ustrezal novim pričakovanjem – veliko umetniških projektov je prehodne in minljive narave, ogromno se jih ohrani le prek dokumentacije. Hitrost umetnostne proizvodnje je sorazmerna hitrosti časa. Velika pretočnost na umetnostnem trgu in poplava raznovrstnih podob onemogočata selektivnost in kritičnost ali kakršnokoli refleksijo.

²⁰ Groys, 2002, 16.

Susan Sontag je nekoč izjavila, da je interpretacija maščevanje intelekta nad umetnostjo, kar postaja danes aktualnejše kot kadarkoli prej. Neposredno izkustvo umetnine skoraj ne obstaja več, izpodrinil ga je podivjani diskurz. Dostopa do umetniškega dela ni brez spremljajočih besedil in obrazložitev, ki narekujejo in s tem zamejujejo njegovo branje ali nadomeščajo njegovo "vizualno" nemost. Pravzaprav se zdi, da je umetnostni produkt izgubil svojo avtonomijo in živi le še v službi tekstopiscev. V besedilih o sodobni umetnosti je stanje zelo sorodno – gre za obsedeno teoretiziranje, ki fetišizira skonstruirano prakso, za podajanje misli in idej med temi in onimi, za prerivanje znotraj diskurza, čemur je v dobršni meri podlegel tudi ta esej. "Govor je morda svoboden, toda jaz se počutim manj svobodnega kot prej: ne uspe mi več vedeti, kaj hočem, prostor je tako prežet in pritisk od vseh tistih, ki hočejo, da jih slišimo, tako velik", komentira Baudrillard.²¹

Bistvo modernizma je bila samokritika, ki je temeljila izključno na empiriji. Velik del postmodernistične ustvarjalnosti pa je v ospredje postavil diskurz – tekst, katerega vrednotenje je veliko bolj poljubno. Filozofija umetnosti dopušča, da se karkoli lahko predstavi kot umetniški akt. Vse spektakularne, psihotične, družbeno ali politično angažirane vsebine nastajajo pod okriljem družbene dominante, ki je medijska podoba, kot kritika ali zgolj odmev. Umetnost ne ustvarja več lastne realnosti.

Meja med modernizmom in postmodernizmom je meja v razumevanju umetnosti.

Srečujemo se s citati citatov citatov. Kot pravi Groys,²² je narobe, če mislimo, da postmodernizem zgolj citira preteklost, saj ne citira stare umetnosti same, temveč njene sodobne, profane, množične pojave, torej klasično umetnost, ki jo je predelala mesoreznica množičnih medijev in množične recepcije. Pozornost je torej preusmerjena na novovrstnost družbene, medijske in jezikovne obravnave umetniške forme. Nadalje ugotavlja, da je v kontekstu avantgardistične inovacije celo ponavljanje starega mogoče interpretirati kot inovacijo.

Velik primanjkljaj postmoderne je v kvazidemokratični ukinitvi vseh vrednostnih sistemov in meril znotraj umetnostnih disciplin. Temu je sledil upad kakovostnega standarda, ki se je pokazal na področju klasičnih medijev, pri novodobnih pa sploh še ni imel časa, da bi se vzpostavil. Pri vsakem rušenju tradicije se zgradi nov sistem pravil igre, vendar pa neuspešna absorpcija že osvojenega in

²¹ Baudrillard, citirano po Foster, 1985, 132.

²² Groys, 2002.

znanega ter njuna nereflektirana preobrazba lahko pomenita nazadovanje. Očitno je, da si danes želimo umetnosti bolj od tega, kar predstavlja.

Naj zaključim z Baudrillardom: "Če so stvari, znaki, dejanja osvobojeni svoje ideje, pojma, bistva, vrednosti, reference, izvora in določenosti, vstopijo v neskončno reprodukcijo. Stvari funkcionirajo naprej, medtem ko se je ideja o njih že zdavnaj izgubila. Tako funkcionirajo naprej v totalnem ravnodušju do svoje lastne notranje forme. Paradokсно je to, da zato toliko bolje funkcionirajo".²³

BIBLIOGRAFIJA

- Althusser, L. (2002): *Izbrani spisi*, SH, Ljubljana.
- Baudrillard, J. (1985): "The Ecstasy of Communication", v: Foster, H., *Post Modern Culture*, Pluto Press, Sydney, London, 126–134.
- Baudrillard, J.: "Transparentnost zla", *Nova revija*, 165/166, 185–204.
- Benjamin, W. (1998): *Izbrani spisi*, SH, Ljubljana.
- Brejč, T. (2000): *Iz modernizma v postmodernizem I–II. Eseji*, Obalne galerije, Piran.
- Danto, A. C. (1998): *The Wake of Art: Criticism, Philosophy and Ends of Taste*, Princeton University Press, New Jersey.
- Danto, A. C. (1997): *After the End of Art*, Princeton University Press, New Jersey.
- Debeljak, A. (1989): *Postmoderna sfinga*, Wieser, Celovec, Salzburg.
- Debeljak, A. (1999): *Na ruševinah modernosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Deleuze, G. (1981): *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Gallimard, Pariz.
- Eco, U. (1985): *Ime rože*, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Foster, H., ur. (1985): *Post Modern Culture*, Pluto Press, Sydney, London.
- Foster, H. (1996): *The Return of the Real*, The MIT Press, Cambridge (MA), London.
- Gablik, S. (1984): *Has Modernism Failed*, Thames and Hudson, London.
- Godfrey, T. (1998): *Conceptual Art*, Phaidon, London.
- Greenberg, C. (1995): *The Collected Essays and Criticism*, Vol. 1–4, Chicago University Press, Chicago, London.
- Greenberg, C. (1999): *Moderno in postmoderno*, Obalne galerije, Koper.
- Groys, B. (2002): *Teorija sodobne umetnosti. Eseji*, Študentska založba, Ljubljana.

²³ Baudrillard, 1996, 187.

- Habermas, J. (1983): "Modernity – An Incomplete Project", v: Foster, H., *Post Modern Culture*, Pluto Press, Sydney, London, 3–15.
- Habermas, J. (1988): *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb.
- Harrison, C., Wood, P. (1992): *Art in Theory 1900–1990. An Anthology of Changing Ideas*, Blackwell, Oxford.
- Hassan, I. (1987): *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus: Ohio State University Press.
- Jameson, F. (1984): *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Manchester.
- Jameson, F. (1992): *Postmodernizem*, LDS, Ljubljana.
- Jameson, F. (1998): *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern: 1983–1998*, London.
- Krauss, R. (1985): *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, The MIT Press, Cambridge (MA), London.
- Kuspit, D. (1993): *The Cult of the Avant-Garde Artist*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kuspit, D. (1996): *Idiosyncratic Identities*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lash, S. (1990): *Sociologija postmodernizma*, Routledge, London.
- Lucie-Smith, E. (1995): *Art Today*, Phaidon, London.
- Liotard, J. F. (1982): "What Is Postmodernism?", v: Harrison, C., Wood, P., *Art in Theory 1900–1990: An Anthology of Changing Ideas*, Blackwell, Oxford, 1008–1015.
- Liotard, J. F. (2002): *Postmoderno stanje*, Analecta, Ljubljana.
- Rosenblum, R. (2004): "Posthuman", *Artforum*, oktober, 121, 284.
- Strehovec, J. (1998): *Tehnokultura, kultura tehna*, Študentska založba, Ljubljana.
- Virk, T. (2000): *Strah pred naivnostjo*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana.

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali so istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorskih in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka/abstrakta svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tiskopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku v programu Microsoft Word. Besedilu naj bo priložen izvleček v slovenščini in angleščini (do 10 vrstic) in do 5 ključni besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo razdeljeni na razdelke, ki so opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah, tehničnih izrazih inp., razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *oikos*, *kairos* itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. V besedilu se sproti v opombi označuje samo avtor, letnica oziroma avtor, letnica, številka strani. Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka. Citiranje v bibliografiji naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Praprotnik, T. (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, Ljubljana, ISH.
2. Slapšak, S. (2004): "Težavna dediščina ali študij antike kot tekoče zrcalo", v: Sunčič, M., Senegačnik, B., ur., *Antika za tretje tisočletje*, Založba ZRC, Agora, Ljubljana, 19–31.
3. Faraone, C. A. (1990): "Aphrodite's Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix* 44, 219–243.

Vsi prispevki bodo poslani v kolegialno recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, ki jih je treba pregledane vrniti v uredništvo v petih dneh.

