Викенд на гордоста
Скопје 2025

ЈУГОКВИР

03 – 14 јуни

МСУ Скопје
МКЦ
КСП Центар - Јадро
Театар Комедија

ЈУГОКВИР

Или за настраноста, југословенското наследство, социјализмот
и критиката на капитализмот

Овогодишниот кураторски избор на темата на фестивалот цели да ги истражува контрахегемонистичките конфигурации на родово и сексуално отелотворување во квир (феминистички) изведувачки уметности и социо-културни практики за време на социјалистичка Југославија и по неа, како и различните изведби од страна на квир телата и субјективностите во културните и политичките перформанси, визуелната култура и супкултурните практики на светоградење. Следствено, централниот фокус на ова фестивалско издание се однесува на историските и контекстуалните нијанси, критичките и политичките телесни тактики и афективните реартикулации употребени во квир и квир феминистичките перформативни и кореографски практики. Овие практики ќе бидат анализирани во однос на вкрстувачките режими на угнетување, како што се хетеронормативноста, патријархатот, етнонационализмот, расизмот, авторитаризмот, државното насилство, религиозното непријателство и неолибералниот капитализам. Фестивалското издание им пристапува на овие практики како места за појава на опозициски контрајавности и малцински проекти што имаат светотворечки потенцијал.

Преку изложба, дискусии, перформанси, танцови изведби и диструбуција на знаења, фестивалот оваа година сака да претстави историски, културни, изведувачки и уметнички практики со квир и феминистички признак во Југославија и во постјугословенскиот простор, кои ги поставуваат следните прашања и проблеми:

1. Како квир телесните перформативи во перформансот, визуелната и масовната култура во текот на последната деценија на југословенскиот социјализам ги предизвикаа хегемонистичките политички конфигурации на телото, и каков беше нивниот однос со различните структури на политичка моќ и процесите на демократизација што следуваа?

2. На кој начин квир перформативните интервенции во постјугословенските простори воведуваат нарушувачки ефекти кои ги предизвикуваат нормативните материјализации на јавните простори?

3. Како политиката на квир перформанси во постјугословенските простори повторно ги користи, ги пренаменува и се деидентификува со модернистичките утописки идеали и еманципаторските ветувања на југословенскиот социјализам кои допрва треба да се реализираат?

4. Како квир изведбите и (социјалните) кореографии ја користат моќта на изведбата како средство за градење заедница и свет што ја надминува изолацијата на приватниот живот?

5. На кои критички интерсекциски начини квир феминистичките перформанси го преведуваат и го артикулираат концептот КВИР во контекст на (пост)југословенскиот простор?

6. Како квир феминистичките изведби мобилизираат различни материјалности, значења и сензации на телото како перформативни стратегии за поместување на границите на хетеронормативните и машките телесни конфигурации?

7. Кои се историските разлики во перформативните стратегии за воведување на квир субјективноста во деценииите пред и по падот на социјалистичка Југославија?

Мотивацијата за кураторската тема на овогодишното фестивалско издание се наоѓа во историските процеси, актуелните практики и нивниот статус и (не)препознаеност во рамки на меѓународните истражувачки, научни, културни, и кураторски пракси.

Од историска перспектива, југословенската социјалистичка идеологија имаше за цел да се справи со родовата нееднаквост преку декларативен и правен егалитаризам. Сепак, патријархатот опстојуваше во секојдневниот социјалистички живот. Хегемониската изградба и репрезентација на социјалистичката заедница беа вкоренети во машката телесна морфологија, фаличка имагинација, маргинализирајќи го женското. Дополнително, повоениот идеал за мажественост и хиерархиското привилегирање на машкото тело ги зајакнаа хетеронормативните поделби.

За разлика од правниот родов егалитаризам, правните практики и дискурси го зацврстија „репродуктивниот футуризам“, криминализирајќи ги и маргинализирајќи ги квир животите. Машката хомосексуалност се соочи со криминализација прво во 1951 година, со спорадична декриминализација низ различни југословенски републики од доцните 1970-ти до 1990-тите. Сепак, хегемониските дискурси ја отсликуваа глобалната сексуална модерност, оставајќи ги квир сексуалностите недоволно застапени во културните продукции, со спорадично претставување во филмот.

Постјугословенската ера забележа оживување на националистичките идеологии, вооружени конфликти и насилна хомофобија и трансфобија, како одговор на економските кризи и неолибералните трансформации. Овој период, исто така, беше сведок на институционално-епистемолошката структурализација на колонијалните односи меѓу центарот и периферијата, дополнително влошена од она што беше опишано од Жара Папиќ како турбофашизам – вкоренети патријархални политики и хомофобија, и насилни практики кон културните и верските други.

И покрај овие вкоренети хетеропатријархални режими, феминистичките и квир уметниците и активистите од (пост)југословенските простори развија култури на отпор, предизвикувајќи ги хегемонистичките идеали на телото преку малцински перформативни практики кои создаваат контрајавности и заеднички инфраструктури за опстанок и преживување. ЛГБТИК општествените движења мобилизираа различни стратегии против угнетувањето, одржувајќи ги критичните инфраструктури и проектите што создаваат светови на припадност. Во последните децении, квир феминистичките изведувачи и танцови уметници ги оспоруваат хегемонистичките уметнички режими, критикувајќи ги национализмот, хомофобијата, патријархатот, капитализмот, расизмот и колонијалните наследства. Разнородни перформативни стратегии беа прикажувани на различни квир фестивали низ регионот, како и преку изведби на драг колективи и уметници во постјугословенските простори. Сепак, западните истражувања за историјата на перформансот/уметноста на телото и социјалните движења, како и меѓународните кураторски практики, во голема мера ги игнорираа овие практики на културна продукција и политички отпор во (пост)Југославија, конституирајќи ги како

„невозможни истории“. Додека одредено внимание е посветено на југословенската уметност од 1960-тите и 1970-тите, значењето на телесната политика и феминистичките и квир придонесите остануваат маргинализирани. Неодамна помлади истражувачи и културни работници започнаа да се соочуваат со некои од овие празнини, фокусирајќи се на зајакнувањето на жените и феминистичкото организирање во (пост)југословенските перформативни уметности и култура. Сепак, истражувањата за практиките на квир перформанси во визуелните уметности, културата и политиката во (пост)југословенските простори остануваат ограничени, и покрај зголемениот интерес за историјата на (пост)југословенските сексуалности и ЛГБТИК активизам.

Токму ова е јазот што се обидува да го адресира Викендот на гордоста – Скопје 2025. Фестивалот има за цел да претстави квир перформативни практики, кои опфаќаат перформативни уметности, фотографија, танцови претстави, супкултурни практики, и визуелна и популарна култура. Претставените практики во рамки на фестивалот ќе опфатат историски период во распон од четири децении, почнувајќи од 1980-тите со појавата на првиот квир фестивал и геј и лезбиските движења во Љубљана, Словенија, како и нивните врски со панк и алтернативната сцена. Фокусирајќи се на практиките на квир перформанси во различни постјугословенски земји, нашата цел е да го уважиме критичкиот став меѓу квир-феминистичките културни работници во регионот кон националната држава, отелотворени во концепти како што се Квирславија, Југоквир и Драгславија. Овие концепти изразуваат критичка приврзаност кон еманципаторните и утописките наследства на југословенскиот социјализам, и мобилизираат утописки копнежи за квир транснационално граѓанство надвор од националистичкото исклучување, и кон признавање на родовата и сексуалната различност и еднаквост.

Нашиот напор да го поддржиме, курираме и унапредиме создавањето на перформативните практики се темели и врз уверувањето дека погледот назад кон минатото и контрадикторните наследства на Југославија – особено оние поврзани со рефлексијата и критиката на капитализмот, солидарноста, утопијата, еманципацијата, колективизмот, родовата еднаквост, борбата против класната експлоатација

и нееднаквост, наднационалниот идентитет – можат да ни помогнат да го критикуваме не само затворот на минатото туку и на сегашноста, и да изведуваме желби и визии за иднината со неодредена и отворена потенцијалност надвор од разорната логика на светот на капиталистичкиот реализам, национализам, сексизам, хомофобија и колонијализам. Надвор од епистемолошката, културната и политичката автоколонизација која нѐ сметаше сите за политички новороденчиња, би сакале да ги истражиме потенцијалите на „веќе несвесното“ како методологија на критичка херменевтика и репаративно читање што ја мобилизира перформативната сила на незавршеното минато, му служи на утопиското „сѐ уште не овде“ и ги одразува афективната динамика и нужноста од надеж (како што тврдат Блох и Муњоз). Во духот на Марк Фишер, би сакале да ги разбудиме сеништата на изгубените иднини, духовите на потфрлените ветувања и незавршените утопии како антиципирачки илуминации на други можни светови.

Изборот и презентацијата на современи квир постјугословенски перформативни уметнички практики се одредени од нашата верба во „утописката перформативна“ сила на овие перформанси коишто поставуваат различни простори и темпоралности, правејќи ги афективно насетени, додека критички мобилизираат дел од наследствата на југословенските еманципаторски идеали или го адресираат постјугословенскиот турбофашизам, односно вкоренетите патријархални политики (кои опстојуваа и во секојдневниот социјалистички живот и покрај прокламираниот егалитаризам), хомофобијата и насилните практики кон културните и религиозните други.

Конечно, преку уредувањето, преводот и објавувањето на серија теориски текстови коишто ја одразуваат современата квир социјалистичката и трансродово марксистичката линија на критички и политички ангажирани иследувања и студии, сакаме да останеме доследни на двојното движење за коешто говори Фишер, односно како свртување наназад кон неактуализираните потенцијали на минатото и како поглед и имагинација нанапред кон иднината. Со тоа да ги истражиме и да понудиме можни линии на бегство преку кои би се преосмислиле левите квир позиции и, истовремено, ќе се замислуваат одново социјалистичките и марксистичките позиции преку квир перспектива, вклучувајќи ги

овде аналитичките категории и политичките алатки како што се: реификација, тоталитет, општествена репродукција, феминизација на трудот, капиталистичкиот систем, неолиберални от капитализам, потребите и историјата, револуционерната љубов, аболиционизмот, комунизмот итн. Како прекршувања и излезни портали од беспаќето на либералните и идентитетски позиции, од една страна, и истрајните родово/сексуално слепи политики на левицата (и левата меланхолична фиксација на минатото), од друга страна.

Славчо Димитров,
куратор на фестивалот

Програма

ДК, Лајбах, 1987.

03 јуни
20:30 ч.
Музеј на современа уметност Скопје

Панк. Супкултура. Социјализам. Архиви и фотографија од Словенија.

Изложба
Кураторка: Марина Гржиниќ
Во соработка со: Славчо Димитров

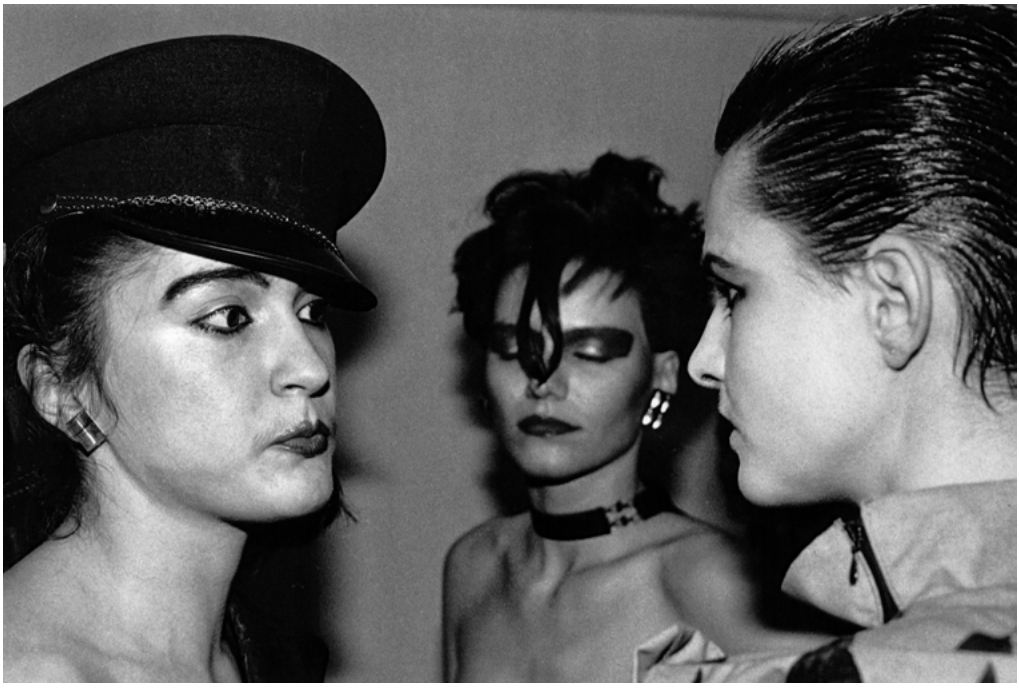
Позиции:

Јанез Богатај, Јануш Чех, Божидар Доленц, Војко Флегар, Душан Герлица, Алдо Иванчиќ, ДК, Синиша Лопојда, Елена Печарич, Матија Празник, Бого Претнар, Бојан Радовиќ, Релации / 25 години Лезбејска група ШКУЦ-LL, Љубљана, Младен Ромих, Тоне Стојко, Тожибабе, Игор Видмар

Изложбата е реализирана во соработка со Истражувачкиот центар при Словенечката академија на науките и уметностите, а со поддршка на Цанкарјев дом, Министерството за култура, РС, Националниот музеј за современа историја на Словенија, Модерна галерија, Луминус и А.К.Т; од Пфорцхајм. Изложбата во Република Северна Македонија е поставена од страна на Коалиција МАРГИНИ, во рамки на Викендот на гордоста Скопје – Фестивал за квир уметност, култура и теорија 2025. Партнери во локалната поставка на изложбата се Музејот на современа уметност и ЛГБТИ Центарот за поддршка.

Во Скопје, изложбата доби дополнителна поддршка од ИЦ при САНУ, Љубљана, Словенија, односно директорот д-р Ото Лутар, како и од А.К.Т; од Пфорцхајм, Германија и уметничкиот директор Јануш Чех.

Се работи за петто издание на изложбата *Словенечкиот панк и Фотографија,* првично поставена во Цанкарјев дом во Љубљана (5.12.2023 – 11.2.2024). Второто издание беше претставено меѓународно во А.К.Т; во Пфорцхајм, Германија (27.4.2024 – 26.5.2024). Третото издание се одржа во август/септември 2024 во ПАВЕЛХАУС I ПАВЛОВА НИША, Лаафелд/Потрна 30, А-8490 Бад Радкерсбург (Австрија). Четвртото издание се одржа во месец ноември 2024 во СКЦНС – Студентски културен центар Нови Сад (Србија). Во Скопје изложбата нуди увид во клучната улога на фотографијата во документацијата и како средство за израз на панк-движењето во Словенија и другите супкултурни настани од 1977 година до средината на 1980-тите години, како и периодот пред и по панкот.



Божидар Доленц, Од серијата Љубљанска супкултурна сцена. Диско ФВ, 1984 [оригинали – желатин сребрен печат на фотографија на РЦ хартија, 19,4 x 28,4 см, не потпишано; / печат на задната страна ГЛ: ФОТОГРАФИЈА: / БОЖИДАР ДОЛЕНЦ Модерна галерија Љубљана]

Божидар Доленц, Од серијата Љубљанска супкултурна сцена. Диско ФВ, 1984 [оригинали – желатин сребрен печат на фотографија на РЦ хартија, 19,4 x 28,4 см, не потпишано; / печат на задната страна ГЛ: ФОТОГРАФИЈА: / БОЖИДАР ДОЛЕНЦ Модерна галерија Љубљана]

Марина Гржиниќ
ПАНКОТ И ФОТОГРАФИЈАТА ВО СЛОВЕНИЈА

Со изложбата на сеопфатен начин се истражува пресекот на фотографијата и словенечкото панк-движење во периодот од 1977 година до средината на 1980-тите години, заедно со периодот што му претходел и што следувал по панкот. Во Скопје, изложбата е приспособена на просторниот капацитет на галеријата и фокусот на Коалицијата Маргини на нејзината сексуалност, супкултурата и перформативните аспекти. Се става акцент на супкултурните и алтернативните настани во Љубљана во текот на 1980-тите години, вклучително и појавата на ЛГБТ+ заедницата, подемот на групи каква што е *Лајбах* и други смели, субверзивни активности.

Изложбата ја објаснува значајната улога на фотографијата во документирањето и во изразувањето на словенечкото панк-движење, како и пошироката супкултурна средина. Панкот во Словенија не само што ја обликуваше провокативната

Синиша Лопојда, Лајбах, Нови рок, Љубљана, 1982.

фотографска естетика – препознатлива и влијателна до денес – туку остави и траен печат во музиката, уметноста, модата и секојдневниот живот. Фотографијата се претвори во суштински медиум за распространување на пораките на панкот за општествените и политичките прашања и понуди алтернативни перспективи и визуелно го долови етосот на времето.

Панк-фотографијата често документира провокативни чинови и пркос кон конвенционалните норми. Поголем дел од фотографиите прикажуваат концерти, улични протести и алтернативни простори каде се собирале панкерите, сурова енергија, хаос и отпор против патријархалните вредности. Дивите, ексцентрични и предизвикувачки пози, проследени со препознатливата мода, го отелотворуваат духот на непосредност, анархизам и отфрлање на општествените стеги. Сликите не само што станале дел од архивот на движењето туку и придонесоа во оформувањето на визуелниот идентитет, појавувајќи се во панк-фанзини, на постери, обвивки на албуми и други промотивни материјали.

Покрај музиката, модата и уметноста, фотографијата имаше клучна улога во изразувањето на отпорот, критиката кон општеството и поттикнување на заедништвото. Словенечкиот панк и алтернативната сцена активно се самоархивираше документирајќи го сопственото движење преку фотографија. Додека Љубљана беше во срцето на урбаниот панк-живот – обележан со легендарни простори како Каварна унион, Студентско населје, Галерија ШКУЦ, Диско ФВ 112/15, Железничката станица во Љубљана, Рио, Факултетот за уметност и Факултетот за општествени науки – изложбата, исто така, ја нагласува панк-активноста на периферијата како Ново Место, Идрија, Шкофја Лока и надвор од Словенија.

Словенечкиот панк е препознатлив по независниот дух и острата критика на политичкиот систем и општествените норми во тој период. Истовремено, претставува и просоцијалистички бунт на работничката класа и на младите против општествената неправда, политичката апатија и економската криза. Ваквата енергија не само што поттикна отпор туку и одигра клучна улога во трансформацијата на самата словенечка фотографија.

За да се постави изложба со која автентично ќе се обележи периодот на панкот и супкултурните и алтернативните настани во Словенија во 20 век, а истовремено да се остави простор за оние што сакаат да истражуваат подлабоко, Марина Гржиниќ и Јовита Пристовшек спроведоа обемно истражување за позициите, архивите и сеќавањата поврзани со словенечкиот панк, а уште повеќе со фотографијата. Побараа жени фотографи, хроничарки, влијателни музичарки, инсајдерки и носителки на имиџ во рамките на супкултурната сцена и панк-движењето со цел да се прикаже пошироката слика.

Со оглед на историскиот контекст на социјализмот и предизвиците при пристапувањето до оригиналните документи, особено бидејќи фотографијата предоминантно припаѓала во рацете на мажите фотографи, истражувањето налагаше внимателна работа. Препознавањето на машкиот поглед и влијанието врз супкултурната сцена ја нагласува потребата за различни гласови и претстави со цел да се предизвикаат доминантните наративи.

Изложбата создава мрежа од визуелни референци и приказни што овозможуваат современо перформативно претставување на наративите на отпор и бунтовништво. Со изложбата сакаме да го истакнеме отпорот како политичка категорија што му се спротивставува на телото на политиката со политиката на телото. Фотографијата има значајна улога во документацијата и зачувувањето на споменот за настаните, како и во прикажувањето на разликите и единството на учесниците во протестите. Тоа е очигледно и во протестите организирани во Словенија за време на пандемијата на ковид-19 од 2020 до 2022 година. Во текот на овој период се одржаа бројни протести против повеќе аспекти на владините мерки и одговорот на пандемијата.

Протестите на работниците биле значаен дел од политичкото и општественото движење во Словенија и во поранешна Југославија во 20 век и сè до денес. Панк-бендовите ги поддржаа протестите и често ги придружуваа со музика, текстови и изведби. И денес панк-културата и протестите на работниците се испреплетуваат во борбата за правда, еднаквост и општествени промени. Панкот и понатаму е гласот на отпорот против неправдата, експлоатацијата и политичката апатија. Одовде не изненадува фактот што панк-елементите често се појавуваат во современите протести на работниците. Заедно со другите активисти, претставниците на панк-супкултурата го демонстрираа активното политичко учество и отпорот против одредени политички одлуки и мерки, со што се продолжи традицијата на бунтовништво и изразување на незадоволството типично за панк-супкултурата.

Панкот се вкрстува со супкултурните или алтернативни културни и уметнички сцени во Љубљана, концентрирани главно околу ШКУЦ (Студентскиот културен и уметнички центар) и Форум (уште една значајна младинска организација). Во одреден момент во минатото тие се спојуваат. Соработката со клубот *Диско ФВ 112/15* (во подрумот на една од зградите на Студентскиот дом во Љубљана, Студентска населба) и со други простори, доведе до силно обединување на разни општествени и политички движења, вклучително и формирањето на ЛГБТ+ заедница. Геј-сцената за прв пат се појави во 1984 година во Галеријата ШКУЦ во рамки на фестивалот *Магнус: Хомосексуалноста и културата*. Двете сцени се состоеја од различни барања за самоопределување, мир и правата на маргинализираните групи, вклучително и лицата со

Душан Герлица, Панкрти, МЕНЗА, Студентски кампус, Љубљана, 20 април 1979.

попреченост. Сето тоа се испреплетува со панкот и го оформи дискурсот и активизмот во рамките на супкултурната сцена. При крајот на 1970-тите и почетокот на 1980-тите години во Љубљана, главниот град на Словенија, постои енергична и влијателна панк-рок сцена. Ера на културно и политичко будење, бидејќи Словенија во тој период е во составот на поранешна Југославија. Во панк-движењето младината наоѓа простор за бунтовништво, самоизразување и дисидентство против доминантниот општествен и политички поредок.

Во тој период се појавија локални беднови како *Панкрти, Отроци социјализма*, *Љубљански пси* итн., со клучно влијание на звукот и идентитетот на словенечкиот панк. Панк-сцената во Љубљана беше позната по етосот „направи си сам“, енергијата и алтернативниот уметнички израз.

Првиот настап на *Панкрти* се одржал на 18 октомври 1977 година, во Гимназијата *Мосте* во Љубљана. Во социјалистичкото уредување, *Панкрти*, оформени на почетокот на годината, бргу

Тоне Стојко, *Публиката,* Нови рок '84, Љубљана, септември 1984.
/ Во сопственост на Националниот музеј за современа историја на Словенија.

го привлекоа вниманието како првиот панк-бенд во поранешна Југославија. Нивната сурова енергија, бунтовничкиот однос и провокативните песни одекнаа кај разочараната младина во тој период. Во 1978 година, под етикетата на ШКУЦ, го издадоа својот деби-сингл *Lepi in prazni / Lublana je bulana* (Убави и празни / Љубљана е болна), а во 1980 година, под етикетите на ЗКП РТВ Љубљана и ШКУЦ, го издадоа својот прв албум *Dolgcajt* (Досада), дополнително зацврстувајќи ја својата позиција како еден од водечките панк-бендови во регионот.

Првата појава на панк-бенд често се поврзува со *Секс пистолс* во Велика Британија. Бендот се појави во средината на 1970-тите и стана еден од највлијателните панк-бендови на сите времиња. Нивниот прв официјален настап се одржа на 6 ноември 1975 година, во Уметничкото училиште *Св. Мартин* во Лондон, Англија. Бендот, составен од пејачот Џони Ротен (Џон Лајдон), гитаристот Стив Џонс, басистот Глен Матлок и тапанарот Пол Кук, отсвирија

серија преработки на песни од бендови како *Д Стуџис* и *Смол фејсес*, како и неколку нивни композиции. Нивниот деби-сингл *Анархија во ЈуКеј*, издаден во ноември 1976 година, се смета за панк-химна што ја отсликува суштината на панк-движењето.

Бендовите *Термити* и *Параф* одиграа важна улога во воспоставувањето на панк-движењето во Риека и влијаеја врз идните панк-генерации и алтернативни бендови во Хрватска. Панкот во Риека беше цврсто поврзан со Љубљана. *Термити* се формираа во 1977 година и се сметаат за првиот панк-бенд во Хрватска. Тие одиграа значајна улога во воведувањето на панк-звукот и односот во локалната музичка сцена. Нивните енергични и бунтовнички настапи, карактеризирани со брза музика и политички ангажирани текстови, инстанто го привлекоа вниманието и инспирираа други панк-бендови во регионот. *Параф* се формираа во 1978 година и со својот карактеристичен спој на панк, нов бран и експериментални елементи придонесоа за развојот на панк-сцената во Хрватска. Нивниот мрачен и неконвенционален стил, заедно со стихови напишани како критика на општеството, ги издвои и ја зацврсти нивната улога во историјата на хрватскиот панк-рок.

Изложбата програмски ги вклучува следните бендови: *Панкрти, Отроци социјализма, Виа офанзива, Љубљански пси, Чао пичке, Кузле, Шунд, Булдоги, Индуст-баг, Ниет, Тожибабе, Гастрбајтерс, Лајбах, Боргезија, Група 92, Видео секс, О! Култ, Параф, Термити* итн.

Д-р. Марина Гржиниќ, кураторка на изложбата, е главен научен соработник во Институтот за философија ЗРЦ САЗУ и професорка на Академијата за ликовни уметности во Виена

Позиции во изложбата:

Јанез Богатај остана запаметен во историјата на словенечката фотографија како документарист на социо-политички турбулентните 1980-ти години.

Јануш Чех, фотограф, уметник и уметнички директор на A.K.T; Форцхајм, Германија.

Божидар Доленц (1950 – 2008) е еден од најистакнатите словенечки фотографи од втората половина на 20 век.

Војко Флегар е правник, пензиониран новинар, соработник на *Радио Студент* и *Трибуна*, дописник, коментатор и уредник на *Дело* и *Дневник*, како и независен новинар и уредник на веб-порталот razgledi.net.

Душан Герлица фотографирал концертни сцени на најважните панк-позиции на почетокот на панкот и при крајот на југословенскиот социјален реализам.

ДК дипломира на ФПС во Минхен и се стекнува со титулата магистер на ИВАС во Келн. Член е на уметничкиот колектив *Стрип кор* (Љубљана) повеќе од триесет години. Живеел и работел во Љубљана, Келн, Минхен, Виена и Белград.

Синиша Лопојда е една од централните фигури на алтернативната и супкултурната сцена во Љубљана, која се разви во 1980-тите околу Галеријата ШКУЦ и *Диско ФВ*.

Елена Печарич е филозоф, културен социолог и активистка.

Матија Празник, дипломиран електроинженер со четиригодишно образование по филозофија, беше активен поддржувач на алтернативната сцена во Љубљана во раните 1980-ти.

Бого Претнар, гитарист на бендот *Панкрти* и нивен неуморен архивар, чува обемна документација за историјата на *Панкрти*.

Бојан Радовиќ е коосновач на фотогалеријата *При Слону* во Ново Место и основач на *Луминус лтд.* и на *Куќата на фотографијата*.

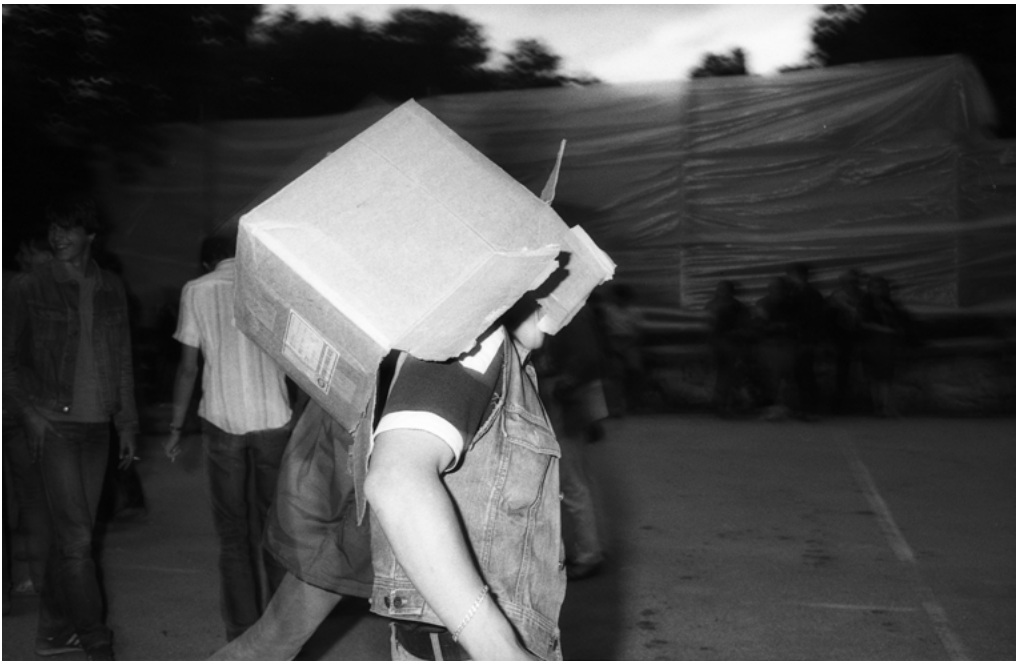
ОДНОСИ / 25 ГОДИНИ ЛЕЗБИСКА ГРУПА ШКУЦ-ЛЛ ги обработува 25-годишнината од лезбиската група ШКУЦ-ЛЛ (1987 – 2012) и лезбиското движење во поранешна Југославија.

Младен Ромих редовно присуствуваше на настани на универзитетот со својот фотоапарат во 1980-тите, фокусирајќи се на студентскиот живот.

Тоне Стојко работеше за РТВ Љубљана и беше член на Фотогрупата ШОЛТ додека студираше новинарство во Љубљана. Во 1980-тите тој систематски ги документираше демократизацијата и формирањето на словенечката држава.

Тожибабе, формирани на почетокот на 1980-тите, се еден од првите словенечки хардкор/панк-бендови и првиот словенечки и југословенски целосно женски бенд, во кој жените не се само пејачки туку и авторки на музиката, текстовите и аранжманите.

Игор Видмар, познат како кумот на словенечкиот панк, беше клучна фигура на алтернативната музичка сцена.



Бојан Радовиќ, *Публиката,* Гимназија, Ново Место, Словенија, 10 јуни 1983.

04 јуни
19:00 ч.
КСП Центар - Јадро

За квир културата, Балканот, Источна Европа и глобалните транс* побуни

Симпозиум

Симпозиумот ги истражува пресеците на квир културата и ЛГБТ историите на Балканот, во Словенија и во Источна Европа, во поширок контекст со глобалните транс* побуни. Ги обединува квир теоријата, политичката критика и транс отпорот со цел да се истражи начинот на кој лезбијките, гејовите, квир лицата, панкерите и транс заедниците од историски аспект – па до денес – се спротивставуваат на државната моќ и на општествените норми.

Во централните теми се вбројуваат поезијата, филмот, порнографијата, радикалниот израз, телото и идентитетот и односот меѓу ЛГБТ, квир и транс движењата и активизмот. Симпозиумот, исто така, се занимава со деколонијални и антирасистички борби, преиспитувајќи притоа како ваквите истории се избришани или игнорирани во доминантните наративи. Целта е да се реконструираат и да се зајакнат алтернативните истории додека притоа се проектираат идни квир и транс* побуни во рамките на левичарските политички движења.

Марина Гржиниќ – Портрет од Тоне Стојко, 2024

Марина Гржиниќ

Простори, стратегии, визии

Историјата на ЛГБТК+ заедницата во Словенија – главно поврзана со панкот, алтернативната и супкултурната сцена во Љубљана – радикално го трансформираше општеството, предизвикувајќи ги доминантните наративи за историјата, сексуалноста и граѓанските права. Овие движења ги поставија темелите за основните човекови права, плурализмот во граѓанското општество и еднаквоста.

Марина Гржиниќ е философка, теоретичарка и уметница, живее и работи во Љубљана, Словенија. Од 1993 година работи на Институтот за философија при Истражувачкиот центар на Словенечката академија за науки и уметности (ЗРЦ САЗУ). Од 2003 година е редовна професорка на Академијата за ликовни уметности во Виена. Од 1982 година соработува со Аина Шмид, историчарка на уметност и уметница во областа на експериментална и политичка видеоуметност.

T.i.c.t.a.c – Банер на Трансфеминистички марш, Барцелона 2025

Тјаша Канцлер
*Транс побуни**

Во говорот се преобмислуваат транс* политиките и побуните во контекст на глобалниот технорасен капитализам, фашизам, војна и геноцид. Се истакнуваат вкрстените истории на расата, класата, родот, сексуалноста и биополитичките/некрополитички регулативи во Источна Европа со фокус на револуционерниот потенцијал на еротските и деколонијални пресврти.

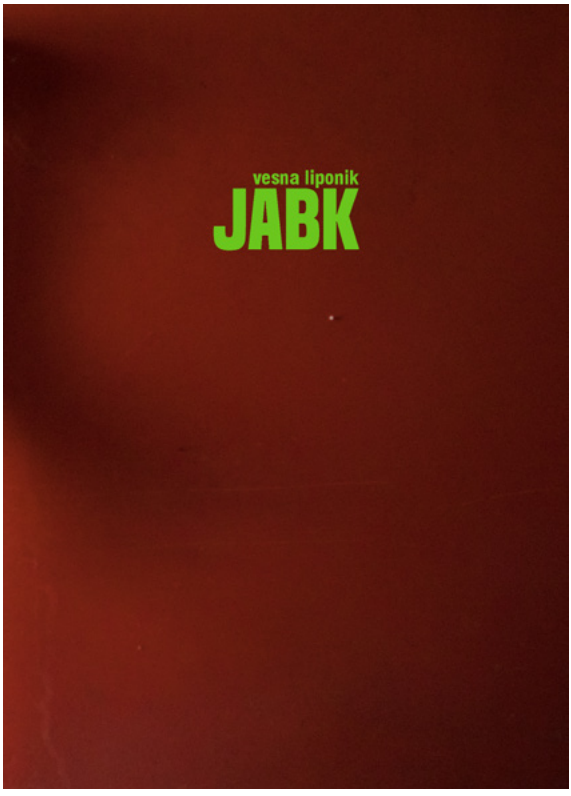
Тјаша Канцлер е активист, уметник и истражувач. Работи како професор на Катедрата за визуелни уметности и дизајн при Факултетот за ликовни уметности на Универзитетот во Барселона. Соосновач е на t.i.c.t.a.c. – Taller de Intervenciones Críticas Transfeministas Antirracistas Combativas и коуредник е на списанието „Desde el margen“.

Јануш Чех
Егзибиционизам и (родови) контроверзии

Во своето излагање, Јануш Чех говори за кураторската работа со *А.К.Т.* низ призмата на родовите дебати и контроверзии поврзани со изложбите. Објаснува зошто изложбата *ПАНК.СУПКУЛТУРА. СОЦИЈАЛИЗАМ. Архиви на иднината. Фотографии од Словенија* привлече внимание и отаде државните граници, особено во Германија.

Јануш Чех е куратор и визуелен уметник чие дело е дефинирано од интердисциплинарни и транскултурни проекти. Во своите дела уметноста ја користи како трансформативна и комуникативна платформа, фокусирајќи се на еднаквоста, самоопределувањето, родовите улоги и современиот социјален дискурс.

Јануш Чех – Портрет од Daniela Scheil



JABK – Весна Липоник, корица на книга

Весна Липоник
Квир, екологија, поезија

Црпејќи од сопствената поетска пракса, Весна Липоник го истражува пресекот меѓу квир културата, екологијата и поезијата. Преку метафори за избегани свињи, јаболка и берачи на јаболка – квир фигури сами по себе – таа разгледува како поезијата прераснува во опасен, радикален начин на размислување и изразување.

Весна Липоник е поетеса, активистка и истражувачка на Институтот за философија при ЗРЦ САЗУ, Љубљана. Докторанд е на Постдипломската школа при ЗРЦ САЗУ под менторство на Марина Гржиниќ Маулер. Има објавено две поетски збирки: „ја јаде раката“ („roko razje“, 2019) и „Јаболка“ („Jabk“, 2023), двете издадени од Издавчката куќа при ШКУЦ.

Фотографија, панк и супкултура
Дијалог: ДК и Марина Гржиниќ

Дијалогот ја истражува улогата на фотографијата во документирањето и обликувањето на панк и супкултурните движења на Балканот и пошироко.

ДК, роден во 1970 година, студира на ФПС Минхен, а постдипломските студии ги завршува на ИВАС Келн. Живее и работи меѓу Љубљана, Амстердам, Белград и Виена над 30 години. Член е на мултимедијалниот колектив „Стрип кор“ („Strip Core“) од 1986 година. Главен медиум на ДК му е фотографијата, но неговата работа опфаќа и хибридни проекти во комуникација со поширокипрактики од современата уметност.

ДК – Портерт СКИЦА

Фото: Асијана Јурца Авчи

05 јуни
20:30 ч.
МКЦ

Колку добро се покажа денес / How Well Did You Perform Today

Перформанс
Алма Гачанин

Перформансот се прикажува во партнерство со
Фестивалот за феминистичка култура *Прво па женско*

Засновано врз континуираното истражување на Алма Гачанин за прекаритетот својствен за корпоративните работни места и уметничкиот труд, делото претставува извадоци од вистински разговори меѓу автори и клиенти, испреплетени со извадоци од нејзиниот дневник и цитати од *Економијата на незагубеното* од Ен Карсон.

Во делото се разгледува загубата преку обработка на различни теми, од загубата во детството и девојчинството до загубата на работното место, земјата и идеалите. Спојувајќи го преодот од девојка во жена со транзицијата во Босна и Херцеговина од социјализам во капитализам, авторката нуди увид во нејзината интимност, без притоа да ја романтизира, создавајќи приказна за прекаритетот преку физичката исцрпеност во дистописка сала за вежбање. Со примена на јазикот на капитализмот во речениците, како, на пр., *Ништо не е доволно!* и *Уморна сум, треба да почнам да вежбам,* уметницата ја потсетува публиката дека постојано работи, не дека вежба.

Алма Гачанин е визуелна уметница, поетеса и феминистка од Сараево, каде што живее и работи. Работи со различни медиуми, меѓу кои цртеж, фотографија, перформанс и видео. Во 2024 година, на Глобалниот фонд за жени, во рамките на програмата *Уметници што носат промени*, беше наградена за својот придонес на родовата правда и феминизмот во нејзините дела.

Добитничка е и на наградата *Звоно* за млади визуелни уметници во 2022 година, во Босна и Херцеговина. Магистерски студии по Образование за ликовни уметности завршила при Академијата за ликовни уметности во Сараево, со специјализација во Ликовно образование. Алма е член на *Црвена* – Здружение за култура и уметност. Нејзините песни се објавувани во списанија, збирки поезија и веб-портали во Босна и Херцеговина и во регионот.

Уметничка изјава:

Јас сум Мајка на Девина, божица на непослушноста и на врвното задоволство. Основната цел на мојата работа е да учествувам во колективната феминистичка еманципација и континуираниот развој на моето уметничко творештво кон мултиплексни визуелни форми.

Во моето творештво ги истражувам карактеристиките на трудот и прекаритетот на одредени професии, со посебен фокус на положбата на жените во капитализмот и родовата поделба на трудот. Ја истражувам врската меѓу уметничката пракса и заработката за живот преку моите улоги на уметница-работничка, за кои имам завршено професионални обуки во услужни дејности од неколку индустрии. Примената на различните работни позиции како трансформативни, а не само трансакциски, претставува движечка сила во мојата уметничка практика.

Истакнувајќи ја максимата дека личното е политичко, постојано работам на преиспитување на сопствените искуства во рамките на политичката клима на сегашниот момент. Со оглед на личната историја на работните места во услужниот сектор, особено ме интересира односот господар–слуга, често поматен во капиталистичката култура.

Имајќи ги предвид и останатите општи услови за учество во капиталистичката сфера – постојано самонадградување и професионални обуки со цел да се приспособиме на постојано променливиот пазар на труд – оваа премиса ја користам за да ги поткопам значењата на успехот и физичкиот изглед. Бидејќи метафората и телото, генерално, се клучни во мојата визуелна пракса, од суштинско значење е да го срушам фалоцентричниот приказ на женското тело и да понудам поцелосно и послоевито разбирање на живеаното женско искуство. Критичкиот одговор конструиран во моите дела е поттикнат од сето ова.

Фото: Асијана Јурца Авчи

Потребен е труд за да се одвезе работникот на работното место, да се произведе вишок вредност, да се работи на најдобар можен начин и да се задоволат потребите на државата, општеството и системот. Сето тоа го обликува визуелниот јазик во моите цртежи, кореографиите на перформансите и ми помага да креирам наративи во моите сценарија.

Мајка ми често вели дека верува оти можам сè.

Како дете на југословенски родители од работничката класа, силно верувам дека трудољубивоста ќе ме однесе далеку и ќе ми обезбеди добар живот, дури и кога не се чини така на прв поглед. Трансформацијата на работничката класа што доведе до распад на Југославија е, веројатно, една од најголемите колективни трауми, а за мене една од најинтересните теми во историјата на мојата земја и претставува појдовна точка за истражување во повеќето мои перформанси и дела.

Секој живот почнува со жена, а мојата уметничка пракса започна со *Девина*. Преку неа си дадов втора шанса како мало девојче, тинејџерка, адолесцентка и возрасна жена. Си создадов сопствен свет, и во него ги играм улогите според мои правила.

08 јуни
19:00 ч.
Театар Комедија

СРАМОТА!
Вечер на раскажување квир приказни

Модераторки: Румена Бужаровска и Јана Јакимовска

Неколкумина раскажувач(к)и од јавната културна, политичка и општествена сфера раскажуваат приказни за телесниот, родовиот и сексуалниот срам што ја обележал нивната општествена ненормативност – оттаму, „квир“ како она што излегува од рамките на прифатливиот општествен код. Со овие јавно изговорени приказни, срамот се превртува и се трансформира, исмеаниот станува исмевач – срамот се враќа назад кон оние што занесени во својата арогантност и привилегија, претпоставуваат дека го имаат правото да бидат родова, сексуална и морална полиција и да понижуваат. Со овие приказни, од срамот за нашите желби, задоволства, однесувања, движења и размислувања градиме наративи на отпор. Нашиот срам станува нашето задоволство и среќа. Наместо сведнатата глава и преплавувачкото црвенило, пркосиме. Наместо неподносливото задушување навнатре во себе, експлодираме од смеа.

Срамота! е настан инспириран од инциијативата ПичПрич, авторски проект на Румена Бужаровска и Ана Василева

UNSTABLE COMRADES

12 јуни
20:30 ч.
МКЦ

Нестабилни другари / Unstable comrades

Танц
Игор Коруга

Перформансот критички се осврнува на бројните механизми на нормализација, угнетување и експлоатација на личните сфери, како што се родот, сексуалноста, желбата, емоциите и телото, во кои капитализмот, патријархатот и други системи на репресија постојано се инфилтрираат.

Црпејќи од квир марксизмот – со кој се преиспитуваат традиционалните марксистички анализи и квир политиката – перформансот ги нагласува флуидноста и комплексноста на идентитетот како основа за критичка акција и визија за поправедна иднина. Преку споредбена анализа на пресекот на квир културата, уметноста и марксистичката идеологија во различни социоекономски контексти, од социјализмот до западните општества за време на Студената војна до постсоцијалистичка Источна Европа, уметничкото истражување и кореографското дело трагаат по примери на уметнички практики насочени против општествениот и државниот догматизам. Претставата го истражува наследството на квир еманципацијата како тековен процес на конституирање и искривување на отпорот, под влијание на двете – западните „либерални“ општества и социјалистичките вредности насочени кон поправедно општество. Квир културата се разгледува како простор на емпатија, ранливост, интимност и еротика, перцепција, предизвикување на норми и, секако, изразување.

Фото: Владимир Опсеница

Концепт и кореографија:
Игор Коруга

Драматургија и текст:
Димитрије Коканов

Музика:
Владимир Пејковиќ

Светло:
Борис Буторац

Перформанс:
Маријана Гавричиук, Тамара Пјевиќ, Георге Александру Плешка / Бранко Митровиќ,
Хунор Џозеф Варга, Јакша Филиповац

Продукција:
Маријана Цветковиќ, Оливера Кецојевиќ, Теона Миличевиќ, Станица Сервис за современ танц

Копродукција: Национален центар за танц Букурешт и Фондацијата *Brain Store Project* Софија преку Јужноевропски танцови станици (СЕЕДС), *АПАП* – Феминистички иднини, Грантот за мобилност *Culture moves Europe* и Институтот *Гете*; Програмата *Креативна Европа* на ЕУ; Министерството за култура на Република Србија; Резиденцијалната програма *ТанзФабрик* Берлин, пр. Резиденцијалната програма *Тенерифе ЛАВ*.

Благодарност до:
Културниот центар *Магацин* во Белград; *Ателје 212* – Театар Белград.

*Делото е создадено со финансиска поддршка од Европската Унија.
Изнесените ставови нужно не ги одразуваат официјалните ставови на ЕУ.

Игор Коруга работи како самостоен уметник во областа на изведувачките уметности (современ танц и кореографија). Образованието го стекнал во областа на антропологијата на Филозофскиот факултет во Белград, и танцово авторство на Универзитетите за уметности во Берлин и Амстердам. Автор е на повеќе танцови и мултимедијални дела: *Пејзаж на желбата* (2023), *Зошто не?* (2022), *Близина на допирот* (2022), *Како да се објаснат сликите на маж* (2021), *Еден, два, три, дојди другару, со мене танцувај* (2021), *Осамена планета* (2020), *Нема надеж* (2017), *Само мое* (2016) итн. Работи како соработник за сценско движење во театарски претстави и на филм, и како драматург во областа на танцот. Соработувал со бројни автори и режисери: Тања Мадниќ Ригонат, Јована Томиќ, Ѓурѓа Тешиќ, Бојан Ѓорѓев, Маја Пелевиќ, Димитрије Коканов, Олга Димитријевиќ, Исидора Станишиќ... Како изведувач настапувал на сцените на разни театри низ Европа (*Dansens Hus*, Стокхолм; *Tanzquartier*, Виена; *Leopold Museum*, Виена; *HAU*, Берлин; *Uferstudios*, Берлин; *Kammerspiele*, Минхен; *Битеф театар*; *Ателје 212* итн.). Како педагог работел на различни образовни платформи: *Станица* – сервис за современ танц; Институтот *Гете*; Југословенско драмско позориште; Институт за уметничка игра во Белград. Член е на тимот за архивирање на изведувачки уметнички практики во регионот. Како истражувач во областа на теоријата на изведувачките уметности, пишувал за истакнати регионални списанија (*Маска*, Љубљана; *Теорија која оди*, Белград; *Кретања*, Загреб итн.). Досега бил стипендист на програмите: *Akademie Schloss Solitude*; Канцеларија на градоначалникот на Берлин; *DanceWEB; Nomad Dance Academy*. Добитник е на прва награда и Наградата на критиката на Фестивалот на кореографски минијатури, потоа на 43. Инфант фестивал и на годишната награда на Националната организација за ретки болести на Србија (NORBS).

Фото: Наталија Сидоренко

13 јуни
20:30 ч.
МКЦ

Атрас / Atrás

Кореографско соло
Александар Георгиев

„Доколку морам, тогаш би го направил без заштита... директно, од зад грб, одназад, сè додека не се изнесат на површина наративите од заднината – заднинската архива, историите на заднината, желбите на заднината, задната фронталност, задната кинетика, естетиката на заднината, сè дури не се демонтираат догмите и конструкциите на срамот, вината и цензурата, за повторно да ја измазниме, еманципираме и да се заљубиме во заднината.“ Кореографскиот соло настап се фокусира на задниот дел на телото од деколонијална и антикапиталистичка перспектива – како уметнички така и наративно. Се работи за кореографско дело што започнува со набљудување на телото и неговата феноменологија од „задната страна“, истражувајќи како е поврзано со оваа често ретка перспектива. Во контекст на западноевропската кореографија и танц, заднината на телото – иако основен дел од корпусот – историски е малку истражуван и експониран, затоа што (очигледно) не содржи идентитетски обележја, како што има лицето. Задниот дел најчесто воопшто не е истакнат, при што се повлекува паралела меѓу оваа уметничко-движечка реалност и маргиналните зони на нашата историја и општество.

Доминантната мисла и наратив ја обликуваат и естетиката и уметничките јазици. Во тој контекст, Атрас се осврнува на задната перспектива наспроти доминантната фронтална визија, каде што се сместени хегемонските наративи – како оние на репродуктивната логика и постојаниот поглед нанапред. Делото го оспорува избегнувањето на освртот кон минатото, поддржувајќи го она што нè одржува или нè одржувало. Делото на Александар во Атрас се надоврзува на теми од претходните проекти Моќта на С (The Power of S) и *Одеци на С* (Echoes of S), во кои го обработува „аналното тело и политика“ и нивниот потенцијал. Во ова дело ја проширува таа истражувачка насока кон заднината на телото.

Фото: Инес Коста. Central Elétrica

Кореограф и изведувач:
Александар Георгиев

Музика и звук:
Цветан Момчилов

Светло:
Пит Ајрес

Графички дизајн:
Асирија Алварез

Адаптација на слика:
Фернандо Монтиел

Продукција:
Беатрис Бељо

Благодарност до Дарио Барето Дамас за поддршката на проектот

Делото е реализирано со поддршка од *ЛАВ* (Лабораторија за живи уметности и граѓанство), *ИЦЦ* (Имагинативен кореографски центар), Колективот *Гараж*, Културно-социјалниот простор *Јадро*, Шведскиот комитет за уметнички грантови (Konstnärsnämnden), Владата на Канарските Острови (ICDC), Европската Унија – Следна генерација ЕУ (Поддршка за културни акцелератори), Локалната самоуправа Тенерифе, Театарот *Викторија*, Културниот простор *Централ електрика*, Културата ја движи Европа, Министерството за култура на Бугарија и *Топлоцентрала*.

Александар Георгиев, познат и како Аце, работи со/преку кореографија и танц, се занимава со истражување на идеи за коегзистенција, хиперсостојби и холографија преку неговата имагинативна докторска програма за кореографско истражување КО-серии. Во последните дела обработува поими и феномени како: политизација на анусот, „читање од заднина“, „носталгија како поетско архивирање“, „радикална нежност“, „неверството како социјален чин“, „имагинативни структури како систем за поддршка“ и слично.

Од 2008 година Александар е активен во областа на танцот и кореографијата, негува партнерства и колаборативно размислување со други уметници. Тој е иницијатор и коосновач на уметничкиот тим *STEAM ROOM* и на проектната институција *ИЦЦ* (Имагинативен кореографски центар), заедно со уметниците Дарио Барето Дамас и Жана Пенчева. Соработува со структури како Колектив *Гараж*, *ЛАВ*, *Локомотива* – Центар за нови иницијативи во уметноста и културата, *Interimkultur* и *PiedeBase*. Неговите уметнички и културни дела се карактеризираат со посветеност кон заедничко размислување, заедничко сонување и заедничко замислување на можни и неопходни иднини и структури.

Работната динамика на Александар е прилично транснационална – при што Тенерифе, Софија, Скопје и Стокхолм се неговите четири главни бази. Ваквиот пристап е спротивен на националистичките тенденции што често се среќаваат во културната танцувачка сфера и го одразува неговиот фокус на паралелно/холографско постоење и коегзистентни практики.

Александар завршил додипломски студии по Танцов театар на Новиот бугарски универзитет (2008), а магистрирал Кореографија во ДОКХ во Стокхолм (2014). Учествувал во бројни формални и неформални едукативни програми, вклучително и *НОМАД, ТанцВеб, СПАЗИО* и *Критичка практика во ЈУ*, кои имаат извршено значајно влијание врз неговиот уметнички развој.

Повеќе информации за неговата работа ќе најдете на: aleksandargeorgiev.com

14 јуни
20:00 ч.
КСП Јадро

(Додатна програма)

Растварања / Dissolutions

Перформанс
Маја Зечо

Перформансот се прикажува во партнерство со
Фестивалот за феминистичка култура *Прво па женско* и КСП Јадро

„Dissolutions“ (2022 – во тек) претставува слоевит одговор на овие несигурни времиња, означувајќи лични искуства со воен конфликт, траума и чувство на загуба. Ова долготрајно дело е богато со визуелна и звучна симболика, повикувајќи се на вековната репресија врз жените на Балканот. Маја Зечо, со своето дисхармонично пилење на сазот и со користење на звукот од сирена на рачен погон за воздушна опасност, создава сензуално преоптоварена перформанс/инсталација која свесно ги користи вознемирувачките карактеристики на шумот. Заробено во звучна јамка под стробоскопски светла, изведбата на Маја го доловува телото во судир со минатото и со нашите колективни и индивидуални неизвесни иднини.

„Dissolutions“ ќе биде изведено на отворањето на самостојната изложба на Маја под наслов „Незгодни иднини“ (*Discomfited Futures*), во кураторство на Џон Блеквуд, во Здружението Јадро. Изложбата, која ќе трае до 26 јуни, ќе биде придружена со каталог.

Маја Зечо, потекнува од Сараево и живее во Шкотска од 2015 година. Таа е интердисциплинарна уметница која работи на пресекот меѓу перформанс, звук и подвижна слика. Во нејзината истражувачки ориентирана пракса, таа се занимава со теми како идентитети, деколонијалност и идеи за балкански футуризми. Критичкото истражување на овие теми ја води Маја кон акти на само-погребување, нуркање во вода за повикување сеќавања, експерименти со сензорно попречување и практики на издржливост. Таа заврши докторски студии базирани на пракса

во 2019 година и ги има претставено своите дела низ Обединетото Кралство и на меѓународно ниво, вклучувајќи ги Лондон, Лестер, Линколн, Единбург, Перт, Абердин, Цирих, Сараево и Загреб.

Џон Блеквуд е писател, едукатор и куратор кој живее и работи меѓу Абердин, Сараево и Скопје. Од 2006 година е активен истражувач на просторот на поранешна Југославија и има предавано на неколку универзитети. Меѓу неговите претходни изложби се: *Property of Emptiness : Jusuf Hadžifejzović* (ISU Загреб, 2015), *Captured State: New Art from Macedonia* (Summerhall, Единбург, 2017), *Utopian Realism : Mladen Miljanović* (Peacock Visual Arts, Абердин, 2019) и *Nothing's Guaranteed : Exhibition of Bosno-Futurism* (Summerhall, Единбург, 2022). Џон е автор на неколку книги и есеи за уметноста од поранешна Југославија и моментално работи како коуредник на два зборника што ќе бидат објавени од Routledge во 2025 година: *Yugoslav Hauntologies* (заедно со Јасмина Тумбас) и *Contemporary Art from Bosnia-Herzegovina* (заедно со Ирфан Хошиќ).

Зборник

Уредник: Славчо Димитров

Содржина

I. Социјализам / Квир **51**

Простори, стратегии, визии 52
Марина Гржиниќ

Квир Југословенка 61
Јасмина Тумбас

Квир кореографија 101
Колективно авторство

II. Квир / Социјализам **127**

За капиталот, сексуалноста и положбите на знаење 128
Кевин Флојд

Идентитет, потреба и водење револуционерна љубов 169
Розмари Хенеси

Фармако-порнографска политика: кон една нова родова екологија 207
Пол Беатриз Пресиадо

Квир марксистички трансфеминизам: квир и транс социјална репродукција 227
Нат Раха

Укинување на родот 263
Џулс Џоан Глисон

III. Додаток **291**

Машки фантазии, насилство, претставување 292
Клаус Тевелајт, интервју со Марина Гржиниќ

I. **Социјализам** / Квир

Простори, стратегии, визии

Марина Гржиниќ

Историјата на ЛГБТК+ во Словенија, како иницијатор, со панкот и алтернативната и супкултурната сцена во Љубљана, на радикални промени во општеството, историјата и сексуалноста, го поплочи патот за почитување на основните човекови права, плурализам во граѓанското општество и еднаквост за сите.

Во 2005 година Роза Рајтзамер, лезбејка теоретичарка од Виена, јавно го критикуваше режимот на „белата боја“. Во говорот насловен како „In the Mix: Race, Whiteness and Gender in Popular Culture“ (одржан на Градскиот фестивал на жените во Љубљана, во 2005 година), јавно ги обелодени перформативноста и расијализацијата како процеси на дискриминација преку кои расата се поврзува со класата и родот, со модалитети на структурен и општествен расизам.[1] Ова е потесно поврзано со интерсекционалноста, воведена за прв пат од Кимберле Креншо, феминистичка теоретичарка од САД (Kimberlé Crenshaw) во 1989 година.

Јас веќе бев длабоко навлезена во “Beyond the Myth of Woman: The Becoming-Transfeminist of (Post-)Marxism“, дефиниран од Антонела Корсани (Antonella Corsani).[2] Есејот создава можности за трансформација, со посебен фокус на прашањето за хомосексуалноста и квир позициите на трансмигрантите, како што посочи Тјаша* Канцлер.[3] Не можеме да се изолираме во размислувањето. Од перспектива на феминистичкото движење

1 Reitsamer, Rosa. 2005. “In the Mix: Race, Whiteness and Gender in Popular Culture.” Предавање, Фестивал Град на жени 2005, октомври 12 2005, Клуб Монокел, АКЦ Метелкова, Љубљана, Словенија. Апстрактот е достапен на: https://mestozensk.org/en/event/mix-race-whiteness-and-gender-popular-culture.

2 Corsani, Antonella. 2007. »Beyond the Myth of Woman: The Becoming-Transfeminist of (Post) marxism«, SubStance 36, 1: 107-38.

3 Kancler, Tjaša. 2013. »Tongue Untied, Tongue With Tongue. Mining the Binary Matrix«. *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* 10, 1-2: 14-19 (14-15).

во 1970-тите години со зародиш во САД, во Загреб (Хрватска) и Белград (Србија) се оформија сериозни феминистички групи. Групите на академски моќни жени и познати феминистки ги следеа трендовите во надворешниот свет во 1970-тите години. Во 1980-тите и 1990-тите години, развиената геј и лезбејска сцена во Љубљана, Словенија, тргна по истите стапки.

ЛГБТК+ движењето имаше значително влијание врз промените во општествените норми и вредности поврзани со сексуалноста и сексуалната ориентација. Борбата и постигнувањата на ЛГБТК+ заедницата имаа значителен придонес во однос на почитувањето на основните човекови права, вклучително и еднаквост пред законот. Заложбите на ЛГБТК+ активистите резултираа со подобар пристап до пазарот на труд и за елиминација на дискриминацијата врз основа на сексуална ориентација.

Најзначајното постигнување во овој дел од историјата е следното: појавата на панкот во Словенија во 1977 година, заедно со почетоците на првата геј-сцена во 1984 година, како и фестивалот „Магнус: хомосексуалност и култура“,[4] нешто сосема ново и поинакво зад Железната завеса во Европа. Двете движења (панкот и хомосексуалноста) нѐ трансформираа во урбани суштества; создадоа можност за концептуализација на антиавторитарноста и антихегемонската борба против патријархатот и шовинизмот. Современата теорија и политичкиот дискурс исто така имаа огромно влијание врз нашето поимање на светот. Современите теории на францускиот структурализам, постструктурализмот, психоанализата на Лакан, и британската лезбејска и геј-теорија и практика, како и постколонијалните студии и масовните медиуми беа мошне присутни. Хомосексуалците во Словенија за прв пат јавно се декларираа, како што веќе истакнав, во 1984 година, со фестивалот „Магнус: хомосексуалноста и културата“ одржан во Студентскиот културен

4 Првиот фестивал „Магнус“, организиран од ШКУЦ – Форум, се одржа во Љубљана (на неколку локации: ШКУЦ Галерија, Кино Шкуц-Крижанке, Факултет за философија, Диско ФВ), од 24 до 29 април 1984 година. Беа прикажани европски и американски геј-филмови, изложби, предавања и дискусии за геј-културата и организациите. Фестивалот се смета за почеток на Геј и лезбејскиот филмски фестивал во Љубљана, најстариот ЛГБТ филмски фестивал во Европа. Првата геј-организација во Словенија, Културна организација за социјализација на хомосексуалноста, беше основана во декември истата година, именувана „Магнус“ по Фестивалот (види http://www.magnus.si/en/).

центар (ШКУЦ)[5] во Љубљана. Подоцна, во 1987 година, следуваше јавното декларирање на лезбејките. Јавното излегување на гејовите и лезбејките во социјалистичкиот поредок иницираше дискусии за права на еднаквост, дискусии што претходно не постоеја во јавниот простор. ЛГБТ заедницата прва ги започна (и до денес ги продолжува) ваквите дебати, додека истовремено спроведуваше бројни активности од политички и општествен карактер со цел јавно и борбено да ги разоткрие различните форми на дискриминација.

Иако првиот ЛГБТ настан во Словенија датира од социјалистичко време, 1984 година, во Љубљана, првата Парада на гордоста се случи во 2001 година, и тоа како директна реакција на провокација: инцидент во кафуле во Љубљана кога геј-пар беше избркан поради нивната хомосексуалност. По неверојатните времиња на граѓанските права во Словенија на крајот на 20 век, почетокот на новиот век прикажа сосема поинаква реалност.

На 25 март 2012 година се одржа јавен референдум во Словенија по повод предложениот нов семеен закон.[6] Законот, доколку беше усвоен, ќе им овозможеше на истополовите партнери да имаат исти права како брачните парови, со исклучок на можноста за посвојување на дете од партнерот. Исто така, со законот се предлагаа бројни одредби за заштита на правата на децата, како, на пример, забрана за телесно казнување и воспоставување на Детски правобранител. Законот беше отфрлен со 54,55 % гласа против. Конзервативната група Граѓанска иницијатива за семејството и правата на децата, со поддршка на Католичката црква и разни десничарски конзервативни политички партии во Словенија, се спротивставија на истополовите заедници и собраа доволен број на потписи за да се наметне негативно гласање.

5 Почетоците на ШКУЦ се поврзуваат со првото радикално студентско движење во Љубљана во 1968 година. Формално основан на 31 јануари 1972 година, ШКУЦ е клучен иницијатор, поддржувач и промотор на алтернативната култура на крајот на 1970-тите и во 1980-тите години. Денес е една од водечките невладини организации за промоција на непрофитна и уметничка активност во Словенија (види: https://www.skuc.org).

6 За Законот за семејство во Словенија во денешно време види »PISG (Legal Information System) (n.d.). Family Code (DZ) ‡.« Available at: http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO7556# . (Accessed 17 May, 2020).

Во овој контекст би сакала да посочам на филмот *Односи/25 години лезбиска група ШКУЦ-ЛЛ*, реализиран во 2012 година од Марина Гржиниќ, Аина Шмид и Звонка Т. Симчиќ.[7] Во документарниот филм се говори за 25-годишнината од лезбејската група ШКУЦ-ЛЛ (1987–2012) и лезбејското движење во поранешна Југославија. Се прикажуваат и материјали од фестивалот „Магнус“. Станува збор за проект со кој се визуализира и дефинира контекстот на движењето и на ЛГБТК+ заедницата во рамките на и во однос на политиката, економијата, културата, уметностите и законските институционални структури. Контекстуализацијата функционира на две нивоа: прво од распаѓањето на социјализмот до транзицијата во 1990-тите години, а потоа од 1990-тите до сегашниот крвав неолиберален глобален капитализам. Видеото вклучува и анализа на движењето во ЕУ по 2004 година, кога Словенија стана членка на ЕУ, со дебати и анализи на „климата“ создадена по одбивањето на Предлог-законот за семејство во Словенија во 2012 година.

Односи/25 години лезбиска група ШКУЦ-ЛЛ прикажува бројни процеси на маргинализација и на борбата за правата на лезбејската и ЛГБТ заедницата во Словенија и пошироко во поранешна Југославија. Тоа е борба за видливост, но и сведоштво за неверојатната сила на лезбејското движење, уметничкиот и културен потенцијал, критичките дискурси и еманципаторските политики. Филмот е сочинет од интервјуа, документи, уметнички проекти, ноќен живот, политички настапи и критички дискурси. Говори и за Европа, глобалниот светски капитализам и статусот на лезбејките денес. Меѓу останатите обработени теми се вбројуваат алијанси, историја, односите и алијансите со феминизмот, геј, транс и квир луѓето, сидата и дискурсот за хомосексуалноста. Филмот нуди остра критика на дискриминацијата, расизмот и фашизмот во денешна Европа.

Во 2011 година, на радиопрограмата „Лезбоманија“, водена од Наташа Сукиќ на Радио Штудент, Љубљана,[8] дадов изјава за различните истории и условите за политиката на класа, раса и родот: „Пред да станеме феминистки, бевме лезбејки“. Со тоа

7 Види »Relations/25 Years of the Lesbian Group ŠKUC-LL«, http://grzinic-smid.si/?p=276.

8 Види »Radio Študent«, https://radiostudent.si.

укажав на потребата од постојана артикулација на политичкиот субјект на феминистичкото движење, изразен во 1980-тите во Словенија првин како лезбејска политичка позиција. Укажав на потребата за повторно дефинирање на политичкиот субјект и неговата историја, што прерасна во стратешко оружје во конкретниот општествен простор.

Сите овие историски факти, настани и борби биле тема на активисти и писатели како што се Татјана Греиф, Сузана Тратник, Наташа Сукиќ, Наташа Великоња, Уршка Стерле, Кристина Хочевар, Нина Худеј, Петра Хроватин, Симона Јерала, Барбара Рајгељ и многу други – силни гласови на лезбејското движење во Словенија; секако и Мојца Добникар и Ајгул Хакимова, претставнички на феминистичките, активистички и мигрантски позиции од Словенија; и Лепа Младеновиќ, Зое Гудовиќ и други од Белград; Сања Јурас, Данијела Алмесбергер, Нела Памуковиќ и други од Загреб. Овие се само дел од активистките кои изминатите децении ја политизираа територијата на поранешна Југославија и Источна Европа преку родот, феминизмот и лезбејството. Нивното дело се поврзува и со првата генерација на феминистки како што се Жарана Папиќ, Даша Духачек и Билјана Кашиќ. Би можела да споменам уште стотици имиња, ризикувајќи притоа да бидам обележена како субјективна, но сепак, сакам да истакнам дека нашата работа е меѓусебно поврзана, како што е поврзана и со заедницата на политички активизам втемелен врз лезбејски, геј и транс* позиции.

Во последната деценија се појавија силни транс* гласови и геј-позиции од поранешна Југославија, како Тјаша* Канцлер и Пиро Рецепи, од суштинско значење за мојата работа. Ова е во рамките на поранешна Југославија. Не живееме на „геополитичка територија“; живееме во светот. Просторите од поранешна Југославија не би постоеле на политички, независен начин кога не би биле деколонијалистичките, лезбејски, трансфеминистички и афропесимистички мисли, визии и хоризонти. Покрај критиката на бинарноста, неопходно е да се истакне и трансформацијата на феминизмот во нео, пост и трансфеминистички позиции ангажирани со позициите на мигрантите, црнечката дијаспора и позицијата на жените од расен аспект.

Клучно во наведените процеси беше нападот на белиот режим на капитализмот. Исходот резултираше со деконструкција на феминизмот преку и од страна на постколонијализмот, а по 2000 година во деколонијалистички правец на постколонијализмот.[9] Како што посочи Канцлер, јасно е дека во последната декада бевме сведоци на процес на деидентификација со категоријата „жена“, односно преиспитување на категоријата „жена“ како предмет на историската феминистичка борба.[10] Тоа значеше и повик за деконструкција на машкоста и машкиот род (во вид на верувањето поврзано со изобличената верзија на цитатот на Де Бовоар „Човек не се раѓа како маж туку станува маж“ или „Гејовите не се мажи“).

Сурови критики дојдоа и од правец на црнечките и мигрантски перспективи. Канцлер тврди дека во денешно време биолошкиот принцип и онтолошката разлика се преиспитуваат преку позициите за деконструкција на концептот за „жената“ и „мажот“ во прилог на политичката мисла за диференцијални разлики, недисциплираното сексуално, етничко и расно мноштво, кое според Антонела Корсани го надминува бинарниот систем како епистемолошко и политичко јадро, и причинува нови промени во категориите, дискурсите, политичките форми и границите.[11]

Канцлер, всушност, ги разоткрива процесите предизвикани од фактот дека лезбејките, гејовите, трансродовите лица, интерсексуалците, трансексуалците, жените со обоена кожа, чиканите (мексиканско-американските жени) и другите заседоа креативен и стратешки став на ниво на политичка изјава за да го поттикнат создавањето на идентитети што не се фиксирани туку

9 Деколонијализацијата по постколонијализмот датира од конференцијата/дијалогот одржан во 1998 година на Универзитетот *Дјук* во САД од страна на јужноазиската субалтернова студиска група (South Asian Subaltern Studies Group) и латиноамериканската субалтернова студиска група (Latin American Subaltern Studies Group). Латиноамериканската група се состана за последен пат токму на оваа конференција. Според Рамон Гросфогуел, „една од повеќето причини за распадот на групата е несогласувањето меѓу оние што субалтерноста (subalternity) ја поимаа како постмодерна критика (како евроцентрична критика на евроцентризмот) и оние за кои таа претставува деколонијална критика (како критика на евроцентризмот од субалтерното, замолчено знаење)“ (Grosfoguel, Ramón. 2007. »The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms«, *Cultural Studies* 21, 2-3: 211-223 (211). https://doi.org/10.1080/09502380601162514).

10 Kancler, »Tongue Untied, Tongue With Tongue. Mining the Binary Matrix«, 17.

11 Kancler, »Tongue Untied, Tongue With Tongue. Mining the Binary Matrix«, 17–18.

менувани преку процесот на постојано бидување.[12] Според транс* феминистот Пол (Беатрис) Пресијадо, активен во европската квир теорија и куратор, полот и понатаму е последниот остаток од природата; дури и откако технологијата си ја заврши зададената задача да го реконструира телото. Од аспект на технолошка интервенција (технологии на родот), Пресијадо посочува дека овој однос ја обединува противречноста на есенцијализмот и конструктивизмот. Следствено, полот и родот, посочува Пресијадо, можат да се заменат со зборот „технород“[13] бидејќи телата не можат и понатаму да се изолираат од општествените сили на половите разлики.

Глобалниот капитализам постојано се возобновува преку стратегии на ревестернизација и брутална биополитика (раководење на животот) што неуморно се преобразува во некрополитика (раководење на смртта), преку постојано обновена прекаризација и аутсорсинг на сѐ повеќе класно и расно антагонизирани и општествени исклучени позиции во рамките на пазарот на трудот. Најочигледниот пример е Словенија. Од 1991 година, заедно со стекнувањето на независност, Словенија избриша/анулира (како чин на некрополитичкиот суверенитет) околу 30.000 лица кои чекаа правен статус од земјата. „Избришаните“ беа главно луѓе од други југословенски републики со место на живеење во Словенија. Повеќето не беа со словенечко потекло или имаа измешан етницитет, вклучително и голем број припадници на Ромската заедница. Во засегнатите се вбројуваа и поранешни припадници на ЈНА, лица што не поднеле документи за словенечко државјанство или биле одбиени од државата затоа што учествувале во војната против Словенија или, пак, биле категоризирани како нелојални на Словенија од други причини. Дел од избришаните се родени во Словенија, но го задржале државјанството од другите југословенски републики, местото на раѓање на родителите. Другиот дел се преселиле во Словенија од други делови од

12 Kancler, »Tongue Untied, Tongue With Tongue. Mining the Binary Matrix«, 17.

13 Со концептот „технород“ Пресијадо го толкува родот како конструиран од технологии, хормони, операции, протетика итн. Пресијадо тврди дека во 21 век родот „функционира како апстрактен механизам за технолошка субјективизација; истиот е спојуван, исечен, преместен, цитиран, имитиран, проголтан, инјектиран, трансплантиран, дигитализиран, копиран, замислен како дизајн, купен, продаден, модифициран, […]. Трансмутира“ (Preciado, Paul B. 2013 [2008]. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*, trans. Bruce Benderson. New York : The Feminist Press, (129).)

Југославија пред распадот на земјата и останале по 1991 година. Бришењето на 30.000 лица не го засегна мнозинството Словенци, а уште помалку масовните медиуми. Избришаните се резултат на чиста мерка на државен расизам во 1991 година.

Расијализацијата ја толкувам како процес на диференцијализација на граѓаните во капитализмот (како граѓани од прв и од втор ред), не-граѓани (бегалци, азиланти) и мигранти; насилно, но различно дискриминирани, бидејќи пазарот на трудот во рамките на глобалниот капитализам немилосрдно наметнува насилна злоупотреба на расните, класните и родовите критериуми на им/мигрантите во Европа.

Доколку избришаните се создадени како „нови“ европски лица без држава и без човекови права, состојбата со хомосексуалците во Словенија, всушност, претставува трајно создавање на граѓани од втор ред.

Превод од англиски:
Јулија Мицова

Користена литература

Corsani, Antonella. 2007. "Beyond the Myth of Woman: The Becoming-Transfeminist of (Post)marxism." Substance 36 (1): 107-38.

Grosfoguel, Ramón. 2007. "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms." *Cultural Studies* 21 (2-3): 211-23. https://doi.org/10.1080/09502380601162514.

Gržinić, Marina, ed. 2018. *Border Thinking: Disassembling Histories of Racialized Violence.* Berlin: Sternberg Press.

Gržinić, Marina. 2020. "Interview with Marina Gržinić." Interview by Sally R Munt. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics* 4 (2): 31. https://doi.org/10.20897/femenc/8519.

Gržinić, Marina, and Adele Eisenstein, eds. 1999. *The Spectralization of Technology: From Elsewhere to Cyberfeminism and Back. Institutional Modes of the Cyberworld*. Maribor: MKC.

Gržinić, Marina, and Rosa Reitsamer, eds. 2008. *New Feminism: Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*. Vienna: Locker.

Gržinić, Marina, and Šefik Tatlić. 2014. *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism: Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life*. Lanham: Lexington Books.

Kancler, Tjaša. 2013. "Tongue Untied, Tongue With Tongue. Mining the Binary Matrix." *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* 10 (1-2): 14-19.

PISG (Legal Information System) (n.d.). Family Code (DZ). Available at: http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO7556# . (Accessed 17 May, 2020).

Preciado, Paul B. 2013 [2008]. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era.* Translated by Bruce Benderson. New York: The Feminist Press.

Reitsamer, Rosa. 2005. "In the Mix: Race, Whiteness and Gender in Popular Culture." Lecture, 2005 City of Women festival, October 13, 2005, Klub Monokel, AKC Metelkova City, Ljubljana, Slovenia. Abstract available at: http://www.cityofwomen.org/en/content/2005/project/mix-race-whiteness-and-genderpopular-culture.

Квир Југословенка

Јасмина Тумбас[1]

Најсексуално трансгресивната деценија во социјалистичка Југославија, 1980-тите години, беше време кога предизвикувањето на политиките на задолжителна хетеросексуалност и соодветните родови улоги стана централна тема за перформативните уметнички практики во алтернативните културни сцени во Љубљана. Прашањата на феминистичката и квир сексуалноста беа постојан поттекст, а често и мошне експлицитни теми во уметноста, во популарната култура и активизмот во југословенската република Словенија. Панкот, како и геј и лезбиските андерграунд сцени во Љубљана обележаа решителна политичка трансформација на уметноста, фокусирана на прашањата на родот и сексуалноста како форми на отпор. Сеќавајќи се на тоа исклучително време во Југославија, словенечката уметница и теоретичарка Марина Гржиниќ го сумираше периодот на следниов начин:

> Појавата на словенечкиот панк во 1977 година, заедно со првото аутирање на геј-сцената во 1984 (Фестивалот *Магнус*, организиран во Галеријата *ШКУЦ*), претставуваа нешто целосно ново и различно зад Железната завеса во Европа. Овие две движења (панкот и хомосексуалноста) нè трансформираа во урбани субјекти; ја отворија можноста за концептуализирање на антиавторитарноста, различната сексуалност, антихегемониската борба против патријархатот и шовинизмот, нормализацијата на секојдневниот живот и бунтот против деполитизацијата. […] Застанавме и ја прифативме позицијата на политичкото лезбиство заедно со киберфеминизмот и трансфеминизмот што следуваа. Затоа, експлицитните лезбиски, дрег и транссексуални секвенци

1 Преведено според: Tumbas, Jasmina. 2022. *“I am Jugoslovenka!”: Feminist Performance Politics During and After Socialist Yugoslavia*. Manchester: Manchester University Press, стр. 150-182. Изразуваме благодарност за издавачот и авторката за дозволата за превод и објава на ова поглавје.

(од пушење до танцување на пип-шоу) беа политички концептуализирани, а целите беа политички барања и видливост за хомосексуалците, како и дејствување наспроти официјалната хетеросексистичка социјалистичка реалност.[2]

Овие нови акценти на индивидуалната сексуалност и сексуалното ослободување во панкот, алтернативната уметност и музичката сцена, беа под големо влијание на слични андерграунд трендови во Лондон, но наместо да се спротивставува на капитализмот и конзервативната влада, југословенската ЛГБТК младина се соочи со „официјалната хетеросексистичка социјалистичка реалност“, со морално расипаната и (во нивните очи) лицемерна југословенска држава, која ја присвои и ја искриви ослободителната и егалитарна потенцијалност на социјализмот.[3] Среде заканата за нуклеарна војна и растечките националистички тенденции во Југославија, феминистичките, лезбиските и мировните движења заедно станаа едни од клучните сили што го поставија темелот за феминистичкиот активизам против војните во 1990-тите. Оваа комбинација на нови феминистички, ЛГБТ, секс-позитивни и антивоени движења во уметностите резултираше со сексуално набиени перформативни дела кои директно се соочуваа и ги разобличуваа корените на патријархалното насилство во југословенската држава и неговата опасна живост во целокупната националистичката реторика на Југославија, но и во нејзините републики.

Жените и понатаму беа маргинализирани како што беа во 1970-тите, и покрај нивниот широк и продуктивен отпор на алтернативните сцени низ 1980-тите. Ова поглавје се фокусира на женските истражувања на нивната родова моќ во музиката, авангардните уметнички кругови и перформативната уметност. Фокусирајќи се на перформанси, видео и фотографски дела од музички групи, како и на истакнати жени уметници како Земира Алајбеговиќ, Гржиниќ и Аина Шмид и Власта Делимар, ова поглавје прикажува како југословенските еманципаторски

2 Marina Gržinić, “A Time that Lives On, But in a Different Way: 1977–1984,” in Sandro Droschl and Christiane Egger, eds., *What is Art? Resuming Fragmented Histories* (Nürnberg: Verlag für Moderne Kunst, 2015), 199–200, 205.

3 Ibid., 205.

перформативни политики и ослободувачките играња со родовиот перформанс се бореа за прифаќањето на женските желби, и покрај постојаната патријархална доминација во Југославија.

Анализирајќи го значењето на еманципаторските и сексуално набиени политики за непосредниот повоен контекст во Југославија, ова поглавје ја зема предвид, исто така, антологиската улога на Мерлинка, позната трансродова жена и сексуална работничка од Белград, која игра во филмот Газе од мермер (Dupe od Mramora, 1995) на Желимир Жилник. Ова е еден од најраните филмови од регионот во кој се прикажува позитивна слика за транс идентитетот, преку кој Мерлинка станува симбол на мир и отпор. Поглавјето завршува со уметницата Хелена Јанечиќ, чиј фокус на прашањето за геј-животот во руралните делови на поранешна Југославија, заедно со нејзината сопствена желба во едицијата Хорни дајк (Horny Dyke или Напалена лезбача), дава омаж на нераскажаните спомени на вљубените жени лезбијки во Југославија.[4]

Фокусот на ова поглавје врз револуционерната креативна и еманципаторска улога на жените, ненормативната сексуалност и прифаќањето на еротското задоволство во Југославија има за цел да покаже колку длабоко „Истокот“ на Европа е погрешно разбиран, десексуализиран и дефиминизиран. Феминистички теоретичарки, како што е Кристен Р. Годси, постојано тврделе дека жените кои живееле во социјалистичките земји низ Европа имале „подобар секс“ и „економска независност“ отколку жените во капиталистичките општества.[5] Сакам да одам чекор понатаму, да го спојам прашањето на женското сексуално задоволство и сексуалното ослободување со она на хомосексуалните и транс задоволства; понатаму, овие прашања се толку длабоко поврзани со теориите на сексуално ослободување *во* југословенскиот социјалистички контекст, од кои многу имаа за цел да предизвикаат поинаков однос кон политиката, културата и телото во Југославија. Тука сакам да се повикам на впечатокот

4 Во овој текст е изоставен делот за геј-животот во рурална Југославија. Интегралниот текст можете да го видите во оригиналот на книгата, од стр. 182.

5 Види Kristen R. Ghodsee, *Why Women Have Better Sex under Socialism: And other Arguments for Economic Independence* (New York: Nation Books, 2018) and *Second World, Second Sex: Socialist Women's Activism and Global Solidarity during the Cold War* (Durham, NC: Duke University Press, 2019).

на Херберт Маркузе за Југославија; тој бил на југословенската Летна школа во Корчула, водена од марксистичко-хуманистичкото филозофско движење *Праксис* (Praxis) на хрватскиот остров Корчула.[6] Следната година Маркузе го објавува Есејот за ослободувањето, во кој неговите описи ги одразуваат духот и стилот на југословенската младина:

> Естетиката како можна форма на слободно општество се појавува... Каде што омразата на младите прска во смеа и песна, мешајќи ги барикадите и подиумот за танцување, љубовта, играта и хероизмот. А младите, исто така, го напаѓаат духот на сериозноста [esprit de sérieux] во социјалистичкиот табор: мини-здолништа наспроти апаратчиците, рокенрол наспроти советскиот реализам. Настојувањето на тоа дека социјалистичкото општество може и треба да биде светло, убаво, игриво, дека овие квалитети се основни елементи на слободата, вербата во рационалноста на имагинацијата, барањето на нов морал и култура – дали овој голем антиавторитарен бунт упатува на нова димензија и насока на радикална промена, појавување на нови актери за радикална промена и нова визија за социјализмот, квалитативно различна од постојните општества? [7]

Зборовите на Маркузе кои се однесуваат на прифаќањето на мини-здолништата, смеата и „убавината“ на нештата како доказ за радикалната „верба во рационалноста на имагинацијата“, создаваат слика на радикално „женски“ отпор во Југославија. Истовремено, овие обележја што ги нагласува често беа користени како оружје против жените за да се дискредитираат нивните идеи, компетенции и потреби. Категоричното „барање за нов морал и култура“[8] на социјалистичката младина на Југославија ќе го

6 Маркузе бил на Корчула за време на инвазијата на Чехословачка од страна на земјите на Варшавскиот пакт, на 20 август 1968 година. Заедно со Ернст Блох (кој исто така бил на школата тој летен период), напишале протестно писмо што го потпишале околу педесетина филозофи. Маркузе пратил телеграма до југословенскиот лидер Јосип Броз Тито, барајќи од него да ја искористи својата меѓународна репутација за да ги заштити интересите на чехословачката социјалистичка држава и нејзината независност, но Тито никогаш не одговорил. Филип Ковачевиќ имплицира дека само пет години подоцна „списанието било забрането, а Летната школа на Корчула била расформирана.“ Види Kovačević, “Marcuse in Yugoslavia,” Radical Philosophy Review 16, no. 1 (2013), 216.

7 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), 25–26.

8 Ibid., 26.

достигне својот врв во 1980-тите благодарение на храбриот труд на феминистките, лезбијките и хомосексуалците, а последниве до ден-денес се соочуваат со општествената стигма на бидување „неуспешни“ мажи, погрдно феминизирани како „женски петлиња“ и на Запад и на Исток.

Јас ги теоретизирам уметничките перформанси, карактерните развои во филмот и активизмот на маргинализираните групи како последниот бастион на политичко-либидиналната посветеност на социјалистичка Југославија кон антикапиталистичко, мировно, непатријархално и праведно општество. Југословенките тука се манифестираат во слики и отелотворувања на феминизираната машка хомосексуалност, лезбиските политики, феминистичките перформанси, сексуално ослободената уметност и отвореното прифаќање на транссексуалноста и сексуалната работа како лековита сила која се спротивставува на шовинистичката моќ на државата.

Започнувам со една слика од 1984 година на Земира Алајбеговиќ, водечка изведувачка во индустриско-панк бендот *Боргезија* од Словенија, заедно со еден филмски кадар од видеото Билокација (Bilokacija, 1990) на Гржиниќ и уметницата Шмид, бидејќи тие ги претставуваат раните и завршните фази на Југославија во 1980-тите години. Оваа деценија ја сметам за југословенски интеррегнум помеѓу два патријархални режима: прво, социјализмот на Тито, кој ги поврза шесте југословенски републики (и двете автономни области), но ја изгуби својата кохезија по смртта на лидерот во 1980 година; и второ, подемот на различните национализми што завршија во војна и ги зацврстија и продлабочија мизогонијата и непријателството кон нехетеронормативните сексуалности до почетокот на 1990-тите. Не е случајно што овие две слики потекнуваат од словенечкиот контекст, бидејќи квир бунтот во југословенските алтернативни сцени потекна од Љубљана, град што имаше сосема поинакви услови споредено со уметничките светови на Белград или Загреб – два клучни центра за авангардната уметност во 1970-тите. Студентскиот културен центар во Љубљана, *ШКУЦ*, тогаш беше многу помалку етаблиран во уметноста. Со неколку исклучоци, неговите андерграунд простори беа водени од уметници, музичари и куратори кои немаа силни семејни врски со комунистичката елита. *ШКУЦ* беше под многу поголем финансиски притисок од центрите во Загреб и

Белград[9]. Но и тука женското лидерство беше клучно, со Гржиниќ и Барбара Борчиќ како уметнички директорки на Галеријата *ШКУЦ* од 1982 до 1986 година – најформативниот период за авангардната уметничка сцена во тоа време. Галеријата *ШКУЦ* не само што прикажуваше трансгресивни локални уметнички и перформативни дела од Љубљана кои беа одбивани во секој „угледен“ уметнички простор, туку нејзините кураторки ги организираа и првите изложби во Словенија што вклучуваа концептуална и перформативна уметност од Белград и Загреб. Тие ги изложија делата на Власта Делимар, Раша Тодосијевиќ и Томислав Готовац, кои се занимаваа со прашања на родот, државната политика и ослободувањето[10]. Младата генерација уметници и музичари во Љубљана ја градеа својата уметничка практика врз политичките дела на овие југословенски уметници, развивајќи нов визуелен јазик со кој им пркосеа на политиките на угледност. Тие, исто така, ја отворија авангардната уметност поврзувајќи ја со музиката, видеото и перформансот, со цел да ги предизвикаат доминантните норми на родот и сексуалноста.

Обоената црно-бела фотографија на Алајбеговиќ, со наслов Земира, перформанс на млади затвореници (Zemira, Performans Mladi Zaporniki), ја прикажува во еден од нејзините настапи со *Боргезија*, музички проект тесно поврзан со алтернативните уметнички сцени што произлегоа од експерименталниот театар *FV 112/115*, како што се клубот *Disko FV, FV Video, Диско студент*, Младинскиот центар *Шишка*, *Керсникова* (Клуб К4) и *FV Založba* (музичка куќа). Членовите на *Боргезија* беа организатори на најголем дел од она што *FV* го создаде во андерграунд уметноста, театарот, перформансот, музиката и издаваштвото во текот на таа деценија.

FV беше клучен за создавање „значајни поместувања … на маргините на општеството под социјализмот, поместувања што овозможија функционирање на првите геј и лезбиски клубови, независни издавачки куќи, мултимедијални групи и други форми

9 Гржиниќ во разговор со авторката, 10 август 2019.

10 “Barbara Borčić: уметнички директор на галеријата Škuc од 1982–1985,” Škuc Gallery: www.galerijaskuc.si/barbara-borcic/ (accessed 3/09/2020).

на креативност во супкултурата.“[11] Алајбеговиќ самостојно стана важна фигура поддржувајќи ја и навлегувајќи во во геј-сцената доминирана од мажи околу *Боргезија* во раните 1980-ти. Слично на тоа, Гржиниќ ја надополни својата работа како уметница, теоретичарка и кураторка во Галеријата *ШКУЦ* со уредување на многу алтернативни списанија, вклучувајќи го *VIKS* и неговиот легендарен број од 1984 година, *Хомосексуалноста во културата*.

Боргезија стана озлогласена поради своите садомазохистички (C&M) перформанси, прифаќањето на хомосексуалната еротика и родово-квир интервенциите, како и поради прикажувањето порнографија за време на настапите. Алајбеговиќ беше неопходна и харизматична изведувачка во *Боргезија*: често гола во нејзините перформанси, таа се појавуваше како доминатрикс, кралица во кожа или едноставно како секси жена која се осмелуваше да направи и да земе што сака. Сепак, на фотографијата од перформансот Млади затвореници (Young Prisoner’s Performance, 1984), таа носи нешто што може да се толкува како тесно прилепен женски фустан, со карактеристична комунистичка капа, двете премачкани со црвена боја. Црна изолир лента ѝ го стега струкот и се протега дијагонално преку градите. Вертикална линија ја сече по лицето. Нејзината десна рака почива на колкот, слично како кај манекенка, а нејзиниот замислен поглед е насочен настрана. Ракавиците, исто така, алудираат на помодарство. Црвената боја ја означува политиката на нејзиниот свет; нејзината симболична облека конотира социјалистичка политика, но тоа е доведено под прашање од насловот Млади затвореници, песна и серија перформанси на *Боргезија* кои се случуваа во периодот 1984 – 1989[12]. На фотографијата, Алајбеговиќ нѐ потсетува на добро облечена другарка, термин што првично се користел за југословенските другарки кои се бореле како антифашистички комунистички партизанки во Втората светска војна. Црвената боја на нејзиниот фустан и карактеристичната комунистичка униформна капа го потврдуваат белегот на социјализмот врз

11 Lilijana Stepančič and Breda Škrjanec, “Introduction,” in Breda Škrjanec, ed., *FV Alternativa osemdesetih/Alternative Scene of the Eighties* (Ljubljana: Mednarodni Grafični Likovni Center/ International Center of Graphic Arts, 2008), 278.

12 Перформансот на Алајбеговиќ од 1984 година е најчесто цитиран, но јас, исто така, ја пронајдов песната што *Боргезија* ја објавија во 1989 година на нивниот албум *Resistance* (Хрватска: *Југотон*).

нејзиниот идентитет. Во контраст, изолир лентата, злокобната црно-бела заднина, ишкрабаната линија преку нејзиното лице, заедно со нејзиниот израз, нѐ тераат да се запрашаме дали иконата на југословенската другарка – Југословенка – може некогаш да биде целосна без еманципаторскиот и феминистички дух на отпорот. Децении подоцна, Алајбеговиќ коментираше:

> Постои една внатрешна противречност: од една страна, беше нормално да се критикува системот кој беше фосилизиран, на кој му снема идеи и кој бесконечно повторуваше одредени фрази – тоа добро го прикажавме во нашите видеа, на пример. Од друга страна, тој систем ни беше многу важен за нашето активистичко дејствување и верувавме во социјалистичките постулати за уметноста и културата за масите. … Затоа ја темелевме нашата работа врз руската активистичка уметност. Тоа беше утописки проект. Ми се чини дека тогаш сите бевме утописти – не само ние во *FV, туку сите верувавме дека работите можат да се променат само на подобро.*
>
> […] Сите чувствувавме некаква солидарност, бидејќи имавме заеднички непријател – социјалистичкиот режим што нѐ опкружуваше. Можеби во тој момент беше помалку репресивен, но беше еднакво здодевен и сеприсутен. … [Социјалистичката] иконографија беше многу моќна; таа беше идеална и за театар и за видео. Ја користевме многу, се шегувавме со неа, со партизаните и таа револуционерна поезија. Беше идеална за видеоуметност, со тие километарски долги снимки и говори. Тоа е навистина моќна иконографија.[13]

Еманципаторската моќ го одбива типизирачкиот гест на репликација и повторно утврдување што е врзан за социјалистичката иконографија и, наместо тоа, ја поставува својата иконографска тежина како мода врз женското тело. Во согласност со ова читање, изолир лентата може да се разбере како имитација на војнички шаржерски појас завиткан преку градите на Алајбеговиќ; но бидејќи таа е невооружена, ова е

13 Цитирано во Ljubica Spaskovska, *The Last Yugoslav Generation: The Rethinking of Youth Politics and Cultures in Late Socialism* (Manchester: Manchester University Press, 2017), 96, 110.

едноставно воена естетика. Понатаму, црвениот костим, кој го засенува нејзиното црно-бело лице и тело, навистина ја означува како Млада затвореничка, што сугерира на жените заробени од идеологијата. Ако оваа интерпретација се придвижи во друга насока, тогаш оваа слика на Алајбеговиќ може да се гледа и како женска персонификација на самата Југославија – одржувана цела со изолир лента во 1980-тите и носена од елегантната сила на жените, кои сепак ќе бидат трајно обележани од експлозијата на патријархалното насилство што наскоро ќе дојде.

Политичкото значење на социјалистичката жена ќе стане уште поцентрално во Билокација (1990), видеото на Марина Гржиниќ и Аина Шмид, кое го обележува крајот на декадата, непосредно пред започнувањето на војната. Гржиниќ и Шмид користеа снимки што ТВ Словенија ги направи во јужносрпската автономна област Косово за време на бунтовите што уследија по репресијата на Слободан Милошевиќ врз основните човекови права на косовските Албанци[14]. ТВ Словенија тогаш не го емитуваше овој материјал; само Билокација како уметничко дело и како телевизиски медиум сведочеше за неправдите што се случуваа во Косово. Ова дело припаѓа на уште помала група дела (единствено што ми е познато) што ја ставаат во центарот политиката на гледањето на конфликтот – политичкиот поглед – во рамките на дејствувањето на социјалистичката жена. Покрај ТВ-снимките, Гржиниќ и Шмид ја снимија класичната балерина Матеја Ребољ – да ја наречеме Југословенка – во Љубљана, на една напуштена фарма и во Астрономско-геофизичката опсерваторија во Головец. Овој лик е „билоциран“ – неологизам создаден од уметниците што тие го дефинираат како „присуство на телото и душата на две различни места во исто време – истовремено.“[15] Филмот користи хрома-ки технологија[16], техника често применувана на вестите на телевизија, бидејќи овозможува прикажување на повеќе слоеви еден врз друг, бришење делови од одредени слоеви и откривање на други под нив, и обратно. Ова беше, исто така, значајна стратегија во видеоуметноста на тоа време, особено за политички

14 Гржиниќ и Аина Шмид биле поврзани со вработени во ТВ Словенија, кои им го споделиле снимениот материјал. Гржиниќ во разговор со авторката, 10 август 2019 година.

15 Marina Gržinić and Aina Šmid, “Bilokacija (Bilocation)” (1990): http://grzinicsmid.si/?p=271 (посетено на 5/11/2019).

16 Заб. на прев.: или технологија на зелен екран.

групи како видеоколективот *Paper Tiger TV* од Њујорк во 1980-тите. Тука, билоцираниот лик на Југословенка е главниот субјект на хрома-ки техниката, играјќи со нејзиното двојно отелотворување на следниов начин: (a) жена воин, понекогаш сама, понекогаш тројно удвоена преку хрома-ки, движејќи се низ пејзажи и вештачки видеопростори, облечена во светлоцрвен фустан дизајниран да изгледа како модернизирана, фолклорна балканска воена носија или варијанта на руски Казачок (козачки) костум; (b) манекенка која лежи хоризонтално на екранот, облечена во најмодерен сив костим, поставени врз сцени на конфликт од Косово. Двете инкарнации на истата жена, билоцирани, го претставуваат времето и просторот фрагментирано и хаотично, додека истовремено задржуваат позиции на визионерска моќ.

Користејќи танц кој го имитира јапонскиот но-театар, жената воин во црвено никогаш не изговара ниту еден збор, но сепак е клучна за наративната структура на филмот.[17] На пример, таа на крајот оживува човек што лежи во шумата и изгледа како да е онеспособен преку ритуален танц и цврст стисок на задниот дел од неговиот врат, повлекувајќи го нагоре и присилувајќи го да оди, без да испушти ниту еден звук. Тука таа ме потсетува на архетипската жена јунак, југословенската борка која „не стравува пред тешкотиите“.[18] Човекот низ целиот филм рецитира пасажи од книгата Фрагменти на љубовниот дискурс (Fragments d'un discours amoureux, 1977) на Ролан Барт.[19] Телото на Југословенка, безгласно и механичко, се движи низ просторот и станува важен показател за промените во приказната низ различни сцени. Во

17 Walter Seidl, "Video as a Matrix of Mental Consciousness: The Works of Marina Gržinić and Aina Šmid," in Marina Gržinić and Tanja Velagić, eds., *New-Media Technology, Science, and Politics: The Video Art of Marina Gržinić and Aina Šmid* (Vienna: Locker, 2008), 267.

18 A definition used by Jelena Batinić in her book *Women and Yugoslav Partisans: A History of World War II Resistance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 65.

19 Гржиниќ објаснува дека се фокусирале на Барт поради тоа што структурализмот и постструктурализмот станале популарни во Југославија во 1980-тите, а таа била особено под влијание на неговата книга Фрагменти на љубовниот дискурс од 1977 година. Гржиниќ ја купила книгата за време на едно од своите патувања во Италија (на италијански јазик) и веќе ја користела во нејзините дела пред 1984 година. „Оваа книга никогаш не беше преведена на југословенски јазик. Таа е многу посебна книга. … Преводот на англиски излезе дури во 1990 година. Кога ја работевме Билокација во 1989 година, го преведувавме текстот директно.“ Гржиниќ во електронска кореспонденција со авторката, 22 септември 2019 година.

една сцена, таа се качува по скала во планетариумот и ја отвора куполата за него. Тој, испитувачот што поставува прашања за судбината на депортираните во Дахау и за несреќно вљубените, на крајот го набљудува светот низ телескоп, фантазија за оптичка сезнајност, посредувана од безгласните напори и трудот на воинката. Понатаму, нејзиното патување кон отворање на оваа визија и светот е обележано со црвен знак што го поминува додека се искачува по скалата, носејќи го името на Менгеле, озлогласениот нацистички доктор и убиец. Според Гржиниќ, уметниците случајно пронашле трактор со ознаката Менгеле на напуштената фарма каде што го снимале Билокација, место кое претходно било седиште на земјоделска машинерија што ја воделе роднини на нацистичкиот доктор (кои до денес молчат за нивниот озлогласен роднина).[20] Машкиот поглед овде е повеќеслоен по значење, поврзувајќи го геноцидното насилство и патријархалниот поглед, овозможени преку неуморната заднинска работа и помош на социјалистичката жена. Иако безгласен, трудот на Југословенката, исто така, го имплицира нејзиното соучесништво. Со тоа, Гржиниќ и Шмид го избегнуваат апсолутизирањето или идеализирањето на фигурата на социјалистичката жена.

Ова пророчко разобличување на геноцидот извршен во име на патријархалните идеали и интереси се овоплотува на поинаков, но не помалку моќен начин, преку фигурата на манекенката во сиво: сцените на насилство во Косово зад неа се видливи отаде контурите на нејзиното тело, како и преку кружната област околу нејзиното лево око, избришана од нејзиното лице, заедно со неколку други делови од телото што се исто така избришани. Сивата боја на нејзината облека се повикува на темната, индустриска, загадена земја на Косово, потенцирајќи ја контрастната чистота на нејзиниот изглед и белата кожа. Како што продолжува секвенцата, секое сетилно движење на нејзината рака по сопственото тело брише уште повеќе од него, откривајќи што се случува зад неа. Додека политичари во црни костуми доаѓаат и си заминуваат во мерцедес-бенц – еден од омилените автомобилски модели на Тито – по улиците на востанијата во работничката четврт на Косово, матно-сивата почва ја пробива светлоцрвеното лого на мерцедес-бенц на предниот дел од хаубата, сигнализирајќи

20 Гржиниќ во електронска кореспонденција со авторката, 21 септември 2019 година.

го злокобното брендирање на социјалистичката идеологија од страна на корумпирани политичари кои со тоа ги маскираат своите националистички и геноцидни политики. Црвената боја што го украсува мерцедесот, исто така, ги најавува крвавата војна и насилниот капитализам што следува, имајќи предвид дека овој производител на автомобили бил обожаван од Адолф Хитлер. Со оваа политичка глетка Гржиниќ укажува на гротескниот колапс на телото на манекенката, забележувајќи како корупцијата „беше внесена во нејзиното око, нејзините црева и други делови од телото.“[21] Со усложнување на телото-пејзаж на Тито, дискутирано во Воведот, може да се каже дека Гржиниќ и Шмид не само што го присвојуваат погледот туку го присвојуваат и просторот, преку повторното родово означување на југословенската територија како женска. „Овие се слики на телото на поранешна Југославија“, тврди Гржиниќ, „каде нашите сеќавања стануваат и психотични и еротски.“[22]

Како што покажува нејзината билокација, еротизмот на социјалистичкото женско тело, во контраст и во врска со машката психоза, е способен да трансформира повеќе од една реалност. Носејќи ја оваа тежина на социјалистичката трансформација, било како воинка, манекенка или квир C&M доминатрикс, Југословенка е модерна и изгледа прекрасно дури и во зона на конфликт. Но нејзината убавина и либидалната енергија не се само површни: таа е и визија и визионерка во политичкиот пејзаж. Да ја цитираме повторно Гржиниќ: „Мажите зборуваат, но всушност, визијата за иднината и визијата за историјата се во главата и телото на жената.“[23] Тука, Југословенка станува фигура преку која можеме најдобро да разбереме што се случувало во југословенската андерграунд култура во 1980-тите и што следувало во 1990-тите.

21 Marina Gržinić, “The Video, Film, and Interactive Multimedia Art of Marina Gržinić and Aina Šmid, 1982–2008,” in Gržinić and Velagić, eds., *New-Media Technology*, 86.

22 Ibid.

23 Гржиниќ во разговор со авторката, 10 август 2019 година.

Хомојугословенка: лезбиството, хомоеротиката и C&M во југословенската урбана култура

Андерграунд авангардната култура во Љубљана беше плодна пресечна точка на перформанс, музика, театар, видео и теорија, правејќи ги некои од најзначајните чекори за ЛГБТК-супкултурата во Балканскиот Регион. Всушност, Гржиниќ забележува дека алтернативната култура на 1980-тите директно преминала во квир културен израз, без да чека феминизмот да стигне таму преку теоријата.[24] Примерите во ова поглавје од 1980-тите се фокусираат на дела кои ја однесоа критиката на хетеронормативноста уште подалеку од визуелните и книжевните дебати во списанието Старт (Start), и кои интервенираа на порадикални начини од феминистичката мисла од 1970-тите (види поглавје 1), кога авторки како Јасенка Кодрња сè уште пишуваа за хомосексуалноста и C&M како закана за феминизмот и ги патологизираа ненормативните сексуалности.[25] Во 1984 година, *Боргезија* соработува со Гржиниќ на видео за нивната песна Синди (Cindy), омаж на феминистичката уметност на Синди Шерман, со жива слика перформанси од Гржиниќ, Алајбеговиќ и Алдо Иванчиќ, фронтменот на *Боргезија*, кој е отворено геј, облечен во C&M облека. Гржиниќ веќе работеше на темата на истополовата и транс желба заедно со Шмид во нивниот филм од 1982, Икони на гламурот, ехо на смртта (Ikone glamurja, odmevi smrti), каде што еден од протагонистите е дрег-крал кој носи дилдо меѓу нозете.[26] Во тој филм, како и во Синди, изведувач(к)ите „зафаќаат пози“ кои отелотворуваат непознати идентитети и си играат со ослободувањето и еманципацијата, додека истовремено изразуваат егзибиционистичко задоволство.

За Гржиниќ, „[В]идеото станува свесно средство за истражување на политиката на женското задоволство.“[27] Таа се појавува како некоја киборг панк балерина, облечена во бел фустан кој ѝ ги

24 Ibid.

25 Zsófia Lóránd, "'A Politically Non-Dangerous Revolution is Not a Revolution': Critical Readings of the Concept of Sexual Revolution by Yugoslav Feminists in the 1970s," *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 22, no. 1 (2015), 128.

26 Gržinić, "The Video, Film, and Interactive Multimedia Art," 48.

27 Ibid.

открива градите, додека Алајбеговиќ и Иванчиќ носат нешто што изгледа како исти црни гаќички.[28] Сепак, она што се издвојува во ова слоевито музичко видео е лезбискиот еротизам меѓу Гржиниќ и Алајбеговиќ. Во една сцена, гледаме како Гржиниќ лежи на подот со раширени нозе, а Алајбеговиќ стои директно над неа; во друга, двете жени со голи гради се во кујната, свртени една кон друга, игнорирајќи го тенџерето што се прелева на шпоретот. Овој гест на отпор кон нивните наметнати улоги како жени во кујната, истовремено укажува на нешто што се вари и прелева во таа непослушна атмосфера: нивната квир сексуалност. Во еден момент, Гржиниќ полека ја врти главата кон гледачот, потсетувајќи нè дека знае дека е набљудувана и дека таа го контролира погледот. Во друг впечатлив момент, таа седи на работ од базенот со раширени нозе, од кои излегуваат два мали телевизиски екрана со долги жици. Малите телевизори, визуелно поврзани со жици со нејзините нозе, потсетуваат на папочни врвци закачени за новороденчиња, додека тука дејствуваат како спроводници меѓу нејзиното тело и медиумската уметност. Зелената тревна заднина ја засилува оваа киборг Југословенка како фигура „вон место“: таа ја отфрла традиционалната претстава на Венера во природа и наместо тоа, позира во неуреден бел фустан со пркос и самодоверба, поврзана со биомехатронските уреди кои ја сочинуваат нејзината полова разлика. Еден од телевизорите е исклучен, додека другиот го акцентира нејзиниот женски род, прикажувајќи слика на двојни Х-хромозоми. Во овие повеќеслојни изрази на еманципаторска сексуалност и феминистички перформанс во Синди, го гледаме одговорот на критиката на списанието Старт за затвореноста на жената во домот (поглавје 1): исфрлање на хетеронормативната матрица на моќ и трансформација на домашната сфера во простор на квир желба, уживање, отпор и феминистичка субјективност. Жената овде не е објект на машки илустратор; таа самата ја отелотворува својата субјективност, и тоа во пркос на нормативните родови улоги и ограничените сексуални желби што тие ги носат.

28 Видеото и насловната страна на албумот *Cindy* на *Боргезија* може да се видат на страната на Dark Entries Records: www.darkentriesrecords.com/store/vinyl/lp/borghesia-clones-lp/ (посетено на 5/11/2019).

Иако машката хомосексуалност беше повидлива на словенечката андерграунд сцена, лезбиските политики станаа важен дел од политичката геј-супкултура во уметноста поврзана со *FV* и *ШКУЦ*. Лондонскиот геј и лезбиски документарец Наместена младост*:* одмазда на тинејџерите первертити (Framed Youth: The Revenge of the Teenage Perverts, 1983) беше прикажан во Љубљана во 1984 година. Иако тогаш беше цензуриран во Канада, во Југославија помина без проблеми со цензурата.[29] Истата година е основана првата геј-организација во Југославија, *Магнус*, која ја организираше и првата изложба посветена на хомосексуалноста во Југославија. Изложбата Хомосексуалноста во културата (Homoseksualnost in Kultura) вклучуваше уметнички експонати и списанија за геј-мажи и лезбијки, како и во специјалниот број Мир*,* не тишина (Peace Not Quiet) на британското лезбиско/феминистичко списание *Spare Rib* од 1982 година, кое содржеше повеќе есеи за мировното движење. Црната насловна страница на тој број содржеше различни антивоени и антинуклеарни слогани во форма на кругови што потсетуваат на значки, како и антикапиталистички и профеминистички слогани: „Fall Out with Thatcher“, „Women's Day for Disarmament“, „Jobs Not Bombs“ и „Resist the War Machine“[30].

Изложбата вклучуваше и експлицитна сексуална содржина и геј-порнографски списанија. Сузана Тратник, лезбиска поетеса и основачка на првата лезбиска група во Југославија, *Лилит* (*Lilit,* основана во 1985), која станала поетаблирана во 1987 година со својот огранок *ŠKUC-LL*, се сеќава дека, иако изложбата ја претставила главно машката хомосексуалност, „[т]аа отвори ново поле на сексуалност и хомосексуалност“. Таа додава дека *ШКУЦ* и андерграунд панк/уметничките движења „беа простори на слобода, разновидност и сексуална различност, но и простори на храброст.

29 “‘We Want Censorship’: A Brief Introduction to Yugoslav Queer Culture,” *The Balkanist* (September 16, 2017): https://balkanist.net/we-want-censorship-abrief-introduction-to-yugoslav-queer-culture/ (посетено на 5/11/2019).

30 „Радиоактивна Тачер“, „Денот на жената за разоружување“, „Работа, не бомби“, „Бунт кон воената машинерија“.

… Жените овде беа присутни на мошне силен начин, креативно и активно. Пораката беше дека ‘жените можат’, без разлика што мислат другите. … Жените можеа.“[31]

Еден од најважните документи за ЛГБТК историјата на социјалистичка Југославија е бројот на списанието *VIKS* од 1984 година, уреден од Гржиниќ, со наслов *Хомосексуалноста во културата*. Во овој број жените се означени како централни фигури во југословенската хомосексуалност, со приказот на висококонтрастна слика на жена на светла, розово-црвена насловна страница, со што социјалистичката црвена боја се преобразува во геј-розова. Целиот број беше исполнет со разновидна геј-содржина, ставајќи во фокус квир икони како Роза фон Праунхајм веднаш до слики од дрег кралици, совети за користење кондоми, како и репродукција на графитот *Back to the USA* (Назад во САД) од Душан Мандиќ од 1984 година, кој дрско гласеше: „1968 е завршена. 1983 е завршена. Иднината е меѓу твоите нозе.“ Изданието завршува со репродукција, во истата розово-црвена боја, на еротскиот цртеж на геј-уметникот Том од Финска (Tom of Finland), кој прикажува двајца мажи, едниот поставен меѓу нозете на другиот. Овој хомоеротизам, провокативно отпечатен врз табела со ознаки за затвореници во нацистичките концентрациони логори, беше поставен во пар со трауматичната историја на холокаустот, со што се засили политичкиот полнеж на критиката што ЛГБТК супкултурата ја упатуваше кон југословенскиот естаблишмент. Иако на сличен начин како словенечката група *Neue Slowenische Kunst* (NSK), која правеше паралели помеѓу социјализмот и фашизмот (види поглавје 4), *VIKS* отиде значително подалеку поставувајќи ги родот и сексуалноста во центарот на таа критика.

Една година пред изданието *Хомосексуалноста во културата*, Гржиниќ и Богдан Лешник уредуваат специјален број на списанието *VIKS* со наслов Насилство *и* репрезентација (Nasilje in Reprezentacija) кој, меѓу другото, ги истражува C&M и лезбиската желба. Два од есеите/интервјуата во бројот од ноември 1983 година беа придружени со слики на жени што се бакнуваат и се прикажани во C&M пози. Објавен беше и есеј на Андреас Шпенглер

31 Marina Gržinić, Aina Šmid, and Zvonka T. Simčič, dir., *Relations: 25 Years of the Lesbian Group ŠKUC-LL* [Documentary film, 1:24:2] (Zavod CCC, Ljubljana, 2012).

за C&M и неговите супкултури, заедно со серија фотографии од жена што удира друга жена по задникот, додека преведеното интервју со Ролан Барт во кое тој зборува за C&M беше опкружено со слики од жени што се бакнуваат, како и еротска сцена во која една жена ја надвладува друга на работ од када.

Една од фотографиите која прикажува две жени во бања, каде едната доминира над другата, потекнува од заеднички проект на Шмид, Гржиниќ и Барбара Борчиќ, изложен во Галеријата *ШКУЦ* претходната година, во 1982. Поканата за тој проект ги нагласуваше идеите за потчинување и ослободување како форми на разобличување на репресијата; со други зборови, прифаќање на C&M во тогашната југословенска младинска култура: „Тие го привлекуваат вниманието врз себе; тие претставуваат израз на немоќ и некаков вид моќ – моќта на откривањето.“ Борчиќ објаснува:

> „Сцените на ‘неприродна’ сексуалност ја проблематизираа поврзаноста на општествените механизми на доминација и либидалната структура на поединецот, предизвикувајќи чувство на непријатност. Проектот на некој начин ја материјализираше една од специфичните карактеристики на супкултурната/алтернативната уметничка продукција во контекстот на љубљанската алтернативна сцена од раните 1980-ти: а тоа е разоткривање на идеолошките апарати на државата и обработка на маргинални и табу-теми, споени со идеолошки/естетски ефект.“[32]

Овие рани ангажмани со C&M и лезбиската сексуалност не можат да се потценат во нивното политичко и културно значење. Описот на Борчиќ за политичките импликации на проектот покажува, исто така, дека жените уметници на алтернативната сцена на Љубљана се чувствувале охрабрени да се спротивстават на доминантното хетеронормативно и конзервативно предубедување на државата.

Иако лезбијките работеа рамо до рамо со феминистките во градењето на женското движење, беа потребни уште четири години за да се организираат и да стекнат некакво признание преку *Лилит* во Словенија (1987), и уште две години за да се

32 Барбара Борчиќ во електронска кореспонденција со авторката, 17 февруари 2021 година.

формира првата лезбиска група во Загреб, *Лила иницијатива* (Lila inicijativa,1989). Машката хомосексуалност имаше многу поголема видливост во активистичките и интелектуалните дискурси. На пример, белградското списание *Поткултуре* (*Potkulture*) во 1987 година објави специјален број посветен на хомосексуалноста, со бројни есеи од локални и меѓународни автори, но вклучуваше само еден текст за лезбиска сексуалност од Слаѓана Марковиќ.[33] Активистката, диџејка и писателка Наташа Сукич се сеќава на борбата за лезбиска репрезентација:

> „Очигледно беше дека, за социјализмот, 'жената' претставуваше директен проблем, а уште повеќе нејзината сексуалност. Токму тоа што го спомнав, оваа дисидентска уметничка сцена, супкултурата, која прва почна да дискутира за телото во однос на сексуалноста, беше провокација. Тоа значеше политизација на хомосексуалното тело во тој социјален контекст. Женската сексуалност, пак, беше во уште попроблематична позиција, ако ја споредиме со геј-сексуалноста. Геј-телото се гледаше како поголема 'закана' за тој општествен поредок, но од друга страна, лезбиското тело воопшто и не постоеше.“[34]

Лезбиската активистка, писателка и организаторка Лепа Млаѓеновиќ на сличен начин се сеќава колку било тешко и вознемирувачко да се направи нешто навидум едноставно, како што е да се земе хотелска соба со љубовничката:

> „Колку гласна можеше да биде лезбиска двојка во 1980-тите во хотел во Источна Европа? Колку лезбијки и денес го препознаваат феноменот на 'задржан здив', кој го спречува секој звук на лезбиска страст да излезе од телото? Колку го препознаваат 'проголтаниот оргазам' [sic] за тишината на желбата да го зачува 'негирањето на постоењето'? Ако никој не слуша, тогаш не ни постои: ни родителите во соседната соба, ни соседите во ходникот, ни гостите зад ѕидовите [sic], ако воопшто ги има. Имаше целосно отсуство

33 Slađana Marković, “Zemlja bez jezika [A Land without a Language],” *Potkulture* 3 (1987), 58–60. Види Zsófia Lóránd, *The Feminist Challenge to the Socialist State in Yugoslavia* (London: Palgrave Macmillan, 2018), за подетална дискусија на темата, особено стр. 179.

34 Наташа Сукич зборува во *Relations: 25 Years of the Lesbian Group ŠKUC-LL*.

> на репрезентација на лезбиска љубов во визуелните слики на општествата во Источна Европа. Ништо. Никакви траги од историја на жени што сакаат жени, ниту еден бакнеж меѓу две жени, никаков еротски допир, ниту, пак, културна симболика на клиторисот. Симон де Бовоар веќе во 1970-тите се прашуваше на својот филозофски начин дали жените воопшто постојат. Што можеа тогаш лезбијките да очекуваат?“[35]

Во обид да се спротивстават на ова отсуство на лезбиска видливост, сепак имаше неколку југословенски жени во визуелната уметност, перформансот и музиката кои беа клучни за ставање на женското тело во преден план како место на лезбиска желба и претставување на лезбиската желба како еманципација и отпор. Во 1983 година, музичарката Ксенија ја објави поп-хит песната *Moja Prijateljica* (Мојата пријателка), во која отворено ја слави убавината на својата пријателка, по која сите се вртат, и прогласува: „Толку сум горда!“[36] Следната година, синт-поп бендот *Videosex*, со фронтменката Ања Рупел, ја објавува песната *Ana* на албумот *Videosex 84* (1984), која зборува за „забранетата“ природа на желбата меѓу жени: „Ана, добро знаеш / тоа што ми го правиш е забрането овде [во нашата земја] / Добро знаеш / тоа што ми го правиш е забрането за нас.“ Тука Рупел зборува за интензивни, скриени и потиснати желби што се „забранети“ и што водат до силни, противречни чувства на привлечност кон друга жена, до самоомраза, желба за исчезнување и олеснување што конечно е видена: „Тајната направена од камен беше ослободена… Посакувам да не постоев… Ана, зошто те сакам вака лудо?“[37] На една црно-бела ПР-фотографија од тоа време, која и ден-денес кружи низ интернетот, Рупел носи буч облека и упатува заводлив поглед, лезбиски поттон кој зборува за тоа како жените на андерграунд сцената во Љубљана немаа страв да се соочат

35 Lepa Mlađenović, “Foreword: Searching for Our Lesbian Nests in Yugoslavia and After,” in Bojan Bilić and Sanja Kajinić, eds., *Intersectionality and LGBT Activist Politics: Multiple Others in Croatia and Serbia* (London: Palgrave Macmillan, 2016), viii–ix.

36 Xenia, “Moja Prijateljica,” (single) EP. Jugoton, 1982. Translation by the author.

37 Videosex, “Ana,” Videosex 84 LP. Založba kaset in plošč RTV Ljubljana (ZKP RTVL), 1984.

со родот и сексуалноста преку својата работа и стил.[38] *Videosex* редовно настапуваше во алтернативни простори како *Диско студент* и Младинскиот центар *Шишка*, и беше ориентиран кон југословенската младина и меѓународните трендови во музиката и уметноста. Омотот на албумот *Videosex 84*, на пример, изгледаше како плик за авионска пошта пратен низ светот, со поштенска марка што прикажува скршен прозорец. Идејата за скршено стакло беше прикажана и во следниот албум, *Lacrimae Christi*, кој вклучува песна насловена Стаклено небо (Stakleno Nebo), во која Рупел пее: „Небото, направено од стакло, се скрши… Те посакувам, ми требаш, сакам да ми го разбудиш сонот.“[39] Како што се развива песната, пејачката открива дека сонува за скршено стакло и ја моли саканата личност, чиј род останува нејасен, да го претвори сонот во реалност (да ја разбуди од сонот). Таа се чувствува затворена и ограничена во својата соба, заробена зад стаклото на прозорецот, способна да го гледа надворешниот свет, но свесна дека тој ѝ е недостижен. На малата марка од омотот на *Videosex 84*, прозорецот е наполу скршен, а останатото стакло ги отсликува синото небо и облаците.[40] Ако го земеме предвид поимот стаклен плафон (glass ceiling) кој феминистките го користат за да ги опишат границите што ѝ се наметнуваат на жената во нејзиниот напредок, тогаш скршениот прозорец тука означува дека оваа млада жена пронашла начин да избега од своите ограничувања. Визуелниот јазик го евоцира мотивот на надреалистичките слики на Рене Магрит, дополнително засилувајќи ја идејата дека прифаќањето на сонот и фантазијата – будниот сон кој се претвора во реалност – бил нејзиниот пат кон слободата. И уште поважно, ова бегство зависело од следењето на сопствените желби.

38 (клучен збор: Videosex). Фотографијата подоцна беше вклучена на специјалниот албум *Masters Collection* и е широко достапна онлајн на музички страници. Фотографијата е, исто така, репродуцирана на веб-страницата „Once Upon a Time in Yugoslavia, Graphic Journey through Pop Culture of Ex Yugoslavia“: https://igoyugo.tumblr.com/post/6320235717/videosex (посетено на 20.3.2019 година).

39 Videosex, “Stakleno Nebo,” *Lacrimae Christi* LP. Založba kaset in plošč RTV Ljubljana (ZKP RTVL), 1985.

40 Фотографија од насловната страна на албумот *Videosex 84* е широко достапна на интернет и може да се најде на веб-страницата на Rock and Roll Archives: www.rockandrollarchives.net/2020/10/videosex-videosex-1984-yugoslavianew.html (посетено на 13.8.2020 година).

Во 1985 година, бендот *Карлови Вари* (Karlowy Vary), со фронтменката Варја Орлиќ, го издаде албумот *La Femme*, на чиј омот Орлиќ е прикажана облеана во сина светлина.[41] Нивниот необјавен албум од 1984 година, *Haotika*, ја прикажува Орлиќ како мистериозна и андрогина жена, која четири години подоцна ќе биде опишана во списанието *Polet* како "Prva Dama Undergrounda" (Првата дама на андерграундот); таа пееше со невообичаено „длабок, машки глас" и на задната страна од *Haotika* беше облечена во машка облека.[42] Варја Орлиќ, заедно со Ања Рупел и Ксенија, ни покажуваат дека циркулацијата на женската еманципирана музика и автопретставите во Југославија беше индикатор за поотворената феминистичка и квир супкултура во југословенскиот социјализам. Во таков контекст, овие Југословенки можеа да се издигнат како културни икони на еманципаторската радост и родов отпор, и како пионерки на отворено прифатената хомосексуалност.

Женската сексуалност и лезбиството постепено почнаа систематски да се интегрираат во југословенското феминистичко издаваштво во 1985 година, кога социологот и активистка Мојца Добникар ја уреди збирката За жените *и* женските движења (O ženski in ženskem gibanju, испечатена на почетокот на 1986 година), додека преводот на текстот на Ен Коет *Лезбиското движење и феминизмот* (The Lesbian Movement and Feminism, 1985) беше објавен во додатокот Погледи во списанието Младина.[43] Додатокот Погледи од 7 март 1985 година се фокусираше на прашања поврзани со: „марксизмот, дијалектичкиот сексизам, самоуправувачкиот маскулинитет и револуционерниот

41 *Karlowy Vary* претходно биле познати како *Korowa Bar* (1981–1983). Настапувале под името *Karlowy Vary* од 1983 до 1986 година. Нивниот прв албум, *Haotika*, бил одбиен од загребската издавачка куќа *Југотон* во 1984 година. Албумот *La Femme* бил објавен од белградската издавачка куќа *ПГП РТБ* (Продукција на грамофонски плочи на Радио-телевизија Белград) во 1985 година.

42 Види Boris Perić и Denis M. Peričić, "Varja Orlić, kultna grupa Karlowy Vary: Gdje je danas nekadašnja prva dama undergrounda?" *Yugopapir*, 1988: www.yugopapir.com/2017/08/varija-orlic-kultna-grupa-karlowy-vary.html (посетено на 20.5.2019 година); и "Mistična princeza jugoslovenskog andergraunda koja je PRERANO umrla: Ko je bila Varja Orlić, žena POTPUNO DRUGAČIJA od svake druge", Блиц (8 јануари 2018): www.blic.rs/zabava/vesti/misticna-princeza-jugoslovenskog-andergraunda-koja-je-prerano-umrla-ko-je-bila-varja/tnqw9rn (посетено на 11.5.2019 година).

43 Anne Koedt, "Lezbično gibanje in feminizem [The Lesbian Movement and Feminism]," *Mladina*, *Pogledi* 12 no. 2 (Summer 1985), 10–11. Види ја деталната дискусија на Lóránd за првите геј и лезбиски текстови во Југославија во *The Feminist Challenge*, 178–180.

феминизам.“[44] На насловната страница на тој додаток беше прикажана изменета верзија на гравурата Женска бања (Frauenbad, прибл. 1496) од Албрехт Дирер, која научниците ја сметаат за првата студија на акт која разгледува повеќе голи тела без религиозен наратив или симболика.[45] Иако Диреровата Машка бања (Männerbad, 1496–1497) е често спомнувана во историјата на хомоеротската уметност, Женска бања добила многу помалку внимание, и во хетеро и во геј-историјата на уметноста. Во овој контекст, важно е да се потсетиме и на скандалот поврзан со фудбалерот Миран Шаровиќ, кој се појави гол во музичкото списание *Polet*, што резултираше со цензура и контроверзии, тема на која се осврна Славенка Дракулиќ во својот конфронтативен напис *Мажите се нешто друго*, објавен во Старт во 1980 година.[46] Дракулиќ го критикуваше југословенскиот печат за неговите конзервативни и сексистички ставови кон жените кои слободно се појавуваат голи во списанија, но исто така го обвини Старт за лицемерие, бидејќи најчесто репродуцира голи фотографии од жени од Западот, додека „нашите девојки не се соблекуваат, тие се чедни, само девојките од расипаниот Запад го прават тоа.“[47] Со репродукцијата на гравурата на Дирер во Погледи, феминистките дадоа визуелен аргумент за солидарноста меѓу жените и за нивното пристигнување на локалната сцена: голи, заедно, зафатени со активности на самогрижа, духовита провокација против машки доминираната марксистичка политичка сцена.

Тука е важен уште еден елемент: промената на фигурата на „воајерот“ во однос на оригиналот. Во делото на Дирер гледаме полуотворена врата во задниот дел од композицијата и маж кој sирка кон жените, со една нога веќе ставена внатре во просторот. Во верзијата на Погледи од 1985 година, нападниот поглед е нагласен многу подраматично, преку еден брадест маж кој гледа низ прозорецот од десната страна. За разлика од Диреровата

44 Оваа насловна страница на *Pogledi* е репродуцирана во книгата на Vlasta Jalušič *Kako smo hodile v feministično gimnazijo* (Ljubljana: Založba/*cf., Lila zbirka, 2002), 8.

45 Женска бања исчезнала во 1945 година, кога била однесена од страна на Црвената армија од еден замок во северен Берлин, подоцна наводно била продадена од КГБ, а повторно се појавила кога била изложена во Азербејџан во 1993 година.

46 Види Lóránd, *The Feminist Challenge*, 155. Оригинален извор: Slavenka DrakulićIlić, “Muški su nešto drugo [Men are Something Different],” *Start* 293 (1980), 66–67.

47 Цитат преведен во Lóránd, *The Feminist Challenge*, 156.

верзија, тој се наоѓа надвор од просторот. Уште во 1970-тите, Џон Берџер и Лора Малви ги анализираа начините на кои погледот во уметноста и филмот, секогаш претпоставен како машки, постојано и морализаторски ја осудува, а сепак ја бара женската голотија. Ајде да се потсетиме и дека Сања Ивековиќ играше со концептот на „воајерот“ во неколку свои дела, вклучително и Триаголник (Trokut, 1979) и *Тој* секогаш ме гледа (прибл. 1979, види поглавје 1), дела кои директно се поврзуваат со социјалистичките водачи (особено со Тито) како фигури кои ја нарушуваат и повредуваат приватноста на жените. Фактот што воајерот во Погледи личи малку на Карл Маркс ја засилува политичката димензија на ова нарушување, додека истовремено ја зголемува и неговата комична моќ, бидејќи жените на гравурата воопшто не обрнуваат внимание на стариот маж. Па така, репродукцијата на оваа изменета гравура на Дирер во Погледи може да се сфати како знак дека жените во Југославија почнале да создаваат свои простори, каде главен фокус се жените, не мажите, и каде што мажите се јасно исклучени, што укажува на тоа дека жените презеле водство во алтернативната култура, како што се гледа со основањето на *Лилит* истата пролет.

Помалку од еден месец по насловната со гравурата на Дирер во Погледи, *Лилит* го организира својот прв настан кој е само за жени во *Club K4*, што се одржа во дискотеката на 3 април 1985 година. Постерот што го најавуваше настанот беше дизајниран од Вероника Јона Рев, користејќи аголна типографија во постпанк готски стил, типичен за супкултурата од тоа време. Постерот го воведе препознатливото лого на *Лилит*: триаголник во форма на “L i”, удвоен како огледален одраз (Li-Li), со “T” во средината – создавајќи го зборот *Лилит*. Меѓу двете L, Рев го вметна симболот на Венера, што го претставува женскиот пол. Триаголникот е опкружен од двете страни со две атлетски, голи жени во профил, кои носат бели гаќички и се држат за рака на основата од триаголникот. Значајно е што овие две жени во исто време држат чекан и срп на врвот од триаголникот, со што оваа феминистичка група се издвојува како изразито социјалистичка во своите политички стремежи. Според Мојца Добникар, тие симболизираат „меѓусебно огледување меѓу жените“, но со додаден елемент на иронија: „Може да се забележи дека жените не се многу женствени, тие се полуголи, а сепак го креваат чеканот и српот

толку високо.“[48] Навраќајќи се на маскулинизираниот етос на носењето на штафетата на Тито за Денот на младоста низ југословенската земја, гест што ја обележуваше територијата како машка (види го Воведот), ова лого си игра со активностите на бришење на женското тело во социјализмот, додека истовремено го уважува социјализмот како политички правец за феминизмот.

Постерот најавува дека ова ќе биде првата дискусија за женската сексуалност и дека на средбата ќе има музика, акварели и странски списанија. Најважно е тоа што на дното од постерот стои покана до сите да размислат како „нашиот свет би можел да биде поинаков“. Иако е напишано дека „сите“ се поканети, настанот е јасно означен исклучиво за жени: „samo za žene“, фраза што е преведена и на три други јазици: француски (“seulement pour les femmes”), англиски (“only for women”), германски (“nur für Frauen”), секоја одделена со симболот на Венера. Истата графичка изработка на постерот беше повторно искористена за предавањето на Барбара Мартин од Западна Германија на тема *Германските и берлинските феминистички и лезбиски движења*, кое *Лилит* го организираше во *ШКУЦ* следната година во април, како и за предавањето на Лидија Склевицки од Загреб во мај на тема *Еманципирана интеграција или интегрирана еманципација*. Одлуката постерите да бидат повеќејазични ја отсликува длабоката желба на југословенските феминистки да изградат мрежи отаде националните граници и во различни културни контексти, со фокус токму на оние западни земји каде што феминистичките мрежи биле веќе добро развиени. Посетата на Славенка Дракулиќ во САД, во 1982 година, заедно со нејзиниот и со придонесот на Рада Ивековиќ во антологијата Сестринството е глобално (Sisterhood is Global) од 1984 година, дополнително ги позиционираше југословенските феминистки како интернационалистки. Дополнително, иако есејот на Ивековиќ главно се фокусираше на дијагностицирање на „патријархалниот балкански менталитет“ во Југославија и неговата репресија врз жените, таа накратко ја спомна и хомосексуалноста, што укажува на тоа дека сексуалната ориентација веќе била значајна

48 Мојца Добникар во електронска кореспонденција со авторката, 15 октомври 2019 година.

тема во тогашниот југословенски феминизам. Таа забележа: „Хомосексуалците, и жени и мажи, исто така се приклучија да ги анализираат проблемите на репресија со кои се соочуваат.“[49]

Во 1987 година, октомврискиот број на списанието Младина ја носеше на насловната страница фразата „ЉУБИМЕ ЖЕНИ“ (LJUBIMO ŽENSKE), заедно со два големи заемно испреплетени женски симболи во центарот, што ги држат две идентични жени со долги црни опавчиња кои се бакнуваат. Во заднина се наоѓаше истата слика од две женски лица кои интимно се допираат, репродуцирана десетпати, при што на секој втор примерок таа беше завртена наопаку.

Оваа визуелно богата насловна страница на Младина јасно стави до знаење дека лезбиската сексуалност е тема што е во преден план на југословенската младинска култура. Овој број на Младина, исто така, го содржеше и новонапишаниот манифест на *Лилит*, повторно објавен во додатокот Погледи, кој ја репродуцираше истата фотографија од насловната на Младина, но овој пат само еднаш, во висока резолуција, придружена со насловот: „Неколку нешта за жените кои сакаат жени“. При поблиско гледање, сега зголемената фотографија открива и трето женско лице зад двете жени, со што визуелно се сугерира дека љубовта меѓу жени може да ги надмине нормативните претстави за љубов како нешто што се случува само помеѓу двајца партнери.[50] Краткото образложение под фотографијата, кое вели дека „женските откривања на идентитетот и љубовта кон жени“ се толку ретки во југословенското општество што најчесто се игнорирани, дополнително го засилува овој визуелен и текстуален коментар за скриените аспекти на лезбиската желба и култура. Овој сега веќе легендарен број на Младина содржеше бројни есеи за лезбиството, вклучувајќи ги: *Жената идентификувана како жена* од *Radicalesbians*, *Десет прашања за лезбиството* од *International*

49 Rada Iveković и Slavenka Drakulić-Ilić, “YUGOSLAVIA: Neofeminism and its ‘Six Mortal Sins,’” in Robin Morgan, ed., *Sisterhood is Global* (1984; New York: Feminist Press, 1996), 735. Овој заеднички напишан запис за Југославија беше поделен: првиот дел, “Yugoslav Neofeminism” од Iveković, а вториот дел, “‘Six Mortal Sins’ of Yugoslav feminism” од Drakulić-Ilić, 734–738.

50 “Nekaj o ljubezni med ženskami [A Few Things about Women Loving Women],” eds. Suzana, Roni, Erika, Nataša, Marjeta, and Davorka. *Pogledi* 14, no. 8, in Mladina 37 (October 1987), 21–28. Преводот [на англиски] е од Lóránd, *The Feminist Challenge*, 211n17.

Lesbian Information Service и *CoC Amsterdam*, како и *Проблемите со задолжителната хетеросексуалност*.[51] Првото лезбиско списание конечно ќе се појави во 1988 година: *Lesbomagazine*.

Иако андерграунд сцената во Љубљана успеа да повика и формира квир супкултура што беше истовремено авангардна и популарна, лезбијките во Југославија не беа отворено видливи. И покрај тоа што хомосексуалноста беше декриминализирана во 1977 година, да се биде геј беше ретка тема на разговор во семејствата, особено во руралниот контекст, и геј-животот остана андерграунд и стигматизиран. Сепак, истражувањата на Франко Дота покажуваат, исто така, дека Југославија имала значително помал број случаи на прогон, дури и пред декриминализацијата на хомосексуалноста, особено во споредба со Западна Европа. На пример, од 1945 до 1977, Југославија осудила само околу 1.500 мажи за „неприроден блуд“, со казни, условни казни или затворски казни, додека бројките во Западна Германија достигнувале 70.000, а во Англија 50.000.[52] Југославија дури имала еден од најпрогресивните писатели за хомосексуалноста, сексологот Маријан Кошичек, кој уште во 1986 година се залагал геј-браковите и посвојувањето од страна на геј-парови да се воведат во социјалистичката држава.[53]

51 “Ženske, ki se identificirajo kot ženske” [Women Who Identify as Women], in *Mladina*, No. 37 (October 1987): 24–25. Преводот [на англиски] е од Lóránd, *The Feminist Challenge*, 258; “Deset vprašanj lezbičnosti” [Ten Questions About Lesbianism], Mladina, No. 37 (October 1987): 26–27. Преводот [на англиски] е од Lóránd, *The Feminist Challenge*, 211n17. “Problemi vsiljene heteroseksualnosti [The Problems with Mandatory Heterosexuality],” *Mladina* 37 (October 1987), 18. Translation provided in Lóránd, *The Feminist Challenge*, 211n18. За повеќе информации за изданието, видете ја дискусијата кај Lóránd на стр. 180.

52 Интервју со Franko Dota: “Kako je bilo biti gej u Jugoslaviji? Pričali smo s čovjekom koji je upravo doktorirao na tu temu,” Gayten LGBT (October 16, 2017): www.transserbia.org/seksulanost/1301-kako-je-bilo-bitigej-u-jugoslaviji-pricali-smo-s-covjekom-koji-je-upravo-doktorirao-na-tutemu (посетено на 20.06.2020). Според квир теоретичарката Ана Грујиќ, општата реакција на постарите геј-мажи денес е дека југословенската држава не била особено заинтересирана да ги вознемирува. Според нивните сеќавања (дискутирани во приватни разговори), едни од ретките случаи кога полицијата расчистувала места за крузинг биле за време на Конференцијата на Движењето на неврзаните (ДНВ) во Белград, во 1961 година, или за време на официјални посети на лидери на ДНВ. Ана Грујиќ во разговор со авторката, 5 март 2021 година.

53 Marijan Košiček ја издаде *U okviru vlastitog spola* во 1986. Види ја дисертацијата на Franko Dota за подетална анализа, “Public and Political History of Male Homosexuality in Socialist Croatia, 1945–1989” (PhD thesis, Zagreb University, 2017).

Овие бројки јасно покажуваат зошто е важно да се воспостават нови истории на социјализмот, кои не ги премолчуваат овие значајни случувања: општествениот напредок на геј-мажите и лезбијките не се случи наспроти социјализмот. Подобро кажано, комплексната родова политика на социјализмот и неговата општа егалитарност ја овозможија појавата на тој напредок; машкоцентричната и хетеронормативна политичка култура беше она што го попречуваше тој напредок.[54] Феминистките и квир луѓето во Југославија не беа антисоцијалисти; тие се бореа за репрезентација и за проширување на можностите за женско задоволство и телесност. Размислувајќи за лезбиското организирање во Југославија во 1980-тите, Лепа Млаѓеновиќ се сеќава: „Можам да кажам дека југословенското феминистичко движење ми даде полет да интервенирам во светот што ние го толкувавме како институција на задолжителна хетеросексуалност. Свет во кој почнав да чувствувам дека повеќе не припаѓам, но од кој доаѓам, и во кој морам да го пронајдам својот пат.“[55] Независноста, сексуалното ослободување и политичката свест зависеа од силното социјалистичко женско движење, кое отвори пат за квир сексуалноста и отпорот да се издигнат од андерграунд уметничката сцена во музиката и популарните списанија. Југословенските жени и уметници беа во првите редови на овој напредок и токму тие ќе станат цел на остри реакции кои следуваа по распадот на Југославија.

Еден таков пример се низата клеветнички кампањи насочени против феминистките кои објавуваа текстови во списанието Старт, и кои беа обвинувани за сомнителен морал за време на подемот на религискиот конзервативизам во 1990-тите години. Во 1994 година, Весна Кесиќ забележа:

> „Голите жени исчезнаа од страниците на Старт по победата на Хрватската демократска заедница, популистичката, конзервативна и националистичка партија на претседателот Туѓман, на изборите во 1990 година. Во само неколку броја по изборите, вообичаените големи бели гради на насловната

54 За жал, истражувањата за регионот сè уште ѝ даваат предност на машката хомосексуалност пред лезбиските истории на жените, па наведените бројки тука претставуваат истражувања фокусирани на искуствата на геј-мажите, а не на жените.

55 Mlađenović, “Foreword: Searching for Our Lesbian Nests,” ix.

страница беа заменети со големото бело лице на хрватскиот кардинал. Демократските промени во нашето општество, всушност, беа обележани со патријархален национализам и религиски конзервативизам. Под режимот на Туѓман, денес состојбата за жените брзо се влошува.“[56]

Југословенките беа систематски избришани од позиции на видливост и моќ под новиот националистички дискурс, бидејќи тие ја претставуваа социјалистичката ера и стариот систем, кој ја ставаше еднаквоста на родот и класата над религиската и етничката надмоќ. Телата на југословенските жени станаа бојно поле врз кое се издигна новиот религиозен, патријархален поредок на одвоени нации.

Ебењето е тажно: феминистичката сексуалност како противотров на машкото насилство

Југословенската сексуалност и ставовите кон родовите односи беа длабоко обликувани од фигурата на Тито и отелотворувањето на партизанското водство како херојско, праведно и шармантно – можеби југословенскиот еквивалент на Marlboro Man.[57] Децении пред насловните страници на списанието Старт со голи гради или портрети на хрватски кардинали, телото на Тито веќе беше еротски наелектризиран спектакл, со неговата жестока историја на ослободување, поддршката за жените партизанки и неговиот прочуен шарм, поради кој беше омилен и меѓу жените и меѓу мажите. Во неговата книга Тито зборува (Tito Speaks, 1953), Владимир Дедијер раскажува детали од сеќавањата на Тито со описи што го увеличуваат еротизираното тело на лидерот среде војна: „Нашиот разговор за моето патување треба да го започнеме кога Тито ја запали цигарата и, како што му е навика, ја стави во држачот во форма на луле со сребрени нитни, вдиша и ги прекрсти

56 Vesna Kesić, “A Response to Catharine MacKinnon’s Article ‘Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide,’” Hastings Women’s L. R. 5 (1994), 273.

57 Заб. на прев.: Marlboro Man е лик што се користел во рекламните кампањи за цигарите марлборо. На почетокот сликите прикажувале силни мажи во различни улоги, но подоцна главно се фокусирале на ликот на силен каубој или група каубои во живописни диви предели. Овие реклами првично биле осмислени како начин да се популаризираат филтрираните цигари, кои во тоа време биле попопуларни кај жените.

нозете.“[58] Понекогаш, овој фокус на телото на Тито и неговите движења добива хомоеротски призвук, на пример, кога Дедијер пишува: „Повторно нервозно ги прекрсти нозете, повлече длабоко од цигарата...“[59]

Тензијата присутна во обожувањето на телото и идеите на социјалистичкиот водач беше делумна причина зошто тој беше толку успешен и почитуван, но истовремено сето тоа беше вкоренето во машката логика на доминација и сила. Дедијер, партизан, активист за човекови права и голем поддржувач на Тито, го прикажува како социјалистички лидер кој во 1948 година ја ослободи Југославија од стегите на Сталин: „Тоа не значеше само право на Југославија да биде независна, туку и право на секој народ да оди напред по својот пат.“[60] Херојството на Тито стана замена за самостојноста на југословенскиот народ, силно родово обоена анализа на партизанскиот лидер, чие величие се споредуваше со најнасилниот машки комунистички лидер во тоа време. Дедијер заклучува: „Тоа беше како црвена крпа пред очите на Сталин. Центарот на неговиот бес, на неговиот гнев кон Југославија е едноставен факт. Тито е совеста на Сталин, совеста што Сталин ја изгуби.“[61] За Дедијер, моралните доблести и правото да се биде на чело играа улога во машките сфери на моќ, кои, како што покажува историјата, неминовно се вртат едни против други, на еден или на друг начин. Во 1954 година Дедијер паѓа во немилост кај Тито, поради тоа што застанал на страната на Милован Ѓилас, кој станал најозлогласениот критичар на партијата и водството на Тито, а подоцна отслужил и затворска казна.

Загрепската перформативна уметница Власта Делимар во 1980-тите воопшто не се грижеше за воените херои и не се интересираше за величање на милитаристичкиот мачоизам (види делот „Апсорбирање на моќта на југословенското социјалистичко

58 Vladimir Dedijer, “Prologue,” in Vladimir Dedijer, Tito Speaks: His Self-Portrait and Struggle with Stalin (Norwich: Weidenfeld & Nicolson, 1953), xiii. Современите читатели преку овој опис можеби ќе се потсетат на високо еротизираниот момент на прекрстување на нозете на Шерон Стоун, кој го открива нејзиниот полов орган во холивудскиот филм Ниски страсти (Basic Instinct) од 1992 година.

59 Ibid., xiv.

60 Ibid., xv.

61 Ibid.

знаме и неговиот водач“ во поглавје 1, особено колажот на Делимар Жената не *е* војник). Делимар не избегнуваше табу-теми и отворено ги истражуваше своите сексуални желби, но и сексуалното насилство што го преживуваат жените. Но за разлика од другите жени опишани во ова поглавје, Делимар беше изразито хетеросексуална, и исто така позната по хомофобични и антифеминистички изјави. Во едно интервју објавено во *Дик фагазин* (*Dik Fagazine*) во 2016 година, кураторката и историчарка на уметност Леонида Ковач ја коментира отворената хомофобија на Делимар во 1990-тите, цитирајќи ја: „Ги презирам феминистките, затоа што сите се лезбијки.“[62] И покрај тоа, истото списание, кое се фокусира на „квиризација“ на загрепската музеј-сцена и истакнување на фигури од современата уметност релевантни за квир, геј и лезбиската историја, ја поставува Делимар како клучна фигура во квир историјата на југословенската уметност. Зошто и како нејзината работа е важна во оваа квир историја на Југославија?

Реагирајќи на критиките кон Делимар, Дарко Шимичиќ потсети дека „Власта на некој начин беше многу провокативна“, затоа што се фокусираше на машката сексуалност како објект на нејзиното уметничко истражување.[63] Тој се присети на нешто што го нарече едно од нејзините „порнодела“ од 1980 година, во кое и самиот учествувал: „Бевме на море, лежевме голи на плажа… и тогаш таа му рече на својот сопруг – може ли да ти ги насликам тестисите? И тој рече да, па таа праша – кој уште сака да биде насликан? И сите се насмеавме и се согласивме да учествуваме.“[64] Шимичиќ додаде дека, иако тогаш, а и денес се смее на настанот, нејзината работа била сè освен шега: таа била важна и сериозна интервенција, бидејќи било исклучително необично жена да ги користи машките тела како материјал за уметност.[65] Доволно е да се помисли на класичната сцена на женскиот акт опкружен со облечени мажи во Ручек на трева (Le Déjeuner sur l›herbe, 1863) на Едуар Мане или на бројните примери дискутирани во славната

62 Karol Radziszewski, “Interview with Leonida Kovač,” во Karol Radziszewski, ed., “Zagreb: Queering the Museum,” специјално издание *Dik Fagazine* 10 (2016), 60.

63 Radziszewski, “Interview with Darko Šimičić,” in “Zagreb: Queering the Museum,” 130.

64 Ibid.

65 Ibid.

серија и книга на Џон Берџер Начини на гледање (Ways of Seeing, 1972), каде што тој го критикува сексизмот во уметноста: „Мажите дејствуваат, жените се појавуваат. Мажите ги гледаат жените. Жените се гледаат себеси како ги гледаат.“[66] Наместо да биде набљудувана и да „се појавува“, Делимар ги зеде тестисите и пенисите во свои раце и, од место на слободно уживање на плажа, ги трансформираше машките тела во своја уметничка околина.

Иако Шимичиќ го вброил ова дело под жанрот „порно“, не е јасно кој аспект од делото се смета за порнографски. Дали е тоа нејзиното допирање на пенисите? Или самиот чин на прикажување машки гениталии? Или можеби е имплициран групен секс поради редицата од пет мажи и една жена? Дали воопшто имало сексуален однос? Или еротска средба? Овие прашања покажуваат колку е тешко вакво дело да се категоризира како порнографија и го потенцираат фактот дека малкумина би го нарекле „порнодело“ доколку наместо мажи беа прикажани жени. Во спротивно, би морале да го категоризираме поголемиот дел од западната уметност како порнографија. Сепак, една фотографија од перформансот Сликање на тестиси на Делимар јасно ја разоткрива родовата нерамнотежа во срцето на југословенската авангардна сцена: една мала гола Делимар како единствена жена што стои во линија со пет мажи. Хуморот овде е очигледен, особено ако се сетиме на историјата на „акциско сликарство“ полна со машка самоувереност. Гола, исто како и нејзините машки колеги, таа е таа што ја држи палетата за акварел во рака, таа е авторката во оваа сцена; машките тестиси се обележани од неа, како да сака да покаже дека таа ја има моќта над сите тие „курови“. Нервозната насмевка на нејзиниот тогашен сопруг, Жељко Јерман, кој стои до неа, заедно со незгодните пози на другите мажи што стојат во линија и ги држат своите пениси за да ја покажат уметноста на своите тела, уште повеќе ја засилуваат промената на родовите односи, при што ја гледаме женската уметница на дело. Иако најверојатно незначителен и ненамерен детал на фотографијата, црвената боја видлива на тестисите на Иван Мршиќ нè потсетува дека социјализмот во Југославија му пркосеше на стереотипот за мрачно и несексуално комунистичко општество. На крајот, мажите се појавуваат во потчинета позиција, парадно изложени

66 John Berger, Ways of Seeing (London: BBC and Penguin Books, 1972), 47

како уметничко дело на жената уметница, која самоуверено се насмевнува во камерата. Така, може да се аргументира дека „порноделото“ на Делимар ги преврте координатите на социјализмот, уривајќи ги родовите очекувања и правејќи ја жената, Југословенка, главна авторка на ова полибидинално, радосно и телесноцентрично социјалистичко општество. Најважно е што, насочувањето на погледот кон машките гениталии ја обележува нејзината метода на создавање уметност: таа не само што ги гледа и ги прикажува мажите, туку нивното допирање и трансформирање на најинтимните делови од нивните тела станува централна тема на нејзината кариера. Нејзиниот женски поглед – преку кој машката голотија и сексуалност беа трансформирани – беше и нејзино дејствување. Иако Делимар можеби останала фокусирана на мажите и можеби немала интерес за други жени или за истополови женски желби, нејзиниот начин на прифаќање на своето и на машките тела ја дефинираше нејзината еманципаторска феминистичка и трансгресивна уметничка практика, без разлика дали таа самата ги прифаќала тие карактеризации и нивните импликации за феминистичката или квир историја на Југославија.

И покрај радосното прифаќање на сопствената сексуалност и трансформацијата на машките тела во уметнички објекти во своите перформанси, Власта Делимар, исто така, ги истражуваше помрачните и потешките аспекти на сексот и љубовта. Во својот триесетминутен перформанс во галеријата *Expanded Media* во Загреб, со наслов Ебењето *е* тажно (Jebanje je tužno, 1986), Делимар лежеше на грб врз бел крст, со телото обоено во црно, лицето покриено со превез, брадавиците и ноктите обоени во црвено, и носеше црни штикли.[67] На ѕидот над нејзината глава можеше да се види уште еден црн крст со повторуваната фраза „Ебењето е тажно“ испишана во бела боја и со курзив. Андрогин машки изведувач со кармин на усните седеше потпрен на големиот црн крст, пред да се приближи полека до Делимар, да стави бела роза врз нејзиното тело и да ја напушти просторијата. Делимар остана во лежечка позиција уште дваесет и осум минути, како труп, со експонирани гениталии, како да е положена за последен пат со розата како дар за разделување. Симболичната

67 Фразата ебењето *е* тажно (jebanje je tuzno) е цитат од Vlado Martek.

тежина на оваа акција доловува колку тажно и осамено може да биде „ебењето“. Андрогиниот изглед на машкиот изведувач ја дестабилизира чисто хетеросексуалната интерпретација на сцената, и, иако насловот укажува на „ебење“ и можеби уште едно „порнодело“, во самиот перформанс немаше никаков сексуален чин. Наместо тоа, публиката гледаше жена со превез на лицето и тело обоено во црно, распната врз бел крст, која стануваше темен посредник помеѓу белината на крстот и единечната бела роза, симбол на невиност. Но белата роза, исто така, се користи на погреби, сугерирајќи истовремено невиност и нејзино уништување, што Делимар го прифаќаше со тивка неподвижност. Повторувањето на сликата на крстот, истакнато и на флаерот за нејзината акција, укажуваше на основното присуство на религијата и критика кон неа во работата на Делимар. Имајќи ги предвид политичките димензии на христијанскиот конзервативизам, особено кога станува збор за женските сексуални слободи, еманципаторската моќ на Делимар лежеше и во тоа што јасно изговараше – одново и одново – дека ебењето е тажно за жените, особено за оние кои инаку го слават и го прифаќаат. Нејзините црвени нокти нѐ потсетуваат на феминистичката сила на југословенскиот социјализам, манифестирана на конференцијата „Drug-ca Žena“ во Белград во 1978 година (види поглавје 1), дополнително комплицирајќи ги и проширувајќи ги прашањата за феминистичкиот отпор во локалниот контекст на Југославија.

Во 1985, една година претходно, таа ја имаше својата прва самостојна изложба во *ШКУЦ* во Љубљана, која беше вандализирана. Сите нејзини дела што содржеле крстови беа уништени, а некои веруваа дека сторителите биле „млади милитантни христијани“.[68] Уште во 1981 година Делимар веќе предизвика скандал со крстот во делото Ебете ме (Jebite me), колаж што ја прикажува уметницата со раширени нозе, прекриени очи и голем златен крст околу вратот, заедно со „минијатурен црковен објект, кој се појавува како црвен фалусоиден архитектонски елемент над нејзината вагина“.[69] Исто така, истата

68 Види ја хронологијата на Делимар во Martina Munivrana, ed., *Vlasta Delimar: This is I. Retrospective Exhibition 1979–2014* (Zagreb: Museum of Contemporary Art, 2014), 16.

69 Jasmina Tumbas, “Decision as Art: Performance in the Balkans,” in Katalin Cseh-Varga and Adam Czirak, eds., *Performance Art in the Second Public Sphere: Event-Based Art in Late Socialist Europe* (London: Routledge, 2018), 193.

година Делимар изведува акција на јавен плоштад во Загреб, врзана за дрво со модринки на лицето, потсетувајќи на слики на малтретирани жени и горење на вештерки.

На фотографската документација на Врзана за дрво (Vezana za drvo), што самата ја нарачала, гледаме маж како ја снима отстрана, додека деца си играат, а нивните родители пазаруваат. Јавната експозиција на насилството врз жените, поставена покрај баналностите на секојдневниот живот што го игнорираат нејзиното страдање – потсетува на сликата на Јованка Орлеанка во златен оклоп – и јасно прикажува со што се соочувале гласните жени во Југославија и пошироко: демонзација и насилство. Слично на словенечката група *Neue Slowenische Kunst* (NSK) и нивната театарска фракција *Scipion Nasice Sisters Theater*, која ги користеше религијата и сакралното како спектакуларна критика на југословенскиот авторитаризам и национализам (види поглавје 4), и Делимар играше со спектаклот, спротивставувајќи ја наводната светост на крстот со посакуваното и казнувано женско тело.

Работата на Делимар ја трансформираше иконографијата на воскресението во експлицитна еманципаторска перформативност на нејзиното тело. Евокацијата на религиско страдање кај Делимар го предвидуваше засиленото влијание на религијата во Југославија во 1990-тите, кога етничките и верските поделби ја расцепија државата. За време на оваа бурна смена на власта, познатиот југословенски режисер Желимир Жилник го објавува својот филм Газе од мермер (Dupe od mramora, 1995), со Мерлинка во главна улога, позната трансродова жена и сексуална работничка во своите средни триесетти години, која работела на улиците на Белград, Србија. Мерлинка е прекарот на Вјеран Младеновиќ, исто така позната како „Мерлин“ и „Мерилин Монро“, која претходно глумела во филмот на Жилник Прекрасни жени шетаат низ градот (Lijepe žene prolaze kroz grad, 1986). Помалку од десет години по нивната прва соработка, Жилник случајно налетал на Мерлинка на железничка станица во летото 1994 година, настан што го натерал

да го преработи сценариото за филмот што тогаш го снимал.[70] Ова случајно средба ја смени историјата на филмот во Југославија, бидејќи Газе од мермер останува еден од најраните и најважни филмови кои го визуализираат трансродовиот живот на Балканот. Покрај тоа, Газе од мермер изразуваше политичка ангажираност кон мирот и единството, симболично за социјалистичка Југославија што во тоа време веќе се распаѓаше.

Во претходните децении, Жилник веќе имаше изградено репутација на режисер на филмови кои се фокусираат на борбите на работничката класа и на еманципаторските позиции на жените во рамките на социјалистичкиот систем на Југославија. Во неговиот филм Рани дела (Rani radovi, 1969), Жилник ја претставува измислената млада хероина од работничка класа, Југослава, која, по револуцијата од 1968 година, патува низ Југославија со тројца мажи и пропагира револуционерни идеи кои се критика на постоечките родови хиерархии во земјата. „Југослава носи мошне остра критика на реалниот постоечки социјализам“, тврди филмската и родова историчарка и теоретичарка Дијана Јелача. Таа објаснува дека: „Иако пролетаријатот номинално е поставен како водечки и рамноправен во социјалистичките системи, жените продолжуваат да се потчинети субјекти под автократското владеење на мажите, поради континуираната патријархална родова динамика. Затоа, вистинска револуција не може да се случи без да се отфрли оваа родова хиерархија – отфрлање што, важно е да се нагласи, вклучува и напуштање на моногамната семејна структура.“[71] Револуционерниот дух на Југослава ќе ја чини нејзиниот живот:

70 Желимир Жилник во разговор со авторката, 13 август 2019 година. Тој додаде дека таа веднаш го замолила да ја напуштат станицата и да пројдат заедно за да му го покаже нејзиниот живот и пријателите, и му објаснила дека таа и уште дваесетина транс жени презеле една улица во Белград за да ја вршат својата сексуална работа. Нивни клиенти биле политичари и славни личности, од кои Жилник некои и лично ги запознал, но кои остануваат анонимни до ден-денес.

71 Dijana Jelača, “Double Binds: The Politics of Gender and Sexuality in the Films of Želimir Žilnik,” необјавен запис, стр. 7; Јелача во електронска кореспонденција со авторката, 16 август 2019 година.

мажите кои ја придружуваат, чувствувајќи се понижени од нејзината сила и својата неспособност да ја доведат револуцијата до крај, на крајот ја убиваат и го палат нејзиното тело.[72]

Трогателно е дека југословенската жена од 1995 година – транс жената Мерлинка – ја преживува смртоносната агресија на машките придружници во филмот Газе од мермер. За жал, вистинската личност Мерлинка ќе биде убиена речиси една деценија подоцна, жртва на трансфобичен напад од млад маж. Но Мерлинка како лик и личност во филмот од 1995 стана симбол на мирот, овоплотувајќи го прогласот на Делимар од 1982 година дека „жената не е воин“, играјќи дијаметрално спротивна хероина на трауматизираниот машки шовинизам и насилството. Ова е особено значајно затоа што Мерлинка ја претставува еманципаторската позиција на жените во сексуалната работа, токму во момент кога Југославија се распаѓа во поконзервативни и религиски ориентирани држави.

Газе од мермер се фокусира околу русокосата Мерлинка и нејзината најблиска пријателка Санела (Ненад Миленковиќ Санела), бринета транс жена и сексуална работничка, кои се среќаваат со трауматизирани српски мажи што се враќаат од југословенските војни и влегуваат во тајни бизнис-операции. Мерлинка и Санела дејствуваат како лекувачки сили против, според Јелача, „етнонационалната колективност вклучена во насилна војна.“ Јелача објаснува: „Мерилин тврди дека врши еден вид хуманитарна работа: таа се спротивставува на насилството на националната држава преку физичката љубов и наклоност што им ги нуди на своите клиенти.“[73] За Јелача, Санела и Мерлинка се „премногу квир“ и „преоддалечени од конвенцијата за да бидат вовлечени во колективна етнонационална субјективност што се

72 Како што е добро познато, Рани дела на Жилник беа подложени на интензивна контрола и беа забранети во Југославија. Жилник се сеќава дека морал да оди на суд и да зборува за филмот, но тој не ја сметал земјата за тоталитарна, бидејќи бил поканет на расправа за делото. Всушност, обвиненијата подоцна биле повлечени. Иако Жилник често се теоретизира како „дисидент“ против Југославија, тој отворено зборувал дека за време на своето „изгнанство“ во Западна Германија се соочил со многу построга цензура отколку во Југославија. Жилник во разговор со авторката, 13 август 2019 година.

73 Dijana Jelača, Dislocated Screen Memory: *Narrating Trauma in Post-Yugoslav Cinema* (Basingstoke: Palgrave, 2016), 117.

конституира како ‹здрава› преку насилството што го спроведува.“[74] На една фотографија од снимањето на филмот, ја гледаме Санела во бела венчаница, насмеана, додека Мерлинка, во розово-црвен фустан, со сериозен поглед гледа назад кон нас. Неверојатната двојка тука отелотворува спој на судирачки и различни форми на женственост: афирмативно прифаќање на животот, видливо во блескавиот израз на лицето на Санела и испитувачкиот, предупредувачки ум изразен во погледот на Мерлинка. Како што тврди Кевин Мос, Мерлинка служи како „дестабилизирачка фигура... [која] се покажува поотпорна“ отколку сите други цис-хетеро ликови.[75]

Но Мерлинка може да се чита и како отелотворување на женската и феминистичката заложба за еманципаторска слобода за жените, политички проект поврзан со југословенскиот феминизам и неговиот акцент на мирот и транснационализмот (види поглавје 5). Ова читање е уште повеќе засилено на крајот на филмот, кога љубовникот на Мерлинка, Џони, е убиен од еден од неговите машки мафијашки ривали. Непосредно пред да му биде пресечено грлото, Џони станува љубоморен и ја обвинува Мерлинка дека е „курва“, на што таа му возвраќа: „Јас курва? Дали си луд? Јас сум медицинска сестра. Јас сум светица. Спасив многу девојчиња од силување. Поштедив многу девојки и нивните родители од траума и солзи.“[76] Како Југословенка, Мерлинка застанува во одбрана на сочувството, имагинацијата и солидарноста со своите транс и нетранс пријателки, како и во заштита на животните.

Газе од мермер ја прикажува токсичната машкост во разни форми, вклучително и мизогинијата и суровоста кон животните. Луна Лу (Сузана Златановиќ) се појавува како буч паравоен офицер (проаѓа како маж), кој се има борено заедно со Џони (Џони Рацковиќ) на фронтот и кој доминира врз него, и сексуално и општо во животот. Во една мачна сцена, Џони пука низ ѕидовите по една коза која

74 Ibid., 116.

75 Kevin Moss, “Yugoslav Transgendered Heroes: ‘Virgina’ and ‘Marble Ass,’” *Reč* 67, no. 13 (September 2002), 363.

76 Во една претходна сцена, кога Џони се обидува да ја посрами Мерлинка затоа што работи на железничка станица, Мерлинка брзо му возвраќа: „Па што? Што има лошо во тоа? Јас не убивам ниту крадам од некого. Луѓето ми плаќаат затоа што самите сакаат. Јас немам мафија околу мене како тебе, за да крадам, да повредувам луѓе и да ги терам да плачат. Луѓето со радост ми ги даваат своите пари.“

Мерлинка многу ја сака и ја чува како милениче. За забава или можеби бидејќи е љубоморен на Мерлинка што го сака животното, тој ја врзува козата во бања и ја плаши со куршуми, додека самиот лежи на кауч во другата соба. Луна Лу влегува, решена да стави крај на „забавата“ на Џони, и ја коле козата со сечење на грлото. Оваа маженствена жена војник успева да го заврши она што Џони не успеал, нагласувајќи го уште еднаш тоа што Јелача го нарекува „поразена машкост“,[77] каде што чувството на „емаскулација“ се надминува со „одигрување на машкоста до таков еден пренагласен, карикатурален степен“.[78] Во завршниот дел на сцената, Мерлинка и Санела ја откриваат Луна Лу и го гледаат Џони како ја дере мртвата коза во бањата. Мерлинка сфаќа дека „таа [Луна Лу] не е офицер! Таа е жена!“ и дека е една од љубовниците на Џони. Санела, згрозена, брзо мава низ веќе потскршениот ѕид. Мерлинка и Санела тргнуваат по Џони, го нарекуваат предавник, додека буч офицерката Луна Лу останува недопрена. Потоа Луна Лу пука од пиштолот и вика кон Џони, чија машкост уште еднаш се намалува и поразува. Сцената завршува со друга транс жена (Ликана) која влегува во бањата низ скршениот ѕид и прашува: „Жени, ви треба помош?“

Дерењето на козата во бањата, нелегалните воени престрелки и бројните апсурди во филмот го поставуваат Газе од мермер директно во стереотипните визии за Балканот, додека насловот на филмот си игра со еманципаторскиот социјализам и неговите заборавени херои, повикувајќи се на филмот на Анџеј Вајда Човек од мермер (Człowiek z marmuru, 1977).[79] Поставувајќи ја приказната околу искуствата на Мерлинка – во Југославија на Тито перципирана како „геј-маж“, но во 1990-тите живеејќи низ нејзиното распаѓање како транс жена сексуална работничка – Жилник ги спојува инаку неспоивите реалности и создава нарација каде што „речиси нема ликови чии животи постојат надвор од квир времето и просторот“, „пркосна неумоливост на квир визијата“ во која „квир субјектите се обдарени со рационалност и практично размислување што недостига кај другите, понормативни, ‹поздрави› членови на

77 Jelača, *Dislocated Screen Memory*, 117.

78 Ibid., 118.

79 Женската протагонистка во филмот на Вајда, Агњешка (Кристина Јанда) се бори за славата на фиктивниот лик Матеуш Биркут (Ежи Радзивилович), ѕидар чиј херојски живот како работник бил заборавен.

општеството“.[80] Ова уривање и откривање на коегзистирачките квир реалности за време на распадот на Југославија не било лесен подвиг. Жилник морал да снима 90 проценти од Газе од мермер во Нови Сад, бидејќи Белград бил „премногу опасен“ во тоа време.[81]

Приказната за тоа како филмот бил прикажан уште повеќе ја зголемува неговата важност. Во разговор со Жилник, тој се присетува дека случајно видел на вести дека Министерството за култура објавило дека нема доволно филмови од Србија да прикажува таа година и барале од режисерите кои имале какви било српски филмови да одат во Центарот *Сава* во Белград и да ги вклучат своите филмови во програмата на салата. Салата имала место за четири илјади гледачи, па Жилник веднаш го пријавил *Газе од мермер.* Морал да пополни разноразни прашалници, но најважните прашања гласеле вака (скратено):

„Дали е ова српски филм?“ Да.
„Дали има српски актери?“ Да.
„Дали е финансиран од странство?“ Не.

Со оглед на тоа што овие параметри за националниот филм биле главни во преокупацијата на Министерството за славење на српскиот – не југословенскиот – филм, радикално транс, квир, феминистичкиот и пацифистички филм на Жилник поминал незабележано и бил прикажан пред публика од четири илјади гледачи. Жилник се сеќава дека, по проекцијата, половина од публиката го исвиркала филмот сметајќи го за лага, додека другата половина давала поддршка и радосно извикувала: „Браво, тоа сме ние!“ По прикажувањето, Жилник се качил на сцена и ги повикал сите транс актери, нивните транс пријатели и гледачи, сите геј и лезбијки учесници и присутни, заедно со сексуалните работнички, да се качат и тие на сцената. Во чин на храброст и солидарност, шестотини луѓе се качиле на сцената. Во наредните два месеца по прикажувањето, српските медиуми ревносно ги интервјуирале учесниците од филмот, наместо да известуваат за Слободан Милошевиќ, кој инаку доминирал во медиумите. Тука е важно да

80 Jelača, *Dislocated Screen Memory*, 118.

81 Оригиналниот наслов на филмот бил Еден километар курци, но Жилник го сменил името пред првата проекција во Белград за да помине полесно под радарот на цензурата. Жилник во разговор со авторката, 13 август 2019 година.

се спомене дека интервјуто на Мерлинка и Санела од 1997 година со Татјана Војтеховски остана едно од најважните сведоштва за историјата на транс луѓето и сексуалната работа на Балканот и пошироко.[82]

Белградскиот квир теоретичар и историчар Саша Кесиќ забележува дека Газе од мермер има многу револуционерен потенцијал, бидејќи „идејата за ‹квир› е целосно на линија со антивоените херои и нашите квир херои“.[83] Мерлинка го надмина фикционалниот наратив на филмот и ја донесе во преден план убавината, но и маката на транс сексуалната работничка. Кесиќ дополнува:

> „Нејзината задача беше да се бори за своето право и мислам дека се чувствуваше навистина понижена што работеше на улица и што заработуваше многу пари, но немаше воопшто достоинство. Затоа се појави на телевизија. Сакаше да каже дека повеќето важни луѓе, како политичарите, доаѓале кај неа за сексуални услуги. Затоа сакаше да го каже тоа [на ТВ], да покаже дека може да ги каже тие работи. Мислам дека затоа беше убиена на крајот.“[84]

Храброста и животот на Мерлинка станаа извор на инспирација за новите генерации на ЛГБТК луѓе од поранешна Југославија. Најважниот квир филмски фестивал во регионот е именуван по неа: фестивалот *Мерлинка*. До денес, *Мерлинка* останува единствениот филмски фестивал што се организира во повеќе држави на поранешна Југославија, со проекции во Белград (Србија), Сараево (Босна) и Подгорица (Црна Гора).[85] Сексуалноста на Мерлинка и нејзината еманципаторска храброст како гласна трансродова сексуална работничка се симболична врска што ги обединува различните републики: трансродова Југословенка, чија феминистичка перформативна политика – длабоко вкоренета во квир и феминистичките андерграунд практики на 1980-тите – стоеше во раните 1990-ти како една од последните траги на југословенското сестринство и единство.

82 Целото интервју е достапно на YouTube, види www.youtube.com/ watch?v=WkbmGzQV7Qg (accessed 06/10/2018).

83 Саша Кесиќ во разговор со авторката, 11 август 2018 година.

84 Ibid.

85 Во 2014 година, Стеван Бодрожа режираше претстава за Мерлинка за фестивалот, Исповедта на Мерлинка (Merlinkina ispovest).

Квир кореографија[1]

Колективно авторство[2]

Испреплетеноста меѓу танцот, кореографијата и настраноста нема добиено доволно внимание во квир теоријата, во студиите за сексуалноста, како и во (критичките) студии за танцот. Ако танцот се разбере како телесна социјална пракса која ја става кинестетската, подвижната и афективната телесност во својот центар, и која секогаш е вградена во специфични просторно-временски констелации и социјални контексти во чии рамки – преку својата перформативна сила – тој изведува, материјализира и артикулира значења, односи и светови, тогаш танцот и кореографијата можат да претставуваат и привилегирана арена за испитување, проблематизирање, реартикулација и експериментирање со присилните, повторливи и нормативни, но истовремено неодлучливи и отворени материјализации на телесните граници и површини што ги сочинуваат идентитетот, родот и сексуалноста.

Неопходноста од заедничко истражување на танцот, кореографијата и настраноста станува уште поитна ако се земе предвид дека танцот е телесна пракса која, преку својата рефлексивност, или ги репродуцира или ги нарушува привикнатите телесни форми на постоење и разбирање на светот и отвора линии на бегство за различни постанувања и трансформации на движењето, гестот, афектот, перцепцијата, сензацијата, свесноста и отелотвореното знаење. Исто така, не може да се занемари важноста на големите императиви на и историското наследство што ги оставиле квир телесните практики, теоријата и политиката, кои воспоставуваат критички однос со родово и сексуално отелотворената субјективност. Квир практиките и

1 Преведено според, Queer Choreography, во Zaloznik, Jasmina and Arhar, Nika. 2024. *Bodies of Dance: Aspects of Dance as Cultural, Political and Art Work in Yugoslavia and After*. Belgrade: Station Service for Contemporary Dance.

2 Димитров Славчо, Коруга Игор, Кантоци Теа, Заложник Јасмина.

теоријата го подложуваат нормативното отелотворување на родот на постојана деконструкција и субверзија, го демистифицираат како регулаторна норма и дисциплински апарат на нормализација, го иронизираат како контингентна и социјално конструирана фикција на хетеронормативната кореографија на општеството, и го мобилизираат телото кон никогаш целосно предвидливи хоризонти на пролиферација на повеќекратно и нестабилно родово и сексуално позиционирање, односно телесни морфологии и материјализации. Оттаму, квир гестовите, движењата, ридингот[3], секојдневните социјални перформативи, кореографии и танци се „контрафетиши“ што рефлексивно го мобилизираат телото и неговите истории. Ова вкрстување на квир идентитетот, кореографијата, перформансот и танцот може да се чита низ различни постјугословенски кореографски практики и дела, како што се работата на Feminalz од Словенија, Александар Георгиев од Северна Македонија (исто така Софија, Тенерифе и Стокхолм), Марко Милиќ, Игор Коруга и Александар Заин од Србија, и Соња Преград и Матија Ферлин од Хрватска.

Квир танцовите практики и кореографии, исто така, ги доведуваат под лупа и ги оспоруваат длабоко вкоренетите хетеронормативни и маскулинистички фокусни точки и морфологии кои биле дел од структурата на главните традиции на театарскиот танц, отелотворени преку фалусното тело, и кои ги бришат алтернативните и маргинализираните сексуалности. Маскирани како наводна универзалност и чист интерес за човечкото движење, емоции и сензуалност, практиката на модерниот танц, како што тврди Сузан Леј Фостер, има свој орман. Тој орман ги „штител“ танчарите и кореографите од проекцијата на сексуални фантазии врз нивните тела и, наводно, го прочистил историското имагинарно од деградираната, обезвреднета и стигматизирана феминизираност поврзана со театарското, перформативното и сценското појавување. Делата што се дел од оваа архива ги мобилизираат повеќекратните интензитети,

3 „Ридингот подразбира размена на навреди меѓу два или повеќе маргинализирани субјекта, на начин што создава комичен ефект преку идентификување и пародирање на репрезентативните норми. Тој открива радикална политика на вклучување, која го отфрла концептот на разлика што стои во основата на формирањето на субјектот (...). Обично, практиката на ридинг се одвива во квир ‘безбедниот’ простор на драг културата.“ – Орландо Вудс, 2022, *Reading is fun-da-mental: queering queer ‘safe’ spaces within drag culture*, Feminist Media Studies 23(6): 2514 – 2529.

потенцијали, материјалности, значења и сензациите на телото како перформативни стратегии за испитување на границите и просторноста на нормативното (танцово) тело. Како такви, тие материјализираат ненормативни или квир морфологии преку проширување на привикнатата и стерилизирана афективност на родово одредените/нормативните тела. Тие, исто така, ги истакнуваат како живеени и посакувани тела, кои се сметани за одвратни во хетеропатријархалните режими на моќ и танцовите институции и практики – и традиционални и класични, и модерни и современи – како што може да се види во делото на Александар Георгиев, чија работа се занимава со кореографирање на аналното тело (како морфологија и политичка позиција што ги разнишува фалократските имагинарии), фокусот на Ана Дубљевиќ (Србија) на феминистичките порнопејзажи (pornscapes) како кореографска пракса, најдобро прикажани во нејзината соработка со Раел Бара, Ида Даниел, Фрида Лаукс и Зринка Ужбинец; Марко Милиќ и кореографирањето на сексуалната желба; Алекс Заин и неговата работа на трансродовиот и квир идентитет; истражувањето на Наташа Живковиќ (Словенија) за третиот род (*вирџина,* исто така *тобелија*) на просторот на Западен Балкан; и квир херменевтиката и самообјективизацијата на Матија Ферлин итн. Дополнително, неопходно е да се спомене постоењето на протоквир современи и постмодерни превртувања, присвојувања и контрахегемонични тела во делата на уметници од претходните генерации, како што се делата на Борис Чакширан и Коста Бунушевац од 1970-тите, 1980-тите и 1990-тите во Србија, танцовиот перформанс на Минка Веселич (Словенија) посветен на Љуба Пренер во 1990-тите, или работата на Искра Шукарова (Северна Македонија) од 2000-тите.

Во социјалистичка Југославија, официјалните културни политики промовираа наратив на колективизам, често занемарувајќи индивидуалистички и ненормативни изрази на идентитетот, вклучително и оние поврзани со родот и сексуалноста. Сепак, Југославија беше поотворена од многу други социјалистички држави, и до одреден степен дозволуваше уметнички експерименти и иновации. Иако експлицитни квир движења не беа истакнати или јавно признати во југословенската уметност, имаше уметници и изведувачи кои имплицитно ги предизвикуваа хетеронормативноста и традиционалните родови улоги. Овие протоквир изрази можат да се видат во делата на одредени авангардни уметници и кореографи кои истражуваа теми како

дрег, андрогинија, небинарни идентитети и алтернативни сексуалности преку своите перформанси – најзабележливо во Србија, како перформансите на Коста Бунушевац во периодот 1977 – 1985 во јавни простори, како Студентскиот културен центар (СКЦ) во Белград, Домот на млади во Белград и на Националната телевизија; или Transsex hard-core one man show на Милан Делчиќ Делча во театарот БИТЕФ во 1992 година; или единствениот соло танц на Борис Чакширан, изведен на езерото Палиќ во 1995 година. Овие дела ја нагласуваат дрег праксата како критика или субверзија на социјалистичкиот реализам или на цврстите националистички и патријархални дефиниции на индивидуалноста и машкоста, истражувајќи поапстрактни, фрагментирани, внатрешни и субјективни форми на изразување, кои овозможија пофлуидни и повеќезначни претстави на родот и идентитетот. И покрај овие протоквир елементи и ориентации, ниту еден од споменатите уметници никогаш не се самоидентификувал како квир или како квир-уметник. Сепак, ваквите протоквир, современи и постмодерни движења во југословенскиот танц и уметност претставуваат богато поле на отпор, присвојување и субверзија. Преку телото како место на контрахегемоничен израз, овие уметнички практики ги предизвикуваа нормативните родови улоги и придонесоа за покомплексно и повеќеслојно разбирање на идентитетот и во социјалистичкиот и во постсоцијалистичкиот период. Континуираното истражување на овие теми од страна на современи уметници и кореографи продолжува да ги обликува културната меморија и идентитетот на поранешниот југословенски регион. Додека некои кореографски практики директно работат со овие теми (како Unstable Comrades на Игор Коруга, 2024), други продолжуваат да ги истражуваат преку дрег-уметноста во комбинација со перформанс и танц, како што е работата на колективот Ефемерни исповеди (Ephemeral Confessions).

Преплетувањето на кореографијата, танцот и квир идентитетот станува уште појасно ако сексуалноста не се разгледува само низ призмата на изборот на објект на желбата и интимните сексуални практики, туку, пред сè, низ афекти/емоции, односно движење, ориентација, насоченост, истражување, просторност, телесен израз, релационалност и изложеност кон другите тела и светот. Детството, а често и животот, на многу квир луѓе е обележано од засрамувачка интерпелација предизвикана од сопствената квир кинестезија и телесниот израз – односно неспособноста

целосно да се отелотворат машките телесни кодови, како, на пример, кај феминизираните квир момчиња. Но овие неуспеси, ова сопнување при изведбата на јазикот на телесните гестови, иако се извор на квир срам и внатрешна слика за идентитетот, можат да станат и материјал за пркосна и непокорна реартикулација преку перформативно извртување нанадвор на интериоризираната интерпелација на посрамување од регулирачкиот друг. Односно, преку отворената идност на самата перформативност, преку нестабилноста на цитатната и повторлива практика на телесната изведба, овие неуспеси можат да бидат трансформирани во пркосна, драматизирана екстроверзија, изведена како перформанс/настан. Овие кинестетски неуспеси можат да станат извор на квир уметност на неуспехот, трансфигурирани во танц како јавно изложување на своето тело, како мобилизатор на уживање во гледањето квир тела. Така, јавното изложување на сцена и изведување на квир желби и идентификации, било на танцовиот подиум или на театарската сцена, можат да станат повици на желбата – пожелноста на квир телата, уживањата, сензуалностите, афектите, движењата и световите. Почнувајќи од првите геј-забави во клубот К4 во Љубљана во 1984 година (овозможени и претходно најавени од бунтовните панк-кореографии, телесни естетики и перформативност во подрумот на Студентскиот дом во Љубљана и Диско FV), па сè до различните тајни или поотворени квир клубови, барови и простори од 1990-тите во Љубљана, Белград и Загреб, и до пролиферацијата на дрег шоуа, забави и колективи во главните градови на поранешна Југославија во изминатава деценија – социјалниот танц стана извор за вежбање на квир кореографии, изведба на квир дезориентација како знак и извор на колективно преживување и изнаоѓање на алтернативни проекти на слобода, како кореографиран начин на постоење во светот и постоење со другите тела, кој одбива да се исправи, да се нареди, да се навикне и да се репродуцира. Како утописки копнеж за тогаш и таму, социјалниот танц ги носи белезите на утописката сила вградена во перформативноста, изразувајќи желба за поинаква иднина на припаѓање и постанување со другите.

Многу квир кореографии и танцови перформанси се создадени од фестивали и претставени во рамки на истите, а кои служеле како платформи за презентација, промоција и поставување на сцена на маргинализирани, феминистички и квир перформанси

и уметнички практики, претставувајќи видици за продукција и изведба на алтернативни светогледи, афекти, структури на чувство и социјалности. Тука спаѓа и првата геј и лезбејска манифестација во Словенија, организирана во 1984 година, како Манифестација/Фестивал „Магнус: хомосексуалност и култура“, настан што прерасна во денешниот Фестивал на геј и лезбејски филм во Љубљана, како и: FRIK фестивалот (2009 – 2014), фестивалот Прво па женско и Скопје Прајд викенд – Фестивал за квир уметност, култура и теорија од 2013 година (од Република Северна Македонија); Град на жени (Mesto žensk, 1995 –), Црвени зори (Rdeče zore, 2000 –), Синдикат на чудесни ентитети (Sindikat odklonskih entitet, 2018), што во 2021 се трансформираше во Платформа на мали уметности (Platforma malih umetnosti), како и делумно Фестивалот на Љубљанскиот Прајд, 2009 – (од Словенија); Квир Загреб (2003 – , од Хрватска); и Белград Прајд (2001 –) и Конденз (Kondenz, 2008 – , од Србија). Сите овие фестивали сведочат за безброј перформанси, изложби, забави, социјални настани и собири, интимни пријателства, прегратки и заедничка смеа што ги разбираме како светоградни перформанси. Перформансите претставени на овие фестивали ја пренесуваат публиката во други можни светови кои ја рушат хетеронормативната хегемонија исто толку колку што ја трансформираат самата публика и нејзините афективни диспозиции и телесен хабитус, истовремено покажувајќи кон иднина која веќе постои во делчињата на изведбите кои се одвиваат на сцената. Уште повеќе, овие фестивали имаат/имале „утописка перформативна“ сила да создаваат и раѓаат различни темпоралности, простори и социјални форми, правејќи ги афективно доживеани. Тие претставуваат точки за средби, пријателства, размена на идеи и задоволства, одмор, преиспитување и материјализација на нехегемониски и маргинализирани инфраструктури кои не само што го прават животот поднослив туку и нешто што вреди да се посакува – свет во кој телото може да се почувствува заштитено.

Квир кореографијата за која зборуваме може да се најде и состави и на сцена и на улица, и во обичното, секојдневното и во театарот, во светот на високата танцова уметност и во клупската сцена и дископодиумите, во галерии и кабареа, во мрачната атмосфера на просцениумот и во темните соби на геј-баровите, во независните културни простори и во најтреш дрег баровите, од обично одење до

шеткање, па сè до најконвенционализираните балетски и танцови форми. Истражувањето и практикувањето квир кореографии во постјугословенскиот контекст може да се насочи кон историите на танцот, со цел критичко читање на фалусниот хипермаскулинитет, хомофобијата и хетеронормативноста како „темна заднина“ која ги дефинира танцовите истории и танцовиот канон; да се разоткрие геј-орманот на модерниот танц како конститутивна надворешност на нашите наследени танцови вокабулари и естетски идеологии; да се понуди репаративно читање на историите и практиките на танцот преку откривање на симптомите и можностите што демнат од пукнатините на нормативните тела како квир можности; или дури и да се насочи фокусот кон танцовото гледање и, особено, квир гледањето и рецепцијата.

Листа на примери

Коста Бунушевац, Оливер Мандиќ, Станко Црнобрња:
Белград ноќе
1981, Србија

Минка Веселич:
Ме викаа Пуби
1992, Словенија

Борис Чакширан:
Соло на езерото Палиќ
1995, Србија

Искра Шукарова:
Црвениот лебед
2008, Република Северна Македонија

Игор Грубиќ:
Приказна од источната страна
2008, Хрватска

Feminalz:
Крадци на слики
2013, Словенија

Колективот Efemerne Konfesije
2015, Србија

Викторија Илиоска, Тања Рибарска и Климент Попоски:
Причина за болеста
2015, Република Северна Македонија

Наташа Живковиќ:
Сине
2018, Словенија

STEAM ROOM:
dragON
2018 – 2023, Република Северна Македонија

Александар Георгиев и Дарио Барето Дамас:
Moonlight
2019 • Република Северна Македонија

Соња Преград:
Колку кубни сантиметри смее да заземе моето тело
2020 • Хрватска

Александар Георгиев:
The Power of S
2021 • Република Северна Македонија

Марко Гутиќ Мижимаков:
Лов на змејови
2024, Хрватска

Коста Бунушевац, Оливер Мандиќ, Станко Црнобрња: Белград ноќе
1981 • Србија

Коста Бунушевац, мултимедијален уметник и изведувач, доби значајно медиумско внимание во 1980-тите преку своето учество во уметничката програма Петок во 22 (*Petkom u 22*). Тој беше автор, сценограф и дизајнер на револуционерното кемп ТВ-шоу Белград ноќе (Beograd noću, режирано од Станко Црнобрња, 1980), во кое андрогиниот југословенски соул пионер Оливер Мандиќ беше првиот маж што се појави облечен во женска облека на југословенската национална телевизија. Бунушевац го создаде и перформансот Белградска измама со уличен и вонземски сјај (*Beogradska prevara uličnog i nadzemaljskog sjaja*), во кој рок-бендот Дисциплина кичме свиреше во живо на сцена, спојувајќи ги рокенрол музиката и театарот. Овој перформанс беше клучен момент за генерацијата уметници како Бунушевац, Влаја Јовановиќ, Радован Хиршл, Небојша Пајкиќ и Љубомир Шимуниќ, кои пораснале во бурните 1960-ти и созревале среде судирот на старите и новите културни сили. Оваа ера беше обележана од ехото на недефинираната елита и подемот на поп-културата, кој ги опфати поп и рок-музиката, стриповите, рото-романите и Б-филмовите, инспирирани од движења како поп-артот. Оваа група постоеше паралелно со појавата на новата/концептуалната (перформативна) уметност во 1970-тите во Студентскиот културен центар (СКЦ) во Белград. Овој простор не само што ги прикажуваше делата на Јовановиќ, Бунушевац и Шимуниќ туку овозможи и пробив на целиот белградски „нова бран“ и пошироко. За разлика од претходните генерации кои се фокусираа на универзални теми или егзистенцијални прашања, тие ја славеа популарната култура и водеа животи исполнети со забава. Ова ново сфаќање на уметноста како производ на индустриски релации, во духот на верувањето на Ворхол дека „сите се секогаш креативни“, беше очигледно во продукциската и уредничката работа на Пајкиќ во СКЦ. Во случајот на Бунушевац, неговата работа сè повеќе ја прегрнуваше кемп-естетиката во сликарството, хепенинзите и театарот, позиционирајќи го како пионер на дрег и квир уметноста во социјалистичка Југославија. Иако никогаш не се идентификувал како квир, квир влијанијата беа многу присутни во неговата работа, како што сведочи и првото јавно прикажување

на полуголо трансродово лице на голем билборд на покривот на Домот на млади во Белград во 1986 година, како најава за неговата претстојна театарска претстава. Настанот беше дури и покриен од националната телевизија истата вечер.

Минка Веселич:
Ме викаа Пуби
1992, Словенија

Базирана врз животот на Љуба Пренер (1906 – 1977), словенечка адвокатка и писателка активна во меѓувоениот период, која е назначена како женско при раѓање, но уште од рана возраст се идентификувала како машко и како тинејџер започнал транзиција во машки изглед, кореографијата на Минка Веселич Ме викаа Пуби (*Klicali so me Puby*) од 1992 година е еден од најраните обиди за истражување на родовата флуидност во современиот словенечки танц. Траги од биографијата на Пренер иницираат кореографски и кинетички ситуации во кои бинарните родови маркери се изложени на флуидност, амбивалентност или транзиција. Во првиот дел, флуидноста се прикажува преку двојна експозиција: додека првата танчарка претставува нормативна женственост, втората е двосмислена во својот изглед и во танцот. Кореографијата си поигрува со неизвесна субјективизација преку преклопувања, дуплирања, постојано спојување и раздвојување. Кореографката ги драматизира групните сцени како психолошки екстериоризации на внатрешни перспективи и отпечатоци од распаѓачки социјални модели, користејќи различни реквизити (куфери и кутии) за да ги изрази емоционалните состојби или човечките односи во фазите на транзиција. Ова дело на Веселич е создадено во период кога физичкиот театар се проширува по европските сцени, и ги прифаќа експресивните, театарските и кинетичките можности на новата танцова парадигма за да истражи тема што тогаш беше невообичаена за Република Словенија. Ме викаа Пуби беше и првата вечерна претстава на Танцовиот театар ALDEA (Снежана Премуш, Весна Кукич, Ануша Слишко, Весна Ристич, Сања Слајмер, Весна Жегарац, Тадеј Брдник и водечката уметница Минка Веселич), дел од Танцовиот центар Марибор од 1991 до 1994 година (кој во 1994 беше

трансформиран во Танцова соба Марибор (*Plesna izba Maribor*) со цел да го формализира својот статус и да добие независност), функционирајќи под капата на Сојузот на културни организации Марибор и Словењ Градец.

Сепак, ова не е единствената танцова претстава посветена на Пренер. Во Метаморфози 3: Реторика (*Metamorfoze 3°: Retorika*, 2015), Бара Коленц заедно со Атеј Тута ги истражуваат механизмите на политичката, правната и медиумската реторика преку конструкција на легендарниот д-р Љуба Пренер, повикувајќи се на вистинската животна приказна на овој високоморален и политички контроверзен Пренер, транссексуален адвокат во повоена Југославија.

Борис Чакширан:
Соло на езерото Палиќ
1995, Србија

Како припадник на генерацијата уметници кои се појавија во Југославија во 1980-тите, опусот и дејствувањето на Борис Чакширан на локалната танцова сцена – како кореограф за театар и филм, костимограф, изведувач, меѓународен педагог и уметнички директор на театарот за танц ERGstatus – опфаќа повеќе од 40 години. Како кореограф, има создадено над 30 кореографии во Србија и во странство. Ја претставувал Србија на некои од најголемите светски настани поврзани со вклучување на лицата со попреченост во танцот, уметноста на исцелување, работа со млади луѓе кои поминале низ траума, и со воени ветерани (Универзитетот Џјук, САД, 1996; Центарот Кенеди, Вашингтон, 2012). Тој е еден од основачите на Меѓународната мрежа за инклузивни уметности (IIAN). И покрај својата долга кариера, Чакширан само еднаш настапил со соло перформанс, во 1995 година, на езерото Палиќ, во рамки на уметнички камп за млади кои доживеале воена траума. Во тој перформанс, Чакширан танцувал на голема сцена, облечен во огромен бел фустан, со долга плетенка прикачена на неговата природна (кратка) коса. За Чакширан, овој настап бил поврзан со шамански практики и истражување на внатрешните делови од душата, барање на скриени аспекти или места. Тој ја споил оваа пракса со модерен

танц во еден вид ритуал, наменет за учесниците во кампот, со цел да им покаже како телото и танцот можат да се користат како медиуми за изразување на внатрешните чувства, мисли, вредности, уверувања итн. Како и Бунушевац, Чакширан никогаш самиот не се идентификувал како квир уметник.

Искра Шукарова:
Црвениот лебед
2008, Република Северна Македонија

Кореографката Искра Шукарова ја посвети претставата Црвениот лебед на Екрем Хусеин – балетски танчар, една од клучните фигури на Националната опера и балет во Република Северна Македонија, познат по својата нагласена индивидуалност и ритуална посветеност на танцот, кој танцуваше цели 50 години. Во Црвениот лебед Хусеин создава танцова исповед преку три лика: жена (кабаре танчарка), маж (самурај) и суштество (лебед на умирање, улога која традиционално ја танцуваат жени). Во завршната сцена, Хусеин го вози својот велосипед по сцената претставувајќи се себеси како личност надвор од сцената, со што се бришат границите меѓу сцената и реалноста, улогата и реалната личност, перформансот и идентитетот. Преку различни идентитетски позиции, Шукарова и Хусеин нежно го прекршуваат погледот со движења и слики кои ја разнишуваат балетската вертикала на телото и се оддалечуваат од позицијата што се очекува од канонизираната улога која Хусеин како (машки) уметник ја имал во националната балетска институција. Во постмодерен дух тие вметнуваат движења кои му се туѓи на балетскиот репертоар – како што се клупскиот танц, кабарето, секојдневното движење, ненормативното родово одредено движење. Додека легендарниот машки балетски танчар изведува тажна женска фигура опиена од љубов, тие предизвикуваат распад на балетската институција и нејзината хиерархија. Поставувајќи го на сцената стареечкото тело на Хусеин, Шукарова ги подрива балетските норми кои бараат совршено, младешко, исправено и геометриски прецизно тело. Самото присуство на кореографката на сцената, видлива, седната, давајќи му инструкции во живо на Хусеин, ги разобличува хиерархиите

на моќта и институционалните/општествени апарати кои ги поставуваат на сцена навидум деликатните тела на балетските танчари, додека истовремено ја прикажуваат тешкотијата на изведување и паметење на вокабуларот на движењата од страна на стареечкото балетско тело. Овој перформанс може да се дефинира како протоквир, бидејќи ги разнишува нормите (на сцената и во приватниот живот), одново го замислува телото на балетскиот танчар и го прави квир, претворајќи го во тело на личност чиешто интимно постоење е афектирано преку движењата и сликите на сцената.

Игор Грубиќ:
Приказна од источната страна
2008, Хрватска

Приказна од источната страна (East Side Story) е видеоинсталација со два канала од мултимедијалниот уметник Игор Грубиќ, со кореографија на Ирма Омерзо, која се занимава со современи општествени прашања како што се насилството и нетолеранцијата кон другоста на ЛГБТК+ заедницата. Делото поставува едно до друго две видеа. Првото прикажува архивски документарни снимки од насилни инциденти за време на геј-парадите во Белград (2001) и Загреб (2002), каде што учесниците беа изложени на вербално и на физичко насилство и на организирани неонацистички напади, додека второто видео е кореографска реконструкција на тие настани, изведена од група танчари во Загреб. Во второто видео, четворица танчари ги имитираат движењата на тепање, викање, бркање, како и телесни позиции на бранење и криење. Тие истовремено ги претставуваат и жртвите на насилство и силеџиите. Овие реконструкции се изведуваат на истите локации каде што се случиле насилствата – на главниот плоштад во Загреб и во паркот Зрињевац – со што овие простори се трансформираат во историски записи и сцени на изведба. Контрастот меѓу вистинското и кореографираното насилство го нагласува емоционалното и социјалното влијание на агресијата во јавните простори.

Feminalz:
Крадци на слики
2013 –, Словенија

Feminalz, колектив на „трансродови ентитети“, основан во 2013 година од Институтот Emanat, претставува уникатен обид во словенечкиот културен пејзаж. Нивниот технокабаретски перформанс Крадци на слики (*Tatovi podob*) со своето постоење од повеќе од една деценија веројатно има најдолг животен век во овој сектор, привлекувајќи разновидна публика. Feminalz ги поместуваат границите на нормативните општествени улоги и форми како што се женственоста, машкоста, семејната динамика, мачоизмот итн., со цел да им се спротивстават на принципите на политичка коректност и да одржат простор на остра социјална критика во форма на современа бурлеска и кабаре. Нивните перформанси се базираат врз хумор и иронија, а членовите на колективот претставуваат палета од инвентивни фиктивни трансродови ликови кои ги изведуваат на игрив начин во куси точки, а уште поизразено, во нивните индивидуални настапи од серијата Крадци на слики претставуваат (*Tatovi podob predstavljajo*).

Перформансите на Крадци на слики не се фиксирани, исто како што не се ни членовите на Feminalz. Покрај тоа, и индивидуалните членови и групата постојано создаваат нови изведбени акти, внесувајќи различни перспективи преку комбинации од точки и текстовите кои ги поврзуваат, одржувајќи ја изведбата во постојан тек. Понатаму, флуктуацијата на членовите не ја ослабнува колективната сила, туку напротив, внесува изненадувачки нови елементи. Тоа е резултат на повремената свежа крв и реакцијата на екипата кон социо-политичките актуелности или нивната рефлексија на поинтимни, но структурни теми поврзани со родот и сексуалностите, секогаш зачинети со легендарни поп-песни.

Колективот Efemerne Konfesije
2015 –, Србија

Посткабаре колективот *Efemerne Konfesije* (Ефемерни исповеди) дебитираше во 2015 година на белградскиот феминистички фестивал BeFem. Членови на колективот се: Маркиза де Сада (Владимир Бјеличиќ), Декаденца (Андреј Острошки), Јохана Хелмут Кол (Зоја Боровчанин), Дарлин Брандо (Ксенија Латиновиќ), Фриц Клајн (Марија Балубџиќ), Зед Зелдиќ Зед (Зое Гудовиќ) и MC illillillillill (Илија Милошевиќ). Со текот на годините, колективот се проширува со постојани членови и остварува соработка со локалните уметнички и квир сцени. Нивниот полн состав добива пошироко признание преку претставата Песни за декаденцијата, криза на татковството и алкохолот (*Songovi o dekadenciji, krizi očinstva i alkoholu*, 2017). Во 2019 година ја продуцираат претставата Ефемерни исповеди во вселената – песни за декаденцијата, криза на духовноста и азотот (*Efemerne konfesije u svemiru – songovi o dekadenciji, krizi spiritualnosti i azotu*) и радиодрамата Ефемерни аудио пињати во три чина (*Efemerne audio pinjate u tri čina*), емитувана на Радио Белград. Звучниот експеримент *Efemerna arioza No. 1* беше претставен во 2021, по што следуваше и музичкото видео Јас сум ти татко (*Otac sam ti ja*) во 2022 година.

Ефемерни исповеди пристапуваат кон концептот на колектив и дрег условно, третирајќи го дрегот како динамична практика, а не како статична форма. Нивниот метод, кој се одликува со техника на колаж и цитирање, го спојува дрегот со уникатни перформативни практики, трансформирајќи го и применувајќи го во нова форма што резонира со политичките контексти и личните искуства на членовите. Колективот, активен во различни полиња на уметноста и културата, го истражува дрегот како перформативен акт, сугерирајќи дека секоја родова изведба е всушност дрег, и на тој начин ја доведува во прашање природноста на родовите улоги. Тие користат хумор и јазик како алатки за поетска трансформација и сатирична критика, процесирајќи ги апсурдите на секојдневниот живот. Нивната работа не е експлицитно врзана за ЛГБТК+ дискурсот или активизмот, иако

често настапуваат во такви контексти. Наместо тоа, тие се фокусираат на личните и колективните искуства, нагласувајќи ја важноста на хуморот и на раскажувањето приказни.

Викторија Илиоска, Тања Рибарска и Климент Попоски: Причина за болеста
2015, Република Северна Македонија

Причина за болеста се заснова врз личните биографии на уметниците и нивните рефлексии за општеството во кое живеат, фокусирајќи се на темите на забранетото, како и на концептите граници и слобода. Перформансот истражува прашања како што се слободата на говор, изразувањето на сексуалната ориентација и на други лични права што имплицитно се ограничени во традиционалното, конзервативно општество, дополнително корумпирано од владејачките политички партии.

Во интервју за Студентскиот центар Загреб, за време на нивната резиденција поддржана од *apap – advancing performing arts project* (проект за унапредување на изведбените уметности), уметниците критички зборуваат за поларизацијата во Северна Македонија – и во политиката и во општествените вредности – каде што традиционалните и современите животни перспективи остро се судираат. Размислувајќи за овие дихотомии, тие го истражуваат концептот на „забранети“ површини во своите животи и во изведбените уметности, особено во време на економска криза. Во перформансот, уметниците вклучуваат и критика на недостигот од поддршка за концептуалната или критичката изведбена уметност што е општествено релевантна и политички свесна. Преку различни перформативни постапки (говор, видеоматеријал и гестови), тие го третираат перформансот како моќна алатка за истражување, критичко размислување и граѓанска ангажираност. Во споменатото интервју, уметниците нагласуваат дека овој перформанс бил нивен начин на соочување со економски, симболички и емоционални бариери – простори што се игнорирани, исклучени или направени невидливи од страна на општеството. Така, покрај самиот перформанс, и презентацијата за време на резиденцијата во Загреб може да се сфати како перформативен чин на застапување, интимно споделување на работната позиција

на изведувачите во Република Северна Македонија, чин на артикулација на потребите, границите и рамките во кои еден изведувач може да работи, да создава и да живее.

Марко Милиќ:
KEJB 2016 / DILF
2022, Србија

Танцовиот перформанс KEJB (*CAVE*, 2016), кој во 2022 година беше преименуван во *DILF*, претставува значаен пример за иновативниот пристап на Марко Милиќ кон современиот танц и изведбената уметност. Како истакната фигура на постјугословенската и пошироката европска танцова сцена, Милиќ е познат по своите експериментални и авангардни дела кои често ги предизвикуваат конвенционалните форми на раскажување и танцово изразување. KEJB особено ја истакнува заинтересираноста на Милиќ за истражување на пресекот меѓу физичкото движење, просторот и нарацијата, додека поставува прашање: постои ли сексуална фантазија без траума? Делото следи низа дела во кои Милиќ истражува како трауматични настани го обликуваат нашето доживување на светот околу нас, истовремено покажувајќи длабока ангажираност со социо-политичкиот контекст, отелотворувајќи ги сложеноста и тензијата на современиот живот, особено во постјугословенските општества. Претставата е создадена во соработка со Светозар Адамовиќ – веќе пензиониран првак на балетот на Народниот театар во Белград – кој настапува во центарот на сцената, целосно изложувајќи го своето голо тело, обликувано од две различни физички практики: балет и бодибилдинг. Во тој контекст, телото на Адамовиќ станува посредник меѓу овие практики кои, од сексуален аспект, претставуваат некои од најобожаваните и најпосакуваните телесни форми во квир светот. Како многу од делата на Милиќ, и ова е создадено со намера да предизвика подлабоко размислување и емоционална реакција кај публиката, бришејќи ги границите меѓу танцот, театарот и визуелната уметност. Неговите перформанси се познати по минималистичкиот

сценски дизајн, каде секој елемент – од осветлување до звук – живо комуницира со изведувачите, создавајќи обземачко и провокативно искуство за гледачите.

Наташа Живковиќ:
Сине
2018, Словенија

Сине (*Sine*) е танцово-театарска претстава која се појавува како антрополошко истражување на феноменот вирџина, познат и како тобелија (од турскиот *tövbe*, „завет“), како и бурнеша (во Албанија), прикажан преку субверзивна перформативна форма. Вирџина е историски феномен од Западен Балкан (главно во зафрлени делови од Македонија, Косово, Централна Србија, Војводина, Црна Гора, Босна и Херцеговина и веќе споменатата Албанија) кој означува институционализирана социјална промена на родот за жени во семејства без машко присуство. Вирџините даваат завет на доживотна невиност и целибат. Тие ја кратат косата, носат машка облека, го прифаќаат машкиот облик на своето име и ги преземаат правата и обврските на маж во патријархалното општество – учествуваат во машки собири, па дури и можат да се пријават за воена служба (Vince-Pallua 2014: 16), со цел да се обезбеди опстанокот на кланот. Во таа смисла, вирџина може да се дефинира и како „дрег“ феномен. Наташа Живковиќ, со својата специфична андрогина фигура, користи пишани животни приказни за да ги претстави директно преку имперсонација. Уметницата се движи од една до друга приказна за вирџина, претставувајќи ги нивните (главно заборавени) гласови. Сценографијата потсетува на модна писта, по која уметницата се движи, гестикулира, танцува и зборува, нагласувајќи машки обележја што внесуваат вознемирувачки елемент во перцепцијата на нејзината фигура, момент што достигнува кулминација кога уметницата ги повикува „нивните“ „сестри“, повторно претставени преку родова промена. На сцената се појавуваат трансвестити (Даниел Петковиќ, Луп Абрамовичи, Слободан Малиќ) кои им служат ракија на машките претставници од публиката и им ги мијат нозете, дополнително засилувајќи ја нивната непријатност. Преку перформативниот чин, во Сине Живковиќ успешно ги

посочува пукнатините во фиксираниот род, не само како измислен културен феномен, но и преку третиот род, отворајќи потенцијал за понатамошна еманципација и прифаќање на поширока родова флуидност. Претставата игра и клучна, критичка улога во рамки на фестивалот Град на жени (*Mesto žensk*), кој ја продуцираше оваа изведба.

STEAM ROOM:
dragON
2018 – 2023, Република Северна Македонија

Кореографската трилогија *dragON*, коавторство на Александар Георгиев, Жана Пенчева и Дарио Барето Дамас, познати и како колективот *STEAM ROOM* (Република Северна Македонија, Бугарија, Шпанија, Шведска), се занимава со протестот и славењето на телото на драг сцените, истражувајќи ја нивната поврзаност со танцот и кореографијата. Делото е структуирано во три кореографски делови кои се фокусираат на танц, звук и локација: *dragON aka PONY* (2018), *dragON aka PHOENIX* (2021) и *dragON aka FOREVER* (2023). *dragON aka PONY* е кореографско дело што се зафаќа со создавање простор на постојана транзиција, со отворање на интимноста и откривање на скромното коегзистирање преку референци на танцот од минатото и сегашноста, пристигнати од Западна и Источна Европа. „Во рамките на современиот поп, делото ја оживува геометриската кореографија низ призмата на класицизмот и употребата на фолклорот како ритуалистичка форма. Така, *dragON aka PONY* нуди малку Исадора Данкан и многу MTV или VH1“, како што велат танчарите во една најава за делото. Вториот дел од трилогијата, *dragON aka PHOENIX*, исто така се занимава со протестот и славењето на телото на дрег сцената, истражувајќи ја корелацијата меѓу дрег/кемп/геј практиката на ридингот, танцот и кореографијата. Користејќи директен пристап и специфики од музичкиот театар како форма, претставата ја проблематизира потенцијалната апсурдност на кореографијата и танцот.

Додека првите два дела од трилогијата се инспирирани од и работат со две специфични дрег практики – балрум (ballroom) и ридинг, третиот дел, *dragON aka FOREVER*, го насочува

вниманието кон драг практиката на пеење на плејбек во релација со кореографијата и танцот, поставувајќи славеничка забавна атмосфера и парада на ремек-дела, неуспеси, виртуозности и ранливости. Работата на Георгиев и Барето Дамас не се ограничува само на нивните танцови проекти. Во последниве неколку години, преку серија работилници, тие работат на „дрег кореографии“ посветени на дрег заедницата во Скопје и за сите други заинтересирани.

Александар Георгиев и Дарио Барето Дамас:
Moonlight
2019, Република Северна Македонија

Moonlight е кореографски проект што се фокусира на телото во ритам, во статична позиција, откриено и изместено преку интеракција и други дејства, или телото кое афективно создава поетски структури и го истражува релациското умножување на значења, како и кореографската конструкција на отворена и променлива реалност. Делото патува низ сетилата кои се структурирани преку општествено родово одредени игри, приказни и песни кои создаваат фиксен идентитет.

Георгиев и Барето Дамас настапуваат голи на сцената и преку репетитивни движења прикажуваат физички и кинестетички материјал што ги цитира детските игри, како плескање со раце и скокање на јаже, кореографски елементи од Дизни и романтизирани музички композиции, или хетеросексуално структуриран танцов материјал што ги обојува детските спомени и соништа, како, на пример, валцерот на вљубените.

Од една страна, квир социјалната кореографија во ова дело се изведува преку бунтовна игривост што ја поткопува логиката на победник и губитник, натпревар и хиерархија. Од друга страна, *Moonlight* е архива која одново открива и препознава нови значења на тие општествено условени идентитети, преку нивно отворање и преиспитување на предодредената, телесно архивирана нормативност од квир перспектива.

Квир идентитетот во ова дело е кореографски артикулиран преку релациската, меѓусебна игра и размена помеѓу двете тела кои отелотворуваат архива на различни хетеронормативни движења и сегменти, без амбиција за конкретно пристигнување, телеолошка акумулација или движење со цел, дури ни кон квир идентитетот како фиксна семантика, телесен регистар или заедничко творештво.

Наместо тоа, квир идентитетот станува отелотворена и (општествено) кореографска пракса која црта залутани линии на постојано променливото преобликување на постојните творечки структури и материјали, токму преку „реципрочната мотивација“ на телата во заедничко дејствување без краен производ, создавајќи мрежа на бескрајни значења.

Соња Преград:
Колку кубни сантиметри смее да заземе моето тело
2020, Хрватска

Практиката на Соња Преград се врти околу концептот на „објектност“ – околу телото, танцот и перформансот, кои претставуваат пристанишна точка за феминистичките, квир и сензорни политики. Со еманципирањето на фигурата на танчарката, Преград го преиспитува субјектно-објектниот хијазам на своето изведувачко тело. Од објект до материјалност, отелотвореност, допир, синестезија, сетилност и рецептивност, осцилирајќи помеѓу потчинетост и тврдење, овие елементи функционираат како носечки средства во претставата Колку кубни сантиметри смее да заземе моето тело (*Koliko kubnih centimetara smije zauzeti moje tijelo*), трансформирајќи го телото во медиум што комуницира со својата околина – во гест што можеби е парадоксален предизвик на утврдената дрег стратегија на заземање простор преку претерана перформативност. Преград конструира низа можности за сведочење на сетилни површини (во духот на квир феноменологијата) – бидување во допир со материјали како кармин, ликра, туѓа кожа, бетонски под, родовиот поглед, јазикот, светлината и слично. Со тоа, перформансот отвора простор за доживување на родова отелотвореност. Преку бесрамно изложување на телото на погледот на другите,

таа тактички/стратешки одново ја освојува женственоста и ги распарчува однапред пропишаните значења на родовите категории. Преку двоен пресврт, фигурата на дрег кралицата ја презема и одново го дефинира чинот на изведување женско-во-женско дрег и објектноста на женственоста. Со контролата на тоа како се конструира женственоста, изведувачката ја дестабилизира перцепцијата на гледачот, предизвикувајќи ги традиционалните сфаќања за родот и женственоста. Преград дополнително ја развива оваа методологија, проширувајќи го дрегот во доменот на екологијата. Со други зборови, со својот критички и квир настроен, фиктивен гест, таа им приоѓа на растенијата како на дрег фигури, преку забележување на сетилата, сензациите, еротизмот и сл.

Александар Георгиев:
The Power of S
2021, Република Северна Македонија

Во серија кореографски дела развиени од Александар Георгиев, кореографијата се зафаќа со проблематиката на „политика на анусот“ осврнувајќи се на отфрлените делови од телото, додека истовремено предлага и изведува телесна демократија. Во *The Power of S*, Александар Георгиев, заедно со Жана Пенчева и Дарио Барето Дамас, се фокусира на нарушувањето на нормативните кодови на претставување на „анусот“ како црна дупка, како нешто скриено. Провлекувајќи се на сцената низ златна, светкава завеса која ја одделува сцената од белиот хетеросексуален терор на био-некрополитичката цивилизација, три тела – свртени со грб и со анусите кои гледаат кон публиката, одрекувајќи се од фалусното држење и издигнато присуство, паднати на колена, во хоризонтална линија паралелна со подот – ја доведуваат публиката во состојба на анално предизвикана вртоглавица.
Со бавно движење, без нагласена драматичност, допирајќи се меѓусебно, овие три тела осцилираат на сцената како нечовечки, безглави чудовишта или обезглавени фалуси, со гениталии речиси невидливи и непрепознатливи, со нивниот пол проголтан во пулсациите на „црната дупка“, а главите им се наведнати. Георгиев тргнува од физичката референца, но развива изведбени релации преку танцот, користејќи го анусот како метафора за чудовиште,

преобразливо суштество кое открива паралелни реалности и искуства, поставувајќи го како главен протагонист на телото во изведба. Танцот ги поместува и деконструира значењата поврзани со анусот, го предлага како подвижно и изведбено тело кое го трансформира просторот и неговото значење, особено наслоената хетеропатријархална логика. Тој предлага нов поглед кон него, со што ги трансформира сцената и погледот на гледачот во квир перспектива, која нуди друго сеќавање, значење и позиција за гледање и размислување за деловите од телото што се забранети, отфрлени или скриени. Овој абјектен дел од телото станува подвижен, преобразлив, силен и полиморфен мускул со невидени потенцијалности и моќи, кој се раѓа низ ритмички контракции, затворања и отворања, додека ја заведува публиката одзади и го приклучува гледачот во еден вид анална вртоглавица што ја обезглавува машката глава и фалократијата на западниот рационален субјект.

Марко Гутиќ Мижимаков:
Лов на змејови
2024, Хрватска

Во своето уметничко творештво, Мижимаков истражува и комбинира анимација, перформанс и текст, инкорпорирајќи дрег, машинско учење и објекти. Инспириран од романот на Семјуел Р. Делани Ѕвезди во мојот џеб како зрна песок (*Stars in My Pocket Like Grains of Sand*, 1984), Мижимаков го создава Лов на змејови (*Lov na zmajice*), филм што ги спојува танцот, фантазијата и квир перспективата во една патописна нарација. Во романот на Делани, ликовите ловат змејови со кибернетски самострел кој ги поврзува нивните сетилни системи, овозможувајќи им да го искусат животот како змејови. Овој ритуал е алузија на искуствата на Делани со геј-крузингот во Њујорк пред појавата на сидата, каде што различни суштества се среќаваат со сетилата.

Алгоритмите на машинското учење, сродни со темите на Делани, играат централна улога во филмот на Мижимаков, имајќи за цел да го пренесат текстот во визуелното, илустрирајќи ја флуидноста на идентитетот. Филмот прикажува трансгенерациски пар што вози мотор низ апокалиптичен пејзаж, анимиран низ алгоритамските

интерпретации на Деланиевите описи за планетата Велм, од чии променливи предели се појавува Змејот. Кибернетскиот самострел од романот е заменет со школка од полжав која, во комбинација со саксофон, претставува клучен инструмент во звучниот запис. Спиралната форма на школката, активирана од здивот на ловецот, станува медиум преку кој се преведува танцот на Змејицата. Оваа трансформација ги вовлекува ликовите – Стариот и Младиот Ловец – во заедничко искуство на претворање едни во други, во Змејицата и во самиот пејзаж. Преку овие елементи, филмот ја изразува суштината на постанувањето и меѓусебната трансформација, теми што се централни за романот на Делани и за интерпретацијата на Гутиќ Мижимаков. Целиот филм е создаден повеќе кореографски отколку наративно, истражувајќи ги темите на движењето и трансформацијата на телото во пејзажот, како и самиот пејзаж, сè во релација со оригиналниот текст, кој служи како основа за звучниот материјал.

Превод од англиски:
Грација Атанасовска

II. Квир / Социјализам

За капиталот, сексуалноста и положбите на знаење[1]

Кевин Флојд

Една вечер во декември 1996 година, Џудит Батлер одржа предавање кое следната година ќе се појави како есеј под насловот „Само културно“.[2] Во овој есеј Батлер укажува на тоа дека конзервативната марксистичка струја ги засилила раздорите во левицата: таа ги претставува „новите општествени движења“ како „само“ културни и реакционерно ги отфрла овие движења како недоволно ангажирани со прашањата на материјалното производство. И самото предавање брзо стана донекаде озлогласено, од разбирливи причини: беше одржано на конференција во Амхерст, Масачусетс, поддржана од списанието *Промислување на марксизмот (Rethinking Marxism)* – односно пред публика за која оправдано можеме да претпоставиме дека има значителен интерес за марксизмот и воедно дека во значителен степен му е приврзана. Високиот набој на предавањето секако делумно се должел на тоа што многумина марксистички интелектуалци скептично реагирале на напорите да се „промисли“ традицијата за која се залагаат, скептицизам што бил изнесен дури – или особено – и на конференциите што периодично ги поддржувало списанието *Промислување на марксизмот*. Иако присуствував на конференцијата, го пропуштив предавањето на Батлер. Други кои присуствувале веројатно ќе се сетат на снежната мекава што таа вечер го погоди западен Масачусетс. Не бев единствениот што мораше да го пропушти предавањето, бидејќи претходно вечерав во Нортхамптон, а потоа требаше да се

1 Преведено според Kevin Floyd, “Introduction: On Capital, Sexuality, and the Situations of Knowledge” во *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009, 1-38. Изразуваме благодарност до издавачот за за дозволата за превод и објава на овој текст.

2 Judith Butler, “Merely Cultural,” *Social Text* 52–53 (1997): 265–77. Овој есеј беше дел од многу познатата размена со Ненси Фрејзер; види и “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler,” *Social Text* 52–53 (1997): 279–89.

справам со патиштата што водеа до Амхерст. И покрај тоа што ми го прераскажаа предавањето на Батлер, сепак одвреме-навреме се прашувам какво невреме ќе доживеев во таа просторија и колку тоа ќе се носеше со она надворешното.

Критиката на Батлер, како и воопшто нејзиното дело, се надоврзува на експлицитно антихетеронормативната перспектива, а нејзиното предавање, како и есејот што подоцна беше отпечатен, означи раздор помеѓу марксизмот и квир теоријата. Дури и необичните околности на објавувањето на есејот изгледа како да ѝ служат на претпоставката дека овие две области на истражување биле интересни за различна, дури и поларизирана публика: откако прво се појави во вториот од серијата специјални броеви на *Општествен текст* (*Social Text*) посветен на актуелната состојба на квир студиите, следната година есејот излезе во *Ревија на новата левица (New Left Review)*.[3] На почетокот, а особено во средината на деведесеттите, расцепот меѓу марксизмот и квир теоријата не можеше да се превиди, особено за оние што истовремено беа приврзаници на двете. Тоа да се биде приврзаник/чка на двете би значело, на пример, да се прифати формативното влијание на Фуко, а не на Маркс, врз квир теоријата. Тоа, исто така, беше период во кој квир теоријата започна да нуди издржани и силни интервенции во општествената теорија, поместување за кое дури може да се каже дека го означува појавувањето на квир теоријата во вистинска смисла. Ова поместување беше најавено од неколку влијателни книги што се појавија во раните деведесетти, особено *Епистемологија на плакарот* на Ив Сеџвик, што комбинираше книжевна анализа со тврдења што беа далеку од само книжевни, всушност, со вистински револуционерна анализа дека самото западно знаење на најосновно ниво е структурирано од поделбата хетеро/хомо; *Проблеми со родот* и *Тела што значат* на Батлер, два текста по кои треба да е невозможно и понатаму да се зборува за родот без да се зборува за нормализацијата на хетеросексуалноста; и збирката есеи што експлицитно се идентификуваат како квир интервенции во општествената теорија, кои за првпат се појавија во првиот специјален број на *Општествен текст (Social Text)* посветен на квир студиите, а наскоро и како

3 Есејот на Батлер беше преобјавен во *New Left Review* 227 (1998): 33–44, а одговорот на Фрејзер во следниот број, *New Left Review* 228 (1998): 140–49.

книга под наслов *Страв од квир планета*. Авторите на прилозите од овој зборник расправаа за определено слепило за сексуалноста и за нејзината политика што го одликува особено марксизмот.[4]

Затоа, уште повпечатливо е што приближно во последнава деценија, во квир мислата се разви тренд што баш и немаше основа да се очекува: поголема отвореност кон некој вид директно зафаќање со марксизам што ја нагласува својата објаснувачка моќ колку и своите епистемолошки ограничувања, и едно одвоено, иако сепак поврзано случување, широкораспространето критичко разгледување на динамиката на капиталот во неговата сегашна, глобална, неолиберална фаза.[5] Силно чувство за ограничувањата на марксизмот, на неговата тенденција да ги пропушта прашањата за сексуалноста, било централно и дури конститутивно за тоа што можеме да го наречеме рана етапа на квир теоријата. Оваа област оттогаш разви нови начини на промислување на односите на сексуалноста со капиталот и особено за односот на хетеронормативноста со капиталот, случување што особено го обележале изобилните разгледувања за тоа како овој однос е посредуван од еден спектар нормализирачки режими и облици на општествена хиерархија, вклучувајќи ги и оние кои оперираат по оските на родот, расата и нацијата. На пример, голем дел

4 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990); Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993); Michael Warner, ed., *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

5 Релативно скорешни дела од областа на квир студиите што опфаќаат различен фокус, а кои главно ја преземаат марксистичката традиција се, на пример, José Esteban Muñoz, "The Future in the Present: Sexual Avant-Gardes and the Performance of Utopia," во *The Futures of American Studies*, ed. Donald Pease and Robyn Wiegman (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002), 93–110; Miranda Joseph, *Against the Romance of Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002); Eric O. Clarke, *Virtuous Vice: Homoeroticism and the Public Sphere* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2000); Rosemary Hennessy, *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism* (New York: Routledge, 2000); Matthew Tinkcom, *Working like a Homosexual: Camp, Capital, Cinema* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002); Roderick A. Ferguson, *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004); и Elisa Glick, *Materializing Queer Desire: Oscar Wilde to Andy Warhol* (Albany: SUNY Press, forthcoming). Покрај Муњоз, Џозеф, Хенеси и Кларк, анализа од областа на квир студиите што се занимава со современата динамика на капиталот како клучен интерпретативен хоризонт е видлива, на пример, кај Arnaldo Cruz-Malavé and Martin F. Manalansan IV, eds., *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism* (New York: New York University Press, 2002); и кај David L. Eng, Judith Halberstam, and José Esteban Muñoz, eds., "What's Queer about Queer Studies Now?" специјален број, *Social Text* 84–85 (2005).

од работата во областа на квир студиите што во фокус ги има современите Соединети Американски Држави, премолчено или експлицитно била обликувана, на истото место и време, од тоа што самиот хоризонт на доминантната лезбиска и геј „политичка“ имагинација бил ограничен на областа на правата, какви што биле артикулирани во неолибералниот момент.[6] Значи, оваа антихетеронормативна критика на капиталот треба да се разбере во однос со барем два потенцијално контрадикторни хоризонта: во однос на влијанието на современите режими на капиталистичка акумулација врз општествениот живот на настраните, и во однос на чувството дека марксизмот ги избегнува своите слепи точки што од самиот почеток ја оформува квир мислата.

Со вакво општо разбирање на нејзиниот контекст, оваа книга се навраќа на определени аргументи што биле клучни за обликувањето на марксизмот или за квир теоријата, аргументи што дури можеме да ги наречеме канонски, и ги приближува за да сугерира како би можеле да се читаат во заемен однос, истовремено заедно и едни наспроти други. Поглавјата што следуваат ги доведуваат овие две перспективи во врска со низа историски и национално специфични конјунктури, за да ги теоретизираат овие конјунктури во свои термини, но исто така, и уште поважно, да мислат низ нивните експланаторни способности, како и низ нивните ограничувања. Оваа книга ги разбира марксизмот и квир теоријата како облици на критичко знаење, како критички перспективи за општествените односи кои оперираат од подредена ситуација во рамките на овие односи. Марксизмот и квир теоријата овде ќе упатуваат на начините на знаење на општественото, кои во крајна линија се неодвоиви од специфичните истории на колективната пракса. Оваа книга, пред сè, ја засегаат самите тие посебни облици на знаење, епистемолошките категории и претпоставки. Станува збор за она што насловот на овој вовед го нарекува положби на знаење, станува збор за определеноста на овие категории и препоставки, за нивната историска вграденост, како и за нивните положби во однос на другите облици на знаење и за начинот на кој се определуваат во однос на тоа што го исклучуваат.

6 Овде клучен текст е Lisa Duggan, “The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism,” во *Materializing Democracy*, ed. Russ Castronovo и Dana D. Nelson (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002), 175–94.

Основната методолошка ориентација на оваа книга е извлечена од марксизмот. Јас директно ги врамувам клучните согледби од квир мислата во марксистички термини. Но далеку од тоа дека претставуваат само уште еден обид, и тоа толку доцен, да се натфрли квир обликот на критика со марксистички, импликациите од приближување на марксизмот и квир теоријата на таков начин поскоро се покажуваат покомпликувани. Главна мотивација за фокусот на оваа книга врз епистемолошкото е желбата да се поттурне марксизмот да развие поголема способност да им се обрати на определени димензии на општествената и историската реалност што се силно осветлени во релативно кратката историја на квир теоријата; димензии што марксизмот сосема малку ги препознавал, уште помалку ги проучувал – или барем да се укаже како некои од фундаменталните термини на марксизмот имале тенденција тоа да го спречат. Со тоа што експлицитно им пристапувам на согледбите на квир критичката практика од марксистичка перспектива, мојата главна цел е да назначам како самиот тој потег бара фундаментално промислување на самата таа перспектива. Да се проучи на овој начин квир критичката практика од гледиште на марксистичката критичка практика, ќе значи истовремено и неодвоиво, исто така, да се направи и обратното. Ќе значи да се разгледа како, кога се извлекуваат определени согледби од квир мислата, некои марксистички термини ја задржуваат својата објаснувачка моќ, но само со значителна ревизија. Оваа книга критички присвојува – и применува и промислува – две категории што биле централни за специфична, но влијателна струја на марксистичката мисла додека таа се обликувала во претходниот век, категории на кои би им користело, како што ми се чини, малку квир живнување. Овие категории се *тоталитет* и *реификација*. Мојот вовед објаснува како оваа книга одново ги промислува овие категории и назначува некои од последиците на ова промислување.

Тоталитет

Движењето кон подетална елаборација на целите на оваа книга сакам да го започнам така што одново ќе посетам на еден потенцијално познат терен и ќе сугерирам дека овој терен можеби

сепак и не е толку познат. Можеби најосновен начин да се разбере клинчот меѓу марксизмот и квир теоријата што постоел во текот на деведесеттите и во помала мера сè уште постои, е преку нагласката што марксизмот традиционално ја става врз мислењето на тоталитетот на општествените односи. Скептичниот однос кон марксизмот, во областа на квир мислата и на други места, долго време бил артикулиран со реферирање на тоталитализирачките теориски практики на марксизмот. Иако упатувањето на „тоталитаризација“ понекогаш изгледа како да вклучува едвај нешто повеќе од пејоративно помодарство, квир скептицизмот во однос на марксистичките напори да се промислува тоталитетот бил повеќе од оправдан наспроти истрајната марксистичка тенденција да ги потценува прашањата на сексуалноста, а кога воопшто и ќе ги земе предвид, да ги потчини на некои други, „пототални“ интереси – со други зборови, не само да ја претстави сексуалноста како „само културна“, туку како секогаш веќе локализирана и партикуларизирана.[7] Не мислам дека би било претерано да се каже дека оваа тенденција во општествената теорија воопшто, а особено во марксизмот, била клучен услов за обликот во кој квир мислата се појавила во раните деведесетти години.

Критиката на тоа што на крајот било наречено хетеронормативност се појавила како критика на дискурсите што сексуалноста и нејзината политика ја локализираат и ја сведуваат на поединечно, како инсистирање дека нормализацијата на хетеросексуалноста може да се разбере само преку нејзиното оперирање преку широка општествена област. Во воведот на *Страв од квир планета*, вовед за кој сега може да кажеме дека предвидел многу од претстојните настани во областа, Мајкл Ворнер посочи не само дека „материјалистичкото размислување за општеството“ особено го карактеризирала тенденцијата да ги потиснува прашањата на сексуалноста во неговото разбирање на општественото, туку дека самото тоа потиснување послужило единствено за зајакнување

7 Некој може да забележи дека Франкфуртската школа претставува исклучок од ова тврдење. Ова е потенцијален исклучок што надолго ќе го разгледам во поглавје 3, што се фокусира на работата на Маркузе. Таму ќе тврдам дека марксистичкото вклучување на фројдовската карактеристика во пристапот кон сексуалноста на Франкфуртската школа поскоро спречил отколку што помогнал каков било вистински општествен или историски третман на сексуалноста.

на објективно тотализираната хетерономативност.[8] Прочуен е и освежувачкиот предизвик на почетокот од *Епистемологија на плакарот*, тврдењето дека „разбирањето на речиси секој аспект на модерната западна култура ќе биде не само нецелосно туку и во суштина оштетено доколку не вклучува критичка анализа на модерната хомо/хетеросексуална дефиниција“.[9] Развивајќи некои од импликациите на аргументот на Сеџвик, воведот на Ворнер прогласил дека квир критиката е „на точка кога мора да притиска за темелна ревизија во општествено-теориските традиции“. Ворнер настојувал на тоа дека нормализацијата на хетеросексуалноста е „длабоко вградена“ не само во „неописливо широк опсег општествени институции“ туку и во „најстандардните објаснувања на светот“.[10] Овие објаснувања вклучиле не само најдоминантни идеологии за демократијата, национализмот и таканареченио пазар, туку исто така и еден опсег критички знаења што спаѓаат под заглавјето на општествената теорија, знаења што не се просто и невино исклучување на сексуалноста, туку ја исклучуваат на начин што ја засилува широкораспространетата општествена тенденција да се универзализира хетеросексуалноста со тоа што хомосексуалноста ќе се сведе на поединечното.

Важно е на оваа претстава за симптоматичното сексуално слепило на тотализирачкиот марксизам да ѝ се понуди почетен одговор, овој пат од марксистичка гледна точка, дека и самиот обид да се мисли тоталитетот е критика на онтолошка и епистемолошка партикуларизација. Марксистичките практики на мислење на тоталноста ја критикуваат особено системската, приватизирачка фрагментација на општественото производство и поопшто, на општествениот живот. Оваа приватизација зема зачудувачки спектар облици во актуелниот историски развој на капиталистичките општествени односи. Силното раздвојување на јавното од приватното што го наметнува капиталот, на пример, почива врз земањето на приватната сопственост за природна, но во крајна линија е неодвоиво од актуелното раздвојување на општествениот труд, вклучувајќи ја овде и родовата поделба на трудот, поделбата помеѓу рачниот и интелектуалниот труд

8 Warner, “Introduction,” во *Fear of a Queer Planet*, xxi.

9 Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 1.

10 Warner, “Introduction,” x, xiii.

и атомизирачкото, дисциплинарно специјализирање на самото знаење. Така, марксистичката критика на капиталот прави напор да го сфати она што оваа онтолошка и епистемолошка атомизација го прави невозможно за разбирање: капиталот како системски, глобален извор на ова принудно општествено расејување. Марксизмот долго време бил критикуван за склоноста поскоро да ја нагласи истоста отколку различноста, односно дека наметнува еден облик на епистемолошки „тоталитаризам“, но поточно би било да се каже дека тој ги отфрла епистемолошките фетишизации на разликата. Ако марксизмот се стреми да ги разбере посредувањата што артикулираат различни хоризонти на општествената реалност, ако е склон да ја нагласи поскоро поврзаноста отколку разликувањето, тоа е така поради тоа што општественото и епистемолошкото пресекување на врските е токму еден од најнеизбежните објективни ефекти на капиталот. Во оваа смисла, мислењето на тоталитетот е строго *негативна* практика, практика што е спротивна на оној вид позитивно наметнување на тоталитет за кое марксизмот долго бил обвинуван – наметнување што, од марксистичка перспектива, воопшто не реферира на мислењето, туку на објективна, принудна општествена атомизација, која е, всушност, самиот капитал. Превентивните отфрлања на овој вид критичка практика премногу лесно одвеле до она што Стивен Бест во критика на постструктурализмот напишана пред дваесет години, го нарече епистемолошка „диктатура на фрагментите“.[11]

Наскоро и овде ќе мора да го квалификуваме ваквиот општ начин на разбирање на марксистичките напори да се мисли тоталитетот, но прво сакам да сугерирам дека самата оваа практика на мислење на тоталитетот во исто време нуди начин да се разбере определена *конвергенција*, приближување помеѓу марксистичките и квир објаснувањата на општественото. Како што последните три параграфи веќе можеби почнаа да навестуваат, критичката поставеност кон партикуларизирање на знаењата е една од карактеристиките што квир мислата и марксизмот молкум ги споделуваат. Дури ќе предложам дека квир мислата може да се разбере како далечна варијација на напорот да се мисли тоталитетот. Во онаа мера во која границите

11 Steven Best, “Jameson, Totality, and the Poststructuralist Critique,” in *Postmodernism/Jameson/Critique*, ed. Douglas Kellner (Washington, D.C.: Maisonneuve Press, 1989), 361.

на квир мислата се определени во однос на нејзината сопствена верзија на исклучените, *неприфатливи* облици на епистемолошка перверзија – и воедно покрај посебната и необична способност за епистемолошка перверзија на квир мислата – можеби и овој предлог е навистина перверзен. Но одбивањето сексуалноста и нејзината политика површно да се локализира или да се сведе на поединечно, што е конститутивно за квир студиите, решително ја побива секоја избрзана претпоставка дека овој облик на критика доследно и ревносно го избегнува мислењето на тоталитетот. Напротив, одбивањето на сексуалната партикуларизација, одбивањето на рутинското епистемолошко разделување на сексуалноста од другите хоризонти на општествената реалност, овде поттикнало дијалектичка спротивност на партикуларизацијата. Како што срочил Ворнер во тоа што ќе стане најцитираното тврдење на квир теоријата, „претпочитањето на [терминот] 'квир' претставува, меѓу другите работи, агресивен импулс за генерализација; тоа ја отфрла миноризирачката логика на толеранција или простото застапување политички интерес во полза на потемелен отпор кон режимите на нормалното".[12] Фокусот на тоа како хетеронормативноста е темелно преплетена со мноштво општествени хоризонти што навидум немаат никаква врска со сексуалноста, е постојан мотив на некои од најзајадливите дела од областа и сè повеќе се шири. Како поинаку да го разбереме раниот, пресуден предизвик на Сеџвик, нејзиното настојување дека дефиницијата хомосексуално/хетеросексуално е централна за „буквално секој апсект на западната култура"? Како поинаку да ги разбереме импликациите на наслов како *Страв од квир планета* (со нејзиниот бунтовен призвук на *Страв од црна планета* на *Паблик енеми*)? Дури и неодамнешната провокација на Ли Еделман, во неговото читање на психоаналитичкиот порив за смрт каде што приближно вели дека *која било* политичка нагласка на идноста веќе оперира во рамки на хетеронормативна логика, разработува сопствена лаканијанска логика на општественото како такво.[13] На сличен начин може да се разбере неодамнешниот процут на дела за квир темпоралностите, дела што ги критикуваат хетеронормативните логики што оперираат дури и во начинот на

12 Warner, "Introduction," xxvi.

13 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2004).

кој се доживува и се разбира самото време.[14] Брзам да додадам дека оваа тенденција не се исцрпува со областа во која некои од најистакнатите дела, всушност, скрупулозно избегнале сѐ што барем мириса на мислење на тоталитетот. Овде се важни, на пример, делата на Батлер и на Лео Барсани, дела што на различен начин сугерираат дека разгледувањето на дискурзивните комплексности на сексуалното тело е барем еднакво важно колку и непрекинатото проучување на конкретната општествена локација на тоа тело.[15] Малку специфични интервенции во квир студиите се стремеле кон анализа на тоталитетот толку директно како што тоа го прави воведот на Ворнер. Но квир елаборациите на разновидните општествени барања на хетеронормативноста, исто така, доследно тврделе дека секоја претстава на сексуалноста изолирана од овие други димензии на општественото, секоја претстава на сексуалноста како секогаш веќе локализирана, партикуларизирана или приватизирана, е погрешно претставување и на општественото и на сексуалното.

Секој таков „импулс за воопштување“ веројатно како критичка реакција ќе предизвика разликување, диференцијација, па и квир обликот на воопштување што Ворнер го предвидел во својот есеј не се развил баш мазно. Тој поттикнал значајна критика на родовите, на расните и воопшто, на глобалните слепила од кои секогаш постои ризик кога се користи апстракцијата „квир“, поттикнал зголемено внимание за другите оски на хиерархизирана општествена диференцијација што терминот има добро втемелена способност да ги исклучува. Но аспектот на овој растечки корпус што јас сакам да го нагласам е прашањето за тоа како ја проширил и внатрешно ја диференцирал, наместо да ја стесни, областа на квир мислата. Критиката на различните облици на хетеронормативни претпоставки во рамките на другите области на критичко знаење – знаење за расата, етницитетот, родот и дијаспората, на пример – во самата област на квир студиите била придружена со иманентна критика на нејзиното сопствено слепило, критика овозможена од истите тие знаења. Многу илустративни

14 Elizabeth Freeman, ed., “Queer Temporalities,” специјален број, *GLQ* 13, nos. 2–3 (2007), го мапира и го проширува ова скорешно дело.

15 Види Butler, *Gender Trouble and Bodies That Matter*; Leo Bersani, “Is the Rectum a Grave?” во *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, ed. Douglas Crimp (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), 197–222; и Bersani, *Homos* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

се два поскорешни воведа за специјални броеви на *Општествен текст* , од 1997 и од 2005 година, посветени на состојбата на квир студиите. Тие еднакво силно како Ворнер во спомнатиот вовед го артикулираат ова конститутивно квир одбивање на аналитичката изолација на сексуалноста од широкиот опсег општествени и историски хоризонти. Овие текстови ги претставуваат новите трудови содржани во списанијата и ги објаснуваат претходните, што им служат како основа истакнувајќи ја важноста на анализата во која сексуалноста се разбира, според воведот за бројот од 2005, како „меѓусекциска, не одвоена и туѓа на другите модуси на диференцијација". Тие ја потцртуваат неопходноста од динамичко критичко движење „преку, помеѓу, низ различни општествени области и политички искуства" што едновремено е вежба во „надминување и креативно преобразување на концептуалните граници", движење што во бројот од 1997 година било наречено „трансек(с)ција" ("transexion").[16] Овие расправи изведуваат критика на онтолошко и епистемолошко расејување и сегрегација, истакнувајќи ги пресеците помеѓу инстанците на општествена хиерархија кои, иако оперираат на квалитативно различни начини, заемно си се воспоставуваат. Квир студиите во овој однос продолжуваат да бидат оформувани од критиката на епистемолошката партикуларизација, од вистинско дијалектичко одбивање сексуалноста да се изолира од другите хоризонти на знаење. […]

Ќе предложам, тогаш, едно почетно читање на односот помеѓу марксистичките и квир облиците на критичко знаење во термините на истовремено разидување и приближување, дивергенција и конвергенција, при што приближувањето овде зема облик на заедничка критика на епистемолошката партикуларизација,

16 David L. Eng, Judith Halberstam, and José Esteban Muñoz, "Introduction: What's Queer about Queer Studies Now?" *Social Text* 84–85 (2005): 1; Phillip Brian Harper, Anne McClintock, José Esteban Muñoz, and Trish Rosen, "Queer Transexions of Race, Nation, and Gender: An Introduction," *Social Text* 52–53 (1997): 1. Критиките на расните, националните, етничките и колонијалните слепи точки што ги наметнува терминот „квир" што самите станале нашироко цитирани во рамките на квир мислата ги вклучуваат Ferguson, Aberrations in Black; Cathy J. Cohen, "Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?" во *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, ed. E. Patrick Johnson and Mae G. Henderson (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005), 21–51; José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); Martin F. Manalansan IV, *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003); and Gayatri Gopinath, Impossible Desires: Queer Desire and South Asian Public Cultures* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005).

заеднички „импулс за воопштување“, заедничка нагласка на мислењето на тоталитетот. Ја истакнувам оваа сродност не за да ги потценам упорните и очигледни начини на кои марксизмот и квир теоријата се разидуваат, туку зашто токму оваа сродност на крајот ќе овозможи тоа разидување да се види во поинаква светлина. На кои начини ограничувањата на маркистичките категории биле истакнати од страна на ривалските напори да се мисли тоталитетот? Како ќе изгледаа марксистичките верзии на мислење на тоталитетот доколку навистина вклучеа ригорозен преглед на сложените хетеронормативни димензии на општествениот тоталитет што се стремат да го мапираат? Што доколку се обидеа да ги објаснат согледбите што се произведени во квир теоријата наместо, да речеме, сексуалните прашања секогаш да ги врамуваат во класично марксистички термини, претпоставувајќи дека капиталот ја посредува сексуалноста на релативно доследен, предвидлив начин, во термини на традиционалното разбирање на приватизацијата и комодификацијата, на пример?

Иако делото на Маркс експлицитно го критикува тоталитетот на капиталистичките општествени односи, *Историја и класна свест* на Ѓерѓ Лукач имаше клучна улога за значењето на епистемолошката категорија на тоталитетот за марксистичката анализа. Битното што Лукач го воведува е претстава на мислењето на тоталитетот како *totalitätsintention*, тоталитаризирачка намера или *стремеж* кон тоталитет, стремеж што за Лукач е поскоро практично отколку чисто теориско прашање, стремеж што, конечно, не може да се одвои од специфичната историја на колективната пракса. „Изобилството на тоталитетот“, пишува тој, „не мора да биде свесно интегрирано во мотивите и целите на дејството. Клучно е да постои стремеж кон тоталитет“.[17] Сакам да предложам не само дека мислењето на тоталитетот било централно за развојот на квир облиците на критика, туку дека квир критиката била склона да земе облик на овој вид стремеж, особено во онаа мера во која ограничувањата на овој стремеж повторно, иманентно, биле регистрирани како иследување на исклучувањата што се ризикуваат, на пример, со апстракцијата „квир“. Иако проучувањето на термините во кои Лукач го теоретизира овој

17 Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), 198.

стремеж ќе биде важно во следниот дел, сега засега сакам да нагласам дека терминот *стремеж* го истакнува епистемолошкиот потенцијал, како и општествената и историска вграденост и ограничување, нужната апстрактност на секој таков клучен обид. Оваа импликација е поентата на еден од најсугестивните примери (таков што дури му ја определил кариерата) што Фредерик Џејмисон го дава во одбрана на Лукач. Џејмисон настојуваше на постојаната важност на категоријата на тоталитетот еднакво одлучно како и кој било современ критичар, а овде тој го карактеризира стремежот кон тоталитетот разработен во *Историја и класна свест* како „незавршен проект". Бранејќи го овој текст од упорните обвинувања дека ја отстранува разликата, дека оперира според наивна логика на идентитет и дека постулира едноставна телеологија на отуѓување и помирување, Џејмисон заклучува дека нагласката врз тоталитетот е најклучна компонента на неговата анализа. Ова, тврди тој, е местото на кое текстот отвора начин да се објасни разликата, а не идентитетот. Есејот на Џејмисон претставува обид да се објаснат соперничките критички перспективи, да се мислат тие перспективи во термини што го надминуваат „само културното"; тој ја нагласува важноста на „нови општествени движења", но начинот на кој го разбира марксизмот во однос на овие движења е радикално поинаков од оној во есејот на Батлер. Џејмисон особено го истакнува капацитетот на *Историја и класна свест* да помогне определено дијалектичко разбирање на посебните облици на критичко знаење што му се иманентни на секое од овие движења. Лукач отвора можност да се мисли за „епистемолошкиот приоритет на искуството на различни групи или колективи", како што вели Џејмисон.[18] Џејмисон ги потенцира општествените и историските услови под кои се развиваат нови облици на критичко знаење од општествено подредена позиција, водејќи се според нешто што, кога го пишувал есејот, било релативно нова теориска разработка на феминистичко стојалиште (што самото експлицитно се надоврзувало на тоа што Лукач го

18 Fredric Jameson, "History and Class Consciousness as an 'Unfinished Project,'" *Rethinking Marxism* 1 (1988): 64.

нарекувал пролетерско стојалиште).[19] Тој го покренува прашањето на специфичните епистемолошки капацитети на овие различни знаења „одоздола“, критичките капацитети кои истовремено се појавуваат од определена, општествено ситуирана историја и пракса и воедно ја обликуваат, а кои произлегуваат од тоа што Џејмисон го нарекува специфична „општествена феноменологија“, едно посебно „групно искуство“:

> Благодарение на структурната положба во општествениот поредок и на специфичните облици на угнетување и експлоатација што се уникатни за неа, секоја група го живее светот на феноменолошки специфичен начин што ѝ овозможува да види, или уште подобро, што за неа прави да биде неизбежно да ги види и да ги знае, карактеристиките на светот што остануваат скриени, невидливи или само повремени и второстепени за другите групи.[20]

Џејмисон ги истакнува квалитативните, несведливи разлики меѓу „различни негативни искуства на ограниченост“ меѓу, на пример, „*експлоатацијата* од која страдаат работниците и *угнетувањето* што го трпат жените, и продолжува низ различните структурни облици на исклучување и отуѓување карактеристични за други видови групни искуства“. Овој начин на мислење на тоталитетот, додава тој, може да ги објасни општествено и историски раздвоените „епистемолошки потенцијалности“, како и „блоковите и границите на знаењето“.[21] Ова читање на Лукач ги врамува внатрешните разлики на општествениот тоталитет во термините на дивергентните општествени ситуации од кои изникнува самата критичка практика на мислење на тоталитетот. Наспроти марксистичка склоност да се локализира сексуалноста, ова читање започнува да сугерира како да се разберат марксистичките и квир стремежите кон тоталитет и како аналогни и како несведливо различни. Навистина, ова читање од *Историја и*

19 За особено јасна одбрана на феминистичката теорија на стојалиште, особено наспроти познатите обвинувања за „есенцијализам“ – одбрана што исто така настојува на диференцијацијата што јас овде ја преиспитувам, диференцијацијата помеѓу критичките перспективи на „тотализирачко“ и „парцијално“ – види Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,” *Feminist Studies* 14 (1988): 575–99.

20 Jameson, “History and Class Consciousness,” 65.

21 *Ibid.*, 70, 67, 66 (курзивот е во изворникот).

класна свест имплицитно екстраполира разбирање на тоталитетот што едвај би се очекувало од овој текст, позиционирање на дивергентни оштествени движења не како подредени на пролетерскиот субјект на Лукач, туку како да оперираат на исто ниво со тој субјект, со ист степен на општествени и политички последици. […]

Централно за ова читање на *Историја и класна свест* е настојувањето дека ниеден критички обид за мислење на тоталитетот не може да биде невин, дека никогаш не може да тргне од позиција надвор од тоталитетот што се стреми да го сознае. Импликациите на овој предлог што сега сакам да ги нагласам се и структурни и историски. Во структурна смисла, пред сè, сите такви обиди се ограничени просто со самото тоа што се општествено ситуирани и определени. Реферирајќи на Сартр, Џејмисон на едно друго место разликуваше две различни верзии на обидите да се мисли тоталитетот, еден што „понекогаш изгледа дека сугерира достапност на некој привилегиран птичји поглед на целината, кој е исто така и Вистината“, додека другиот „го имплицира токму спротивното и како премиса ја зема невозможноста за поединечните и биолошки човечки субјекти да замислат таква позиција, уште помалку да ја заземат и да ја достигнат“ – искуствена, когнитивна невозможност што самата е производ на фрагментирањето на општествените односи што го прави капиталот.[22] Поскоро, стремежите кон тоталитет му пристапуваат на универзалното од гледна точка на специфична локација во таа мрежа односи, гледна точка што нужно апстрахира дека тој тоталитет бои сè што таа гледа, но која исто така овозможува широко разбирање на општествената реалност што не им е достапно на други перспективи. Ова неоспорно е тешкотија на која различните облици скепицизам во однос на мислењето на тоталитетот се нужен симптом: секоја поединечна инстанца на оваа навистина критичка, негативна практика неизбежно ќе испушти бесконечен опсег други посредувања, други облици на општествени разликувања. […]

22 Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991), 332.

Корисна илустрација на оваа определувачка карактеристика на сфаќањето на тоталитетот, на начинот на кој таквите напори се нужно иманентни, а не трансцендентни, е логиката според која Маркс го води читателот низ првиот том на *Капиталот*. Текстот се движи низ еден опсег специфични гледни точки кон тоталитетот на капиталистичките општествени односи, движење што истакнува како секоја од овие ограничени перспективи условува сè што може да биде сфатено од нејзината внатрешност. Текстот постепено се движи, на пример, од сферата на размена на добра, каде капиталот се јавува на еден начин, до онаа на производство, каде се појавува на друг начин. Но дури и во рамките на размената, на пример, текстот се движи низ различните гледни точки на купувачите и продавачите на добрата. Спротивставените гледни точки на капиталот и на трудот – спротивставени во однос на множеството односи што и двете ги содржат – во меѓувреме се воведени во Марксовата расправа за сферата на размена, и покрај тоа што самата дистинкција помеѓу овие перспективи на крајот ја води расправата од сферата на размена во сферата на производство. Дури и клучната контрадикција помеѓу вредноста и употребната вредност дадена во првото поглавје имплицира спротивставени перспективи на капиталот претставени, соодветно, од капиталистите од една и работниците од друга страна.[23] Тоталитетот на капиталот, сугерира Маркс, може да се објасни само преку ова движење низ цел распон поединечни, иманентни точки на гледање. Во овој однос, *Капиталот* го избегнува моментот на „перспективата одозгора“, моментот на директно, трансцендентно сознаење. Ако недвосмислено дава приоритет на определени перспективи пред некои други – неговата „критика на политичката економија“ зема облик на јасно претпочитање на перспективата на производство пред онаа на размена, на пример – сепак еднакво строго ја истакнува иманентноста на гледиштата на кои им дава приоритет. Тоа што можеме да го наречеме наративна темпоралност на *Капиталот* се состои од овие постојани артикулации и поместувања на тоа што Маркс го нарекува „наше сегашно стојалиште“. Секоја претензија

23 Хари Кливер убаво ја извлекува оваа импликација во Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* (Edinburgh, U.K.: AK Press, 2000), 97–105.

на поглед одозгора овде се покажува како последица на неуспехот да се оправда, во рамките на секој обид да се мисли тоталитетот, специфичната општествена локација на истиот тој обид.

Но строгото нагласување на внатрешните разликувања на капиталот што го прави Маркс нѐ носи, исто така, до историските импликации на Џејмисоновото препрочитување на Лукач. Ако внатрешната диференцијација на капиталот станува само уште посложена како што тој се развива, ова имплицира дека нови облици на општествена диференцијација – и нови перспективи иманентни за тоа множество односи – се јавуваат по патот на тој развој. […]

На пример, марксизмот изникнува од внатрешноста на капиталот, од неговото постојано наметнување нови облици на општествена диференцијација, поспецифично, изникнува од широкото општествено консолидирање на спротивственоста помеѓу две раздвоени класи – наспроти пораните етапи од развојот на капитализмот, кога производството и размената на добра се преклопувале со нерамномерно опстојни аспекти на феудалните општествени односи, кога класната спротивственост помеѓу капиталот и трудот сѐ уште не преовладувала. Од непрестајната внатрешна диференцијација на капиталот, исто така, изникнува и едно посебно квир гледиште на општествените односи. Во северноамерикански контекст, на пример, Џон Демилио одамна посочил дека хомосексуалниот облик на субјективитет се јавува во однос со случувањата во поделбата на трудот, особено во однос на растечкиот систем на наемен труд.[24] Познатите аспекти на овој тренд вклучуваат преместување на уште поголем број луѓе од рурални во урбани области како последица на индустријализацијата, преместување што отвора релативно нова можност голем дел од населението на нацијата економски да преживее надвор од семејната единица, единица што постепено станува многу поважна за потрошувачката отколку за производството.

24 John D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity," во *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, and David M. Halperin (New York: Routledge, 1993), 467–76.

Со други зборови, сè поразличните облици на општествени разликувања што капиталот ги наметнува во својот развој во Соединетите Американски Држави, отвораат широка општествена дистинкција помеѓу хетеросексуалните и хомосексуалните облици на субјективност. А во затворениот круг на САД, импликациите на оваа клучна инстанца на општествена диференцијација се и еднакво тотални и еднакво нерамномерни, каква што е и диференцијацијата на капиталот од трудот. Без оглед колку постепено и нерамномерно, хетеросексуалната идентификација започнува да се претвора во општествена норма од раните години на дваесеттиот век. Постојаните барања за сексуалната нормативност го натураат овој нов облик на идентификација како средство за миноризирање на хомосексуалноста. Како што одамна тврдеа историчарите, од доцниот деветнаесетти век, сексуалните супкултури во САД вообличиле многу разнолик спектар нови облици на малцински сексуален идентитет.[25] Но овој спектар идентитети, исто така, е условен од поширокиот општествени облици на миноризирање, од оваа поапстрактна поширока општествена диференцијација помеѓу двете спротивствени облици на сексуален субјективитет. Значењето на субјективитетот што овде ќе го нагласам не е лична или колективна идентификација, туку иманентна перспектива за општествените односи, начин на гледање и на знаење на тие односи. Хетеросексуалните и хомосексуалните субјективитети во сегашниот контекст упатуваат на бинаризирани, спротивставени општествени локации, на општествени – не индивидуални – позиции на субјектот, перспективи од кои изникнуваат потенцијално дивергентните и всушност спротивставени облици на знаење. Хомосексуалната субјективност овде означува општествено и историски потчинети локации во рамките на овој специфичен хоризонт на општествена диференцијација. Ова е локација што некое непредвидливо множество специфични личности целосно или делумно, трајно или привремено, или повремено ќе ја зазема или низ која ќе помине, локација посредувана преку „влезови“

25 Овој спектар историски и супкултурно специфични облици на малцински сексуален идентитет е разработен, на пример, во George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890–1940* (New York: Basic Books, 1994); и во Lillian Faderman, *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth Century America* (New York: Columbia University Press, 1991). За барањата хетеросексуално да се идентификува американската средна класа што се појавила во раниот дваесетти век, види Chauncey, *Gay New York*, 111–26.

и „излези“, како што велеа Лорен Берлан и Мајкл Ворнер.[26] Ако зборувањето за настрана гледна точка или за настран стремеж би значело повторно да се ризикува со апстракциите што ги наметнува терминот „квир“, да се ризикува да се изоставуваат начините на кои во сексуалноста конститутивно се мешале други оски на општествената разлика и хиерархија, тоа е затоа што „квир“ не е само терминолошка апстракција; исто така, упатува и на облик на општествена апстракција. Ако од историјата на хетеросексистичката омраза и насилство терминот се јавува како навреда и потоа постепено почнува да се пренасочува во полза на критика на сексуалната нормативност што легитимира таква омраза и насилство, тој, всушност, во таа мера ги претпоставува пораните општествени разликувања на хетеросексуалната и хомосексуалната субјективност. Ова е така дури и ако, или особено ако се земе предвид како терминот почнал да се сфаќа во критиките на самата оваа дистинкција. Како еден нов облик со кој капиталистичките општествени односи категорички се диференцираат, облик на диференцијација што ги обединува и ги поставува во сложена интеракција со група други облици, тој е услов за можноста за квир облик на критичко знаење.

Во следниот оддел продолжувам да ја определувам диференцијацијата што во општественото ја прави капиталот, диференцијација на хетеросексуални и хомосексуални облици на субјективитет, да го определувам општествено апстрактниот карактер на оваа диференцијација и епистемолошките капацитети што овој облик на диференцијација ги помага. Но прво вреди да се посочи дека терминот „групно искуство“ на Џејмисон е непрецизен начин да се укаже на видот критично знаење што овде се обидувам да го сугерирам, во смисла дека терминот „група“ имплицира некакво релативно стабилно множество на идентитетски и комунитарни граници. Наместо тоа, може да се смета дека „групно искуство“ укажува на специфичен вид колективно, практично искуство што се развива од усложнувачки облици на општествена диференцијација. Настраната, квир гледна точка на која упатувам, всушност, треба да се сфати како несводливо колективна. Односот помеѓу оваа подредена општествена положба во капиталистичките општествени односи

26 Lauren Berlant and Michael Warner, “Sex in Public,” *Critical Inquiry* 24 (1998): 558.

од една, и облиците на критичко знаење што изникнуваат од оваа положба, од друга страна, е посредуван од сложената историја на општествена и политичка практика, од парада на специфични артикулации на лезбејската, геј, антихомофобната и квир битка, што изникнуваат од определени „искуства на ограниченост“. Ова е историја на битки што земаат спектар релативно радикални или либерални облици, од комунистичките корени на раниот лезбејски или геј-активизам, преку поконзервативните хомофилски движења од педесеттите години, до геј-ослободувањето и ACT UP, меѓу мноштвото други организирани достигнувања. Генерацијата на тоа што го нарекувам квир критичко знаење како своја основа ја има оваа историја што ја претпоставува дистинкцијата помеѓу хетеросексуалната и хомосексуалната субјективност и е условена од неа, колку и да била оправдано критичка квир практиката за голем дел од оваа историја. Квир мислата на овој начин дејствува во контекстот на историјата на соперничките облици на производство на критичко знаење, соперничките критики на задолжителната хетеросексуалност што не може да се одвои од практиката, која и изникнува од практиката и се враќа во неа. И самата квир критика на епистемолошката партикуларизација на сексуалноста е динамична колку што е ограничена; овие ограничувања се поскоро еластични отколку зададени. Овој облик на критика носи способност да се отвори во поширокі епистемолошки хоризонти, да ги објасни непредвидливо разновидните димензии на општествената реалност. Така, оваа квир гледна точка на општествениот тоталитет е високопосредуван производ на општествената диференцијација.

И покрај тоа што марксизмот се претставува како критика што зборува во името на човечката раса како таква, неговата партикуларност се гледа токму во неможноста да ги дофати хоризонтите на општествената реалност што облиците на критичка практика, како што е квир практиката, настојуваат да ги дофатат, настојувања што се условени, помогнати, дури и поттикнати од самата таа неможност. Тврдењето што го изнесов, дека марксизмот и квир облиците на критичка пракса споделуваат стремеж кон тоталитет, на овој начин неизбежно ќе води – по самата логика според која мислењето на тоталитетот било практикувано во најпознатата верзија на марксистичката теорија – до слепи места што ги наметнува истата таа логика. Тогаш, како можеме да ги карактеризираме, од квир гледна точка,

епистемолошките „блокади и граници“, како што ги нарекува Џејмисон, што ги означуваат границите на овој влијателен облик на марксистичка мисла?

Реификација[27]

Во верзијата на промислувањето на тоталитетот што се поврзува не само со делото на Лукач и на Џејмисон туку и со истакнати членови на Франкфуртската школа, вклучувајќи ги и Адорно и Маркузе, дијалектички другото на тоталитетот е реификацијата. Воведувањето на тоталитетот како централен што го прави Лукач, е крајно неодвоиво од неговото воведување на реификацијата како централна: тоа што го воведува, всушност, е дијалектика во која реификацијата и тоталитетот се методолошки поврзани. Во обид да ги посредува овие соперничкі критички стремежи за тоталитет, оваа книга настојува на важноста на критичкото движење *преку* концептот на реификација, концепт што, како што ќе видиме, има специјално значење за квир обликот на критичко знаење што овде го разгледуваме. Реификацијата упатува на определено погрешно разбирање на капиталистичките општествени односи: го идентификува самиот процес на општествена диференцијација во капитализмот како фундаментално и објективно мистифицирачки, како процес што однапред оневозможува какво било критичко сфаќање на општественото. Ова погрешно разбирање не е никаква субјективна илузија, туку е еднакво општествено и историски определено како и самиот капитал. *Историја и класна свест* го екстраполира овој концепт од воведното поглавје на *Капиталот*, каде што ја наоѓаме прочуената теорија за фетишизмот на добрата: начинот на кој капиталот, дури и додека општествената поделба на трудот станува сè посложена, претставува разнолики, квалитативно различни употребни вредности како квантитативно сомерливи вредности за размена. Динамичните, производствени општествени односи меѓу луѓето земаат облик на односи (на разменска

27 *Забелешка на уредникот*: Иако првичниот избор за превод на концептот на reification на преведувачката Душица Димитровска беше хипостаза и дериватите од овој збор, сепак на мое инсистирање, без да навлегувам овде во аспектите на нашата внатрешна расправа, одлучивме да го заддржиме преводот со “реификација“.

вредност) помеѓу статични, автономни нешта, нешта што изгледаат како да се независни од луѓето. На овој начин, општествената диференцијација е контрадикторната друга страна на формалната равенка. Реификацијата наметнува искуство на приватизација и изолирање, искуство на односи на размена како непроникливи за човечка интервенција. Така, овој стремеж кон тоталитет упатува на историски детерминирано знаење што е исто така и пракса способна да ја негира реификацијата, критичка позиција наспроти ова расејување и распределување на општествениот живот. Ќе тврдам дека ова дијалектичко поврзување на категориите на реификација и тоталитет при обезбедувањето алатки за критичко објаснување на посредувањето, на истовременото единство и внатрешна диференцијација на капиталот, исто така обезбедува алатки за ситуирање на сексуалната нормализација како и квир критика, а ја обезбедува и историјата на праксата што таа критика ја претпоставува во рамки на пошироките општествени процеси на капиталот.

Квир читање на оваа дијалектика ќе бара критика на концептот на реификација. Способноста што ја има овој термин, што бил толку важен за толку голем дел од марксистичката мисла, сепак да се позајми на високо апстрактна употреба, да се судри со некои од клучните приоритети на марксизмот – на пример, со општествената и историска специфичност – е релативно позната. Ако марксистичките интелектуалци се навраќале на истражувањето на категоријата на тоталитетот, макар и само во обид да ја одбранат пред широкиот скептицизам – делото на Џејмисон повторно е можеби најпознатиот пример – марксизмот поконзистентно ги претпоставувал отколку што ги истражувал значењата на реификација. Едвард Саид предупреди на леснотијата со која концептот може да стане „редукционистичко орудие“, истакнувајќи особено дека секое претставување на реификацијата како „тотално“ има тенденција да води кон сè поголема апстракција на категоријата, па да се тврди дека реификацијата е толку проникнувачка што детерминира сè наоколу. Категоријата може да поттикне, како што вели Саид, еден вид лоша бесконечност, со што станува начин да се објаснат уште пошироки хоризонти на човечкото искуство, да се претвори во „премногу инклузивна, премногу неуморно активна и растечка навика на умот“, што како последица би имало неизбежно ослабнување на секоја објаснувачка моќ што можеби ја имала.

Саид додава, и мислам со право, дека оваа неуморна експанзија, конечно, е насоката што ја имал на ум самиот Лукач кога ставил нагласка на тоталниот карактер на процесот на кој упатува овој термин.[28]

Капацитетот на реификацијата за метафизичко објаснување е особено неодвоив од нејзиниот капацитет за радикално деисторизирање. Овој концепт бил употребуван за да се објаснат сите видови замисливо човечко искуство, вклучувајќи го и религиозното искуство. Се понудил на епистемолошко продирање што ги надминувало не само границите на капиталистичкиот начин на производство туку и границите на општественото и историското како такво. На пример, концептот на реификација вообичаено го сфаќа капиталистичкиот развој како приказна за опаѓање. Формативната употреба на Лукач со право била напаѓана дека претпоставува некаква порана, хармонична интеграција на субјектот со објектот, некој поран момент на непроблематично, огранско општествено обединување. Така, диференцијацијата на општественото што понатаму ја прави капиталот, станува еден вид брутално дехуманизирачки интеррегнум помеѓу идеализираните периоди на органска општествена целосност и хармонија што наводно ѝ претходат и воедно следуваат по неа. Овде *Историја и класна свест* се чита не само како незавршен проект туку и како конзервативен проект, што во најосновна смисла не успеал да се расплетка од метафизичкото читање на историјата што е карактеристично за предмарксистичките дела на Лукач. [...]

Моето промислување на реификацијата се движи токму во обратната насока. Тврдам дека останува неодминлив концепт и покрај неговите традиционални ограничувања и дека тие ограничувања навистина се традиционални, а не дефинитивни. Иако теоретизирањето на сексуалноста во термините на реификација може отпрвин да изгледа како уште едно проширување на концептот отаде неговите корисни ограничувања, овој обид, всушност, го нагласува историски и општествено специчното дејствување на реификацијата. Критичката

28 Edward Said, "Traveling Theory," во *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 239. За уште еден корисен третман на тенденцијата на терминот кон уште поголема апстрактност, види ја расправата на Џилијан Роуз за „оплакување на реификацијата" во Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (New York: Columbia University Press, 1978), особено. 27–42.

перспектива на општественото што можеме да ја наречеме квир се јавува, како што сугерирав, од едновековна историја на борба против принудната хетеросексуалност, историја што самата е условена од внатрешната диференцијација на општествените односи на капиталот. Ова може да го поставиме и поинаку, велејќи дека квир стремежите за тоталитет се појавуваат од процесот на реификација. Но во онаа мера до која ова важи, разбирање на реификацијата во термини на уште поголема општествена мистификација и самото ги мистифицира односите помеѓу капиталистичкиот развој и оваа историја на борба. Во овој контекст, издигањето од апстрактно кон конкретно, како што вели Маркс, е преку објаснување на сложеното расејување на општествениот живот од страна на капиталот како аспект на реифицирачка динамика со потенцијално изненадувачки последици. Размислувањето за сексуалноста во термини на реификација значи да почнеме да гледаме како реификацијата реферира на општествена динамика што отвора критички гледишта на тоталитетот на капиталот еднакво колку што ги затвора.

Сакам да почнам да ја разработувам оваа критика на ист начин како што почнав да објаснувам што подразбирам под мислење на тоталитетот, упатувајќи уште еднаш на делото на најистакнатиот современ критичар што е организирано околу дијалектиката на реификација и тоталитет. Во *Политичкото несвесно* Џејмисон ја применува оваа дијалектика, потпирајќи се притоа и на фројдовска херменевтика за да ги разработи, како што ги нарекува, „идеолошките граници“ на определени дискурси што оперираат во хоризонтот на капиталистичкиот развој, фундаменталната репресија на овие дискурси, тврди тој, на „историјата“ како таква. Во еден од највпечатливите дијалектички мигови, неговата анализа потоа реферира на идеолошките ограничувања на самиот фројдовски пристап, постулирајќи ја реификацијата како услов за можноста за определена апстракција на сексуалноста, карактеристична за психоаналитичкиот дискурс:

> Психоаналитичките докази за сексуалните димензии на отворено несексуално свесно искуство се можни само кога сексуалниот „диспозитив“ или апарат преку процес на изолација, автономизација, специјализација, се развил во независен знаковен систем или симболичка димензија

за себе; сè додека сексуалноста останува вклучена во општествениот живот воопшто, како на пример, јадењето, нејзините можности како симболичко проширување се ограничени и сексуалното го задржува својот статус како банален, световен настан и телесна функција.

Сетете на познатите почетни зборови од предговорот на овој текст: „Секогаш историзирајте!“[29] Каква историзирачка практика му овозможува овде концептот на реификација на Џејмисон? Каков вид иднина и каков вид минато претпоставува овој вид историзирање? Може да се фатиме како прашуваме, на пример: што и претходи историски на реификацијата на сексуалноста? Каков вид претходна општествена интеграција постулира оваа формулација? Кога, на пример, сексуалноста била интегрирана во општествениот живот како јадењето (настрана прашањето за општествената и историската интеграција на самата практиката на јадење)? Изгледа како Џејмисон да го рекапитулира наративот на Лукач за реификација како оддалечување од претходниот, ретроспективно постулиран момент на органско општествено единство, иако овде тоа оддалечување не имплицира нужно и пад. Би можеле да поставиме и прашања за објективните општествени и историски ефекти на реификацијата што ги претпоставува овој пасус, прашања за тоа што би можеле да бидат некои од историските последици на оваа реификација. Во барем една значајна смисла, *Политичкото несвесно* го користи концептот на реификација на начин што повеќе е историски отколку метафизички; критиката на Џејмисон настојува на експланаторната моќ на Фројдовата херменевтика дури и кога ја постулира реификацијата како еден од фројдовските услови на можност. Но неговото истражување, исто така, експлицитно ја одвојува таа херменевтика од нејзината основа во сексуалноста, од она што Џејмисон го нарекува нејзина историски специфична содржина, и на тој начин го суспендира прашањето за поширокиисторски реперкусии на оваа специфична инстанца на реифицирање.[30] На пример, како би можеле да мислиме за оваа реификација на сексуалноста во однос на критиката упатена

29 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981), 64, 9.

30 *Ibid.*, 61–68.

кон Фројд што била базична за квир студиите – онаа на Фуко – критика што го прави нормализирачкото историско влијание на фројдовството неодвоиво од неговата содржина? Една од лекциите на Фуко и на квир студиите воопшто е дека сексуалните знаења, како психоанализата, имаат своја сопствена општествена ефективност. Една фукоовска перспектива, на пример, би настојувала на начинот на кој клиничката институционализација на психоанализата произведува квалитативно нови начини на кои сексуалноста е дисциплинарно нормализирана, вклучувајќи и создавање нови облици на сексуален субјективитет. Какви историски последователни синџири на детерминираност можат да произлезат од динамиката на реификација и дали тие можат соодветно да се разберат во термините на можни исходи што концептот на реификација обично ги претпоставува, во тотална мистификација или тотална негација?

Една од клучните иновации на *Историја и класна свест* било повторното воспоставување на важноста на субјективноста наспроти детерминистичкото, механицистичко фетишизирање на објективното во современиот официјален марксизам на Втората интернационала.[31] Лукач убедливо лоцира дијалектичка алтернатива и на објективниот детерминизам и на субјективниот волунтаризам нагласувајќи дека субјективноста секаде е условена од објективните историски случувања, иако во никој случај не е нивна едноставна функција. Овде реификацијата се одвиткува објективно и како дел од ова одвиткување, исто така, принудува на пасивна, „контемплативна“ субјективност дури и кога во исто време обезбедува услови за објективен потенцијал за класна свест, за активно, практично кршење на магијата на реификација од страна на колективниот пролетерски субјект. Но не е доволно да се каже дека Лукач одново ја воспоставува важноста на субјективноста: од сосема разбирливи причини, можеби, со оглед на фетишизирањето на објективното на што реагира *Историја и класна свест*, Лукач методолошки го *приоритетизира* субјективниот пред објективниот момент на реификацијата,

31 За тоа како *Историја и класна свест* интервенирала во оваа специфична содржина, види, на пример, Andrew Arato and Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York: Seabury, 1979), особено 56, 85–86; и John Rees, “Introduction,” во Georg Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic* (New York: Verso, 2000), 1–38.

ултимативно и радикално апстрахирајќи го објективното. Лукач, од една страна, предлага дека марксизмот, на прво место и пред сè, е критички метод. […]

Тогаш, како понатаму да го определиме објективниот момент на реификацијата? Овој момент, пред сè, има два контрадикторни аспекта, како што настојува Лукач: општествениот труд е атомизиран во компетитивен, индивидуализиран труд на приватни личности што го сокрива неговиот фундаментално општествен карактер, дури и кога производите на тој расеан труд се поставени во однос на формално равенство. Општествената диференцијација, пак, има равенство, истост, како своја воспоставувачка друга страна. Второ, реификацијата е поопшт концепт од комодификацијата, концепт што упатува на поширока, посложено посредувана општествена динамика: таа веќе не е ограничена на апстракција на општествениот труд и на размена на добра по себе, туку упатува на објективно нормализирање на формална апстракција насекаде во тоталитетот на општествениот живот. Аргументот на Лукач дека реификацијата е објективна тотално се развиткува главно во епистемолошки термини; тоа е засновано, пред сè, на неговата расправа за реификација на *знаењето*. Тој ја разработува објективноста на реификацијата речиси исклучиво во термини на растечкото проникнување на епистемолошките формализми што доминираат со субјектот, знаења што самите се апстрактни, еквивалентни производи на продлабочувачка поделба на трудот. Така, можеме да започнеме да го определуваме објективниот момент на реификацијата со истакнување на начините на кои, според Лукач, поголеми степени на реификација значат поголеми степени на епистемолошка диференцијација. Овие формални знаења елиминираат секаква посериозна смисла на она што Лукач го нарекува „онтолошки тоталитет“, каква било смисла на материјален или историски супстрат на знаењето, и наместо тоа, се предаваат на сопствените изолирани, внатрешни протоколи. Негова главна грижа е деактивирачкото влијание што овие знаења го имаат врз субјектот и способноста на пролетаријатот за критичко, практично знаење на тоталитет што може да ја негира оваа негација. Така, овие знаења не ја „отсликуваат“ просто формалната апстракција на добрата; тие активно го посредуваат капиталот и имаат свои

објективни општествени ефекти. Но Лукач ги испушта сите ефекти што овие знаења би можеле да ги имаат надвор од ова изведување на пасивен, „контемплативен“ субјективитет.

Така, за потемелното определување на овој концепт би било потребно потемелно историзирање на објективните одредници и последици на овие формални знаења што се појавуваат за новите облици општествена диференцијација. И ако веќе една генерација на старото практикување квир критика расветлило некој поединечен општествен феномен, тоа секако е феноменот на нормализирачката ефективност на сексуалното знаење. Како што детално расправам во првото поглавје, тоа што Фуко го идентификува како режим на сексуално знаење од дваесеттиот век, претставено преку психоаналитичката кулминација околу почетокот на дваесеттиот век, тоа што го идентификува како долгорочно историско „распоредување на сексуалноста“ треба да се разбере како производ на реификација. Лукач, на пример, го нагласува начинот на кој специјализираните знаења ги реифицираат телесните атрибути: научно управуваната фабрика, во неговата анализа, ја реифицира не само способноста на телото за труд туку и самата вештина. Фабриката го експроприира, го разглобува и го реифицира самото техничко знаење на производниот процес. Со појавата на овој режим на сексуално знаење, реифицирана е и сексуалната желба: на пример, телесната способност е епистемолошки апстрахирана од формата на квалитативно нови хетеросексуални и хомосексуални субјективитети. Ова е инстанца на објективна општествена апстракција со историски реперкусии што одат далеку отаде специфичната историја на фројдовството. Следните поглавја предлагаат дека оваа реификација на сексуалната желба е услов за можноста за развој на квир облиците на критичко знаење.

Како што сугерирав, терминот „квир“ упатува на апстрактна форма на субјективитет, гледна точка за општествените односи отворена од непрестајната диференцијација што капиталот им ја прави на тие односи. Сега е неопходно да бидеме попрецизни: ова е *реифицирана* форма на субјективитет, субјективитет што започнува да ги прикажува ограничувањата на стандарното марксистичко објаснување на реификацијата. Додека методот на Лукач му даваше примат на субјективитетот, познато е дека методот на Фуко предност ѝ дава на објективноста. Се разбира,

ова не значи дека тој ја запоставува субјективноста, туку дека го истакнува капацитетот на овие знаења да ја дисциплинираат не свеста туку самите тела и во тој процес да произведат нови облици на субјективитет. Така, тоа што оваа книга го идентификува како реифицирачка апстракција на сексуалната желба потоа возвратно ги регулира телата во нормализирачко придавање на сексуална субјективност; на овој начин ќе спорам со убедувањето на Лукач дека реификацијата произведува само два различни вида субјективитет, пасивна контемплација и потенцијалното критичко, негативно стојалиште на пролетаријатот. Додека Фуко ја претставува историјата во термини на постулирање наратив на пад дури можеби и побезрезервно од наративот за реификација што го сретнуваме кај Лукач, неговото дело исто така помага да се разбере како режимите на сексуално знаење имаат сложени општествени ефекти. Во овој однос реификацијата изгледа дека има радикално размрзнувачко влијание врз општественото: далеку отаде двата различни вида субјективитет што ги дозволува Лукач, реификацијата е состојба на можност за нов вид критичко, антихетеронормативно знаење што можеби не го прави „онтолошкиот тоталитет“ на Лукач помалку јасен, колку што обезбедува нова критичка перспектива на него. За да почнеме да се оддалечуваме од капацитетот за теориска лоша бесконечност на овој концепт, можеби е подобро да започнеме да ги проучуваме дивергентните означувања на реификацијата отколку да го земаме нејзиното значење како утврдено. Можеме да почнеме да ја разбираме општествената диференцијација што овој концепт тежнее да ја дофати во термини на отворање, како и на затворање на хоризонтите на критичка и секако, на политичка можност.

Следните маркистички примени на концептот – никако само оние на Лукач – се склони да го рекапитулираат ова приоретизирање на субјектот пред објектот, претставувајќи го објективниот момент на реификацијата повеќе или помалку исклучиво во услови на сè поштетен степен на општествена апстракција. Така, самиот стремеж кон тоталитет што го поддржува марксистичкиот дискурс за реификација е компромитиран од сопствените фундаментални термини. Оваа тенденција можеби никаде не е толку очигледна како во тие ревизии на концептот што го претставуваат критичкиот субјективитет како речиси ликвидиран, како во наративот за реификација што се сретнува во делата на Франкфуртската школа, каде реификацијата се преобразува во

инструментален разум што ја заситил и ја неутрализирал самата психа на пролетерскиот протагонист на Лукач. Во некои односи, скршнувањето на Франкфуртската школа од пристапот кон реификацијата кај Лукач не може да биде повидливо. Додека Лукач ја разработува динамиката на реификацијата во термини на загуба на органската општествена целосност, како сè помалку пристапен „онтолошки тоталитет“, Адорно, на пример, обратно го ревидира овој концепт со нагласување на реификацијата како проникнувачка и речиси загадочна општествена логика не на разлика туку на истост, логика не на диференцијација туку на равенство на добрата. Адорно го разработува неидентитетското мислење врз основа на разбирањето на реификацијата како да оперира според општествената логика на идентитетот.[32] Но овие пристапи кон реификацијата, што ги нагласуваат спротивните страни на динамиката на диференцирање и истост на која упатив, исто така споделуваат и наратив на пад што го артикулираат – или го претпоставуваат. Без оглед дали општествената идентификација на субјектот и објектот е изгубена (за Лукач) или насилно наметната (за Адорно), реификацијата ретко отвора потенцијални нови хоризонти на критичка сила. […]

32 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (New York: Continuum, 1995).

[…]

Марксовиот метод на теоретизирање на тоталитетот општествени односи во најдлабока смисла се врти кон практиката на конкретизирање на самите апстракции што ги бара таа теорија. Во неговото дело тој го изведува овој метод, но ретко оди чекор назад за да понуди издржана елаборација, почесто артикулирајќи го со релативно кратки коментари распрснати низ целиот корпус. Еден ваков редок исклучок, озлогласено елиптичен, наоѓаме во дел од воведот за *Основите*[33] наречен „Методот на политичката економија“. Овде тој го врамува методот во термини на постојано движење помеѓу конкретното (објективни, определени општествени тоталитети) и апстрактното (категориите што мислечкиот субјект мора да ги примени за да го дофати конкретното). Тој разјаснува дека конкретното не е емпириски дадено; за да го сфати конкретното во неговата сложеност, мислечкиот субјект треба да се зафати со определена практика на апстракција. Овој субјект треба во мислата, во концептуална форма, да ги прочисти воспоставувачките определби на конкретното и единствено преку овој процес конкретното може да биде теориски реконструирано со каква било валидност.

Сепак, оваа реконструкција неизбежно започнува со емпириски даденото, со тоа што Маркс го нарекува „замислено конкретно“. Во клучниот параграф, Маркс го разгледува опсегот до кој категоријата „население“, на пример, може да го објасни тоталитетот на кој упатува. Овој концепт, тврди тој, неизбежно води до низа „поедноставни концепти“, „потенки апстракции“ кои внатрешно го определуваат овој тоталитет со тоа што ги идентификуваат неговите мноштвени определби:

> Населението е апстракција ако ги изоставам, на пример, класите од кои е составено. Овие класи, пак, се празна фраза ако не ги познавам елементите на кои почиваат. На пример, наемен труд, капитал итн. Последниве, пак, претпоставуваат размена, поделба на трудот, цени итн. На пример, капиталот

33 *Основите на критиката на политичката економија*, ран текст на Маркс на кој обично се реферира како на *Grundrisse*, основи. Види ја следната белешка (заб. прев.)

> е ништо без платен труд, без вредост, пари, цени итн. Така, ако треба да започнам со населението, тоа би била хаотична концепција на целината и тогаш, со понатамошно определување, аналитички би се движел кон уште поедноставни концепти, од замисленото конкретно кон уште потенки апстракции сè додека не дојдам до наједноставни определби. Одовде патувањето би требало да биде одново трасирано сè додека повторно не дојдам до населението, но овој пат не како до хаотична концепција за целината, туку како богат тоталитет од многу определби и односи.[34]

Во ова концептуално движење од апстрактното единство кон внатрешно разликуваното, самото „замислено конкретно“ се покажува како апстракција: хаотична апстракција, таква што бара спецификација. Маркс исцртува двојно движење: прво, движење низ низа сè поедноставни апстракции, концепти кои идентификуваат различни определби во општествениот тоталитет, што внатрешно го разликуваат она што почна како хаотична концепција на тоталитетот. Во второто движење, единството е повторно воспоставено, но сега хаотичното единство е заменето со едно внатрешно диференцирано. Овие едноставни апстракции самите се конкретизирани преку воспоставување истовремена диференцијација и поврзаност помеѓу различните определби на кои упатуваат – со вопоставување, на пример, на општествениот процес на капиталот чии определувачки моменти се општествената класа, наемниот труд и вредноста. „По првата патека целосната концепција испари за да даде апстрактна определба; по втората, апстрактните определби водат кон репродукција на конкретното преку мислата“.[35]

[…]

Во клучен пресврт, Маркс потоа истакнува како мислечкиот субјект што се стреми да се помести отаде хаотичната концепција на целината веќе е вграден во самиот тоталитет што мислата треба да го објасни. Тој нагласува дека конкретното „се јавува во процесот на мислење... како процес на концентрација, како резултат, не како појдовна точка, иако тоа во реалноста е појдовната точка и оттаму исто така појдовна точка за

34 Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1993), 100.

35 *Ibid.*, 101.

набљудување и концепција“. Општествената реалност останува онтолошки примарна на нејзината концептуална реконструкција. Една од импликациите е дека оваа реконструкција оперира на *некое* ниво на аналитичка апстракција, макар само затоа што мислечкиот објект е веќе општествено условен, ограничен, ситуиран на определена позиција во општествениот тоталитет, позиција што ги определува, како што сугерирав порано, и опсегот и ограничувањата на тоа што може да го знае. Истакнав дека општествената ситуираност и определеност на субјектот што се стреми да го зафати тоталитетот во *Капиталот* се истакнати со тоа што текстот избегнува директно сезнаење, со тоа што сопствената перспектива за капиталот ја сведува на движење низ низа специфични, ограничени гледни точки што се внатре во капиталот. Во *Основите*, Маркс на сличен начин ја нагласува ситуираноста и определеноста со тоа што го идентификува овој мислечки субјект во експлицитно општествени, а не во индивидуални термини, со тоа што настојува на точно определената ситуираност на мислечкиот субјект. „Субјектот, општеството, секогаш мора да се има на ум како претпоставка“.[36] Така, од една страна, конкретното е објект што мислата тежнее да го зафати; од друга, мислата исто така „игра“ објект за субјектот на конкретното: конкретното што мислата треба да го објасни е исто така материјална поставеност на мислата, тоа што Стјуарт Хол во своето читање на овој параграф го нарекува „привилегиран и неразрешен ‘момент’ во теориската анализа“.[37]

[…]

Во незаобиколната расправа за реификацијата на која упатив порано, Саид нагласува дека „теоријата е одговор на специфична општествена и историска ситуација од која интелектуалната случка е дел“ и дека концептите се преобразуваат секогаш кога се користат во различна ситуација. Концептите се преобразуваат во

36 *Ibid.*, 101, 102.

37 Stuart Hall, “Marx’s Notes on Method: A ‘Reading’ of the ‘1857 Introduction,’” *Cultural Studies* 17 (2003): 128.

онаа мера во која патуваат, како што вели тој.[38] Сугерирајќи начини на кои реификацијата е услов за можноста за квир стремежи за тоталитет на кои упатив на почетокот од овој вовед, оваа книга скицира нешто што можеме да го наречеме квир варијација на дијалектиката на реификација и тоталитет. Теориски врамувајќи ги квир критичката практика и некои од нејзините овозможувачки услови во термини на оваа дијалектика, ова истражување исто така образложува како оваа практика и овие услови отстапуваат од некои од нејзините традиционални претпоставки. Оваа книга тврди дека овој квир стремеж за тоталитет сега овозможува да се види како реификацијата била услов за можноста на нов облик на општествена диференцијација што се појавил на почетокот од дваесеттиот век, на опозицијата помеѓу хетеросексуалните и хомосексуалните облици субјективитет, па така и за истиот квир стремеж. Марксистичките стремежи за тоталитет треба да се разберат во однос на тоа што сакаат да го испуштат, испуштања што ги вклучуваат мноштвената форма и невидливите хоризонти на хетеронормативноста, хоризонти за чие разјаснување таа форма го зазела истото ова квир гледиште. Тоа што она што оваа гледна точка на квир критичка практика може да го предложи е критиката на фундаменталните марксистички категории кои се, исто така, целосно конзистентни со методот на Маркс. Навистина, квир критика на дијалектиката реификација/тоталитет, што е исто така и марксистичко конкретизирање на оваа дијалектика, е мојата основна цел, цел што постојано настојува на едновремено приближување и разидување на овие отворени, незавршени облици на критичко знаење.

Регулација

Оваа книга објаснува како квир варијацијата на реификацијата и тоталитетот е етапно посредувана во релативно специфичната историја на акумулацијата на капиталот во Соединетите Американски Држави од дваесеттиот век.

38 Said, “Traveling Theory,” 237, 226–27. Проширувајќи го и критикувајќи го својот претходен аргумент, Саид оваа поента уште поемпатично ја истакнува во “Traveling Theory Reconsidered,” во *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 436–52.

Дискурсот на реификација, движејќи се од специфичностите на комодификацијата и поделбата на трудот кон видот епистемолошки облици и способности што оваа динамика е склона да ги произведе, самиот едвај нуди соодветна основа за разбирање на оперирањето на капиталот на овој историски и национално специфичен хоризонт. Таква основа, меѓутоа, дава дискурсот на теоријата за регулација, дискурс што исто така голем дел од вниманието насочил врз САД од дваесеттиот век.[39] Теоријата на регулација истакнува дека акумулацијата на капиталот, ако треба да се одржи во текот на подолги периоди, мора секогаш да биде институционално обезбедена на низа различни рамништа, од корпоративни и владини облици на регулација до секојдневни општествени практики. Можеби единствената заедничка карактеристика на теоријата на регулација и дискурсот на реификација е обидот во концептуални термини да се дофати историскиот развој на капиталот. Иако двата дискурса се истовремено теориски и историски во нагласката, иако двата прават напор да ја концептуализираат историската логика на капиталот, теоријата на регулација оперира на поинакво рамниште на апстракција. Таа претставува обид да се воспостави множество историски засновани концепти што можат да ја уредат оддалеченоста помеѓу високо теориски објаснувања на капиталот од една, и историски детални разработки на социоекономскиот развој од друга страна.[40] Теоријата на регулација не се фокусира на општите закони на движење на капиталот, туку на историските и институционални специфики на акумулација во релативно добро дефиниран период и место. Таа нагласува дека историјата на капитализмот не може да се разбере без да се објаснат широките и повторени корпоративни и владини напори да се превенира кризата на акумулацијата, стратегиите кои одвреме-навреме се појавуваат во историјата на капиталот и кои секако морале да бидат еднакво

39 Основен текст на теоријата на регулација е Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation: The U.S. Experience*, trans. David Fernbach (London: New Left Books, 1979). За корисни секундарни критички прикази на теоријата на регулација, види Robert Boyer, *The Regulation School: A Critical Introduction* (New York: Columbia University Press, 1990); и Robert Brenner and Mark Glick, "The Regulation Approach: Theory and History," *New Left Review* 188 (1991): 45–119.

40 Критиката на Бренер и Глик во „Пристапот на регулацијата" е значаен токму во врска со оваа поента. Го читам како да истакнува, во крајна линија, дека општите историски трендови што овој дискурс се обидува да ги концептуализира биле историски многу понерамномерни отколку што признава теоријата на регулација. Во меѓувреме, експлицитната позиција е дека нивната критика на историските слепи точки на теоријата на регулација е многу поштетна за нејзините најосновни концептуални тврдења.

упорни како и самата закана од криза. Иако карактерот на специфичните напори за избегнување на кризата никогаш не може однапред да се предвиди, овие напори обично имплицираат, вака или онака, капитал или труд, како и власт. Иако оперираат на рамниште на класна борба и на овој начин се релевантни за прашањата на класната свест, односните нагласки на теоријата на регулација и на дискурсот на реификација, главно, прилично се разидуваат. Со тоа што ја истакнува постојаната тенденција на капиталот да ги поткопа самите институционални предуслови кои ги осигуруваат изгледите за дополнителна акумулација, теоријата на регулација не го нагласува тоа што го прави дискурсот на реификација – големата способност на капиталот погрешно да ги претставува своите воспоставувачки односи и процеси – туку фундаменталната општествена кревкост што објективните противречности на капиталот постојано ја произведуваат и општествено широките, историски условени стратегии неопходни да се контролира кризата.

Најважен за овој дискурс е односот помеѓу двата клучни концепта. Првиот е *режим на акумулација*, што упатува на макрорамиште, на релативно кохезивна координација на производството, дистрибуцијата и потрошувачката што се одржуваат во текот на подолг период. Фордизмот, примарниот пример за таков режим на теоријата на регулација, идентификува необично (дури аномално) кохерентна консолидација на кругот производство-распределба-потрошувачка што резултирала во силни нивоа на акумулација во САД накај раните педесетти до доцните шеесетти. Вториот концепт го идентификува институционалниот и практичен темел што го обезбедува секој функционален режим на акумулација: *модусот на регулација*. Модус на регулација е сложен состав што комбинира официјални политички структури, практики и политики со мрежа широко определени општествени норми и навики, состав што осигурува согласност на ниво на секојдневниот практичен живот за репродуцирање на условите на акумулација. Односите помеѓу режимот на акумулација и модусот на регулација никогаш не се целосно стабилни; овие односи се „привремени институционални ‘зацврстувања“.[41] Развојот на фордизмот, на пример, како што вели Дејвид Харви, „зависел од милијарда

41 Adam Tickell and Jamie A. Peck, “Social Regulation after Fordism: Regulation Theory, Neo-liberalism, and the Global-Local Nexus,” *Economy and Society* 24 (1995): 360.

индивидуални, корпоративни, институционални и државни одлуки, од кои многу биле неумни политички решенија или рефлексни реакции на кризните тенденции на капитализмот, особено видливи во големата депресија во 1930-тите“.[42] Теоријата на регулација во овој однос нагласува дека секое успешно хармонизирање на режим на акумулација и модус на регулација е хегемониски процес, што значи дека е потенцијално нестабилен и во овој однос делото на Грамши е еден од поочигледните темели на теоријата на регулација.[43] Но моето истражување ќе стави особена нагласка на начините на кои макроопштествените облици на регулација морале да бидат дополнети со микроопштествени облици на нормативност и дисциплина што не се разликуваат многу од оние што особено ги истакнал Фуко и, општо земено, од квир критичката практика. Теоријата на регулација никако не е експлицитно фукоовско средство на теоретизирање на начините на кои акумулацијата е нормализирана на рамниште на секојдневни општествени практики.[44] Но тврдам дека токму компонентите кои повеќе припаѓаат на микронивото на модусот на регулација, особено зашто овој модус оперира на ниво на телото, ќе овозможат да се разбере односот помеѓу динамиките на акумулацијата на капиталот во обликот во кој се развиваат во САД и на начинот на кој реификацијата на сексуалната желба му придава на телото определни нови, нормализирани облици на сексуална, и потенцијално критичка, субјективност. Општествените норми и практики што од определена перспектива изгледаат културни или „суперструктурни“ од оваа гледна точка, всушност, се третираат како „потенцијално *инфраструктурни*“ или, како што кажал Лиром Медовој, „како вистински услови на можноста за репродукција на секој вид поединечен историски облик на капитализам“.[45] Квир варијацијата на реификацијата и тоталитетот, за која тврдам дека се развива во САД во текот на минатиот век, е посредувана од овие обиди да се сопре кризата на акумулацијата. На овој

42 David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, U.K.: Blackwell, 1990), 127.

43 Види особено Antonio Gramsci, “Americanism and Fordism,” во *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International, 1992), 277–318.

44 Но видете како Лиром Медовој ги спојува регулационистичките идеи на модусот на регулација со фукоовскиот поим на говернменталитет во Leerom Medovoi “Global Society Must Be Defended: Biopolitics without Boundaries,” *Social Text* 91 (2007): 53–79.

45 Leerom Medovoi, *Rebels: Youth and the Cold War Origins of Identity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005), 15 (курзив во изворникот).

начин, следните поглавја тврдат дека објективните обиди на реификацијата мора да се разберат не само во термините на одлучниот отпор на капиталот што е, како и обично, нагласен од дискурсот на реификацијата. Тие треба да се разберат и во термините на постојаната нестабилност на капиталот, во термини на неговата фундаментална опозиција кон себеси и на начинот на кој оваа нестабилност историски е договорена преку цел опсег облици на општествена регулација, облици кои во овој однос не се препознаваат, зашто се идентификуваат како „само“ културни или суперструктурни.

Во прилог на оваа нагласка на постојаната нестабилност на капиталот, мојата анализа истакнува една друга, крупна тема од теоријата на регулација: начинот на кој дотогаш невидените корпоративни и владини настојувања да се управува општествената побарувачка – да се социјализира национално население во потрошувачка норма – биле една од определувачките карактеристики на капитализмот во САД од раниот дваесетти век. Тоа што го идентификувам како дисциплинирачка општествена потрошувачка било конститутивно за реификацијата на хетеросексуалните и хомосексуалните облици на субјективитет и за постепената појава на квир критичкото знаење за општественото. Започнувајќи во раниот дваесетти век, тврдам, телата сè повеќе, и прилично нерамномерно, се нормализираат не само како хетеросексуални или хомосексуални субјекти туку, исто така, и неодвоиво од тоа, како потрошувачки субјекти. Поглавјата што следуваат расветлуваат како сексуално дисциплинираните, регулирани тела, истовремено употребени како стратегии за акумулација на капитал, се определувачки аспекти на модусот на регулација што започнува да се јавува во САД во раниот дваесетти век.

Иако на рамниште на поединечните поглавја книгата развива специфични марксистички критики на определени влијателни аргументи што се идентификуваат со квир студиите, нејзина подалекусежна цел е квир гледиштетото да го постави наспроти дијалектиката на реификација и тоталитет, дијалектика која на овие страници е претставена преку делата на три лика: на Лукач, кој оваа дијалектика ја направил централна за целата марксистичка традиција, на Херберт Маркузе и на Фредерик Џејмисон, кои на сексуалноста ѝ дале централно место во

своите преформулирања на оваа дијалектика. И покрај тоа што категориите на реификација и тоталитет во крајна линија се неодвоиви, следот на поглавја на оваа книга, истакнувањето на реификацијата како услов за можноста на квир критичко гледиште на општественото, постепено ја поместува нагласката од расправа што ја истакнува реификацијата кон расправа што го истакнува тоталитетот. Првите две поглавја пристапуваат кон истата конјунктура од раниот дваесетти век од различни гледни точки. Во поглавјето 1 подетално го развивам претходното тврдење дека и Лукач и Фуко елаборираат епистемолошко поместување од почетокот на векот определено од реификација на телесните квалитети и способности. Отфрлајќи ја секоја претпоставка дека *Историја и класна свест* и првиот том од *Историјата на сексуалноста* се едноставно несомерливи текстови, укажувам дека секој од нив овозможува продуктивно препрочитување на другиот. Во поглавјето 2 понатаму разгледувам како секое сексуално знаење ги дисциплинира телата и како капиталот ја посредува оваа телесна дисциплина, со тоа што одново разгледувам една од формативните рани интервенции на квир теоријата, поимот за родова перформативност на Џудит Батлер. Овде се обидувам да ја конкретизирам перформативната нормализација на маскулиноста со тоа што нормата ја елаборирам не во релативно апстрактниот, формален регистар на Батлер, туку како општествено и историски специфичен феномен, посредуван од капиталот. Оваа расправа ќе бара разгледување на историските граници на термините на Батлер, граници кои воопшто не се експлицитни во нејзиното дело. Но ова поглавје, исто така, одговара и на истрајната марксистичка забелешка дека Батлер го избришала хоризонтот на капиталот од нејзината анализа, со тоа што ќе предложи дека нејзината теорија за родот, всушност, го претпоставува тој хоризонт и во крајна линија одговара на задачата да се мислат заедно родот, сексуалноста и реификацијата.

Поглавјата 3 и 4 исто така му приоѓаат на специфичен историски период од различни перспективи. Тврдам дека *Ерос и цивилизација* на Маркузе, дело кое имаше големо влијание врз ослободителното движење на гејовите, треба да се разбере во термините на односот помеѓу објективното и субјективното – во однос на тоа како колективен политички субјект преговара за своето влијание, особено во однос на тоа како го концептуализира објективизираното, сексуализирано тело, што беше неодвоиво

од неговиот длабок песимизам во периодот кога се создаваше *Ерос и цивилизација*, односно за револуционерниот субјективитет како таков. Значи, *Ерос и цивилизација* остава борбата да го вообличи револуционерниот субјективитет – програмски да го премости јазот помеѓу фројдовска спекулација и историски условена практика – за ова значајно политичко движење. Поглавјето 3 започнува да скицира како објективниот момент на реификацијата отвора можности за обликување нови форми на критичка, антихетеронормативна субјективност, и започнува да ја поместува нагласката на книгата од реификацијата кон тоталитетот. Поглавјето 4 се движи кон подиректно разгледување на карактеристичниот модус на регулација на фордизмот со тоа што ја продолжува историската анализа на перформативната нормализација на маскулиноста, започната во поглавјето 2. Овде го врамувам односот помеѓу двата развоја на настаните во шеесеттите – сѐ повидливата, колективна работа за создавање национално геј-машко, што Батлер ќе ја нарече хомосексуална слабост во хетеронормализирачката маскулиност, и развојот и кризата на фордистичкиот режим на акумулација – преку тоа како еден специфичен наратив, филмот *Полноќен каубој* (1969), прави алегории на двете. Ова алегориско читање ја поставува сцената за крајната цел на поглавјето, критичкото зафаќање со делото на Џејмисон. Овде прашувам како може да се објаснат непредвидливите, објективни историски реперкусии на реификацијата на сексуалната желба во термините на Џејмисоновото промислување на алегоријата. Последното поглавје на книгата се враќа на темата со која започна овој вовед, квир формата на критичка практика за која тврдам дека се обликувала како стремеж кон тоталитет. Поглавјето 5 исцртува дистинктивно квир гледна точка на тоталитетот од позиција на определени општествени и историски услови што ги добила во САД по фордизмот, регулаторна конјунктура што најпрецизно може да се карактеризира, како што тврдам, како неолиберална. Завршувам со разгледување на стремежот за тоталитет изведен од таа незаобиколна хроника на осумдесеттите – кога е почетокот на неолиберализмот во САД и почетокот на епидемијата на сида во САД – *Поблиску до ножевите* на Дејвид Војнарович.

Следот на поглавја се движи преку објективниот момент на реификацијата до потенцијално изненадувачкиот, квир, субјективен момент. Овој след го отсликува движењето на Лукач

во *Реификација и свеста на пролетаријатот*, од „феноменот на реификацијата“ до „стојалиштето на пролетаријатот“ – отсликување чија намера е истовремено да оди во правец на дијалектиката реификација/тоталитет што Лукач ја воведе во марксизмот од дваесеттиот век и да отстапи од неа. Иако некои од моите поглавја развиваат аргументи воведени во претходните, книгата не нуди континуирана историска приказна, туку читање на оваа дијалектичка форма од квир гледна точка и во однос на низа конјунктури разбрани во термините на тековни корпоративни и државни напори да се избегне криза на акумулацијата. Поглавјата, конечно, ги поврзува методот, премерувањето на марксистичката и квир перспектива за тоталитетот со историски специфична анализа. Да се подлегне дијалектиката на реификација и тоталитет на историска анализа каква што Маркс исцртува во *Основите*, во сегашниов случај значи исто што и да се подлегне на квир анализа. Само во однос на таква критика е возможно да се разбере определена позиционираност на марксизмот и тоа како неговите ограничувања укажуваат на квир хоризонтите што тој рутински пропушта да ги регистрира.

Превод од англиски:
Душица Димитровска

Идентитет, потреба и водење революционерна љубов[1]

Розмари Хенеси

Dejeme Decirle, a riesego de parecer ridiculo, que el revolucionario verdaderio esta guiado por grandes sentimientos de amor.

Ризикувајќи да звучам будалесто, ќе кажам дека вистинскиот револуционер го движи огромно чувство на љубов.

Че Гевара

Ги растерувам мислите за неа, се прашувам – можеби
Животот конечно е едноставен: вдиши, издиши.
Ветер ја гризе устата, глад
Го грчи во стомакот, стапалатата брзаат
Низ натрупан снег, смрзнато и уморно,
Телото се тетерави накај дома.
И ако не ме чека храна или пијалак,
Ќе порасне ли чудовишно потребата, па да бара
Само оброк за следната недела?
Живеејќи на работ, едвај, ќе можам ли
Да го заборавам лицето што ми го демне денот
На овој новогодишен изветвен пат:
Жената што ми го топли духот, ме исполнува,
Ми го краде здивот?...
Можеби. Не верувам.

1 Преведено според Rosemary Hennesy, “Identity, Need, and the Making of Revolutionary Love”во *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, Second Edition, New York: Routledge, 203-232. Изразуваме посебна благодарност до издавачот за дозволата за превод и објава на овој текст.

Ни месо ни пијалак

Првиот од овие два епиграфа е испишан со масни букви над сликата на Че Гевара испечатена врз заднина од жени, мажи и деца во движење на постер што го изработија Културните работници на Сиракуза. Постерот е закачен над мојата работна маса во Одделот за англиски јазик на Државниот универзитет на Њујорк во Албани. Секогаш ме бодри кога ќе го видам влегувајќи или додека разговарам со некој студент, зашто неговата порака е толку противречна на академската околина во која е сместен мојот кабинет. Исповедта на Че блеска во сивилото на прифатливиот академски дискурс што толку добро го познавам и во кој зборувањето за револуција се смета за старомодно, романтично, дури и срамотно, како што е срамотно да се тврди дека љубовта ти е мотив за што било. Неговите зборови ме инспирираат и поради можоста што ја ветуваат наспроти овие и некои други историски достигнувања. Ме потсетуваат дека борбата за социјална правда на универзитетот и надвор од него не е само изблик на гнев и незадоволство, туку е створена од оваа најсложената човечка способност што ја нарекуваме „љубов“. Се разбира, може да преиспитувам како Че ја доживувал „љубовта“, како била компромитирана и дисциплинирана од движењата што тој ги поттикнал, како можеби била отфрлена, тривијализирана или комодификувана од оние што ја прифатиле неговата слика или го продолжиле неговото дело. Но на друго ниво, тоа што тој презема ризик да ја признае важноста на љубовта ме поттикнува и јас да ризикувам да изгледам будалесто и да го следам своето убедување дека навистина треба да зборуваме за љубов кога се бориме да разбереме што мотивира едно општествено движење. Неговите зборови, исто така, ме потсетуваат дека за многумина во светот надвор од американските академски кругови, некои од нив мотивирани од животот и заложбите на Че, револуцијата сè уште е збор што одекнува со надеж и ветување.

Вториот епиграф за ова поглавје е песна што ја напишав во јануари 1997 година. Инспирирана е од прекрасниот сонет *Љубовта не е сè: не е месо ни пијалак* од Една Сент Винсент Милеј и ги повторува последните редови на нејзиниот стих. „Може да се случи“, пишува таа, „во тежок час... да посакам твојата љубов да ја продадам за мир, Или сеќавањето на оваа ноќ да го заменам

за храна“. Одејќи дома едно заносно, светло снежно њујоршко утро, се прашував за љубовта и за потребата, за размената за која размислувала Една Милеј, за цената на предавство на љубовта што го замислувала: да го размениш сеќавањето на само една љубовна ноќ за задоволување на поитна човечка потреба. Тоа беше период од мојот живот кога долгогодишното партнерство со мојата љубовница се распаѓаше и кога силно ја чувствував болката од таа загуба. Интензитетот на тие чувства и емоционалниот напор што го вложував за да се справам со нив постојано демнеше над мојата друга работа, читањето, пишување и предавањето за теориите на желби и потреби. Често бев збунета од силата со која целосно ме обземаше мојата тага и бев стаписна од нејзиниот парализирачки стисок. Знаев дека во долгата историја на мојата врска, мојата љубов и приврзаноста во моите замисли и дејства често земаа облици што биле моделирани според романсите со кои пораснав. Знаев дека „субјективните ефекти“ во кои учествував и кои ги обликуваа моето дејствување и моите чувства често се сообразуваа со идеологиите на индивидуализмот и на буржоаската љубов на двојки што ги реификуваат човечките желби и наклоности... а сепак, и покрај тоа, се чувствував како што се чувствував. Немаше како да го избегнам тоа: интимната врска што ја оформив со оваа жена, партнерството и чувството на семејство што го изградивме, за мене имаа животна важност како која било друга потреба.

Кога песната вака ќе се постави покрај зборовите на Че, се отвора широк расцеп помеѓу два многу различни облика на љубов: љубов за човечки колектив, *el amor por la gente*, и љубовта за една друга личност, љубов од видот да се биде вљубен/а, посветена љубов на двојка. Да се каже дека едниот вид љубов е помалку важен или помалку реален од другиот, или дека едниот е купен на сметка на другиот, ми изгледа како будалеста калкулација. Да се прифати првата, колективна љубов, без да се признаат други видови љубов кои се поиндивидуални – долготрајната посветеност или длабоките и трајни љубовни врски меѓу пријатели, поврзаноста меѓу детето и оние што се грижат за него или бројните други љубови што имаат уште поневообичаени облици – љубови кои исто така интензивно нѐ зграпчуваат, би било не само нечесно туку и скапа политичка грешка.

Можеби уште поголема пукнатина помеѓу овие две верзии на љубовта се отвора по линијата на хетерородовата разлика. Лицето на Че Гевара станало комодификуван знак што се појавува на постери и на маички, на календари и на разгледници и означува политички идентитет што е имплицитно одвоен од „квир“ љубов. Како икона на револуционерна борба, сликата на Че почнала да означува политичка култура што често е експлицитно хетеронормативна, маскулина, мизогина и скриено хомофобична, политичка култура поврзана со јужноамериканските ослободителни движења. Секој обид да се присвои призивот на Че на револуционерната љубов како ознака на колективен идентитет што ги вклучува настраните, мора да се соочи со остатоците на овие врски. Хозе Мањоз расправа за овој проблем кога чита една сцена од документарецот *Cholo Joto* (1993) на Оги Роблес. Сцената што ја проучува Мањоз се занимава со противречноста што ја раѓаат сликата на Че и неговите зборови за еден млад квир Чикано, Валентин, кој пораснал гледајќи ги на мурал во парк во соседството.

> „Имаше мурал со Че Гевара“, се сеќава Валентин, „кој е сè уште таму, со цитат ‘Вистинскиот бунтовник го води длабоко чувство на љубов’. Се сеќавам дека го читав тоа како дете и мислев, што значи тоа, по ѓаволите? И потоа сфатив, да, така е. Нема да се борам од гнев, туку зашто се сакам себеси и мојата заедница“. (14)

За Мањоз, сеќавањето на Валентин е впечатливо пресоздавање на Че, зашто „разоткрива моќна, а сепак недофатна квир срцевина во идентитетот на револуционерниот ослободител“, (14), квир срцевина на потисната желба за Че која лежи во основата на идентификувањето со него и со неговата порака. Мањоз оваа нова нарација за сликата на Че ја чита како „настранување“ што сега добива препознатлив облик на отворање на можностите за хомоеротска желба во хетеронормативниот дискурс, читачка стратегија која станала препознатлива карактеристика на квир студиите. Квир критичарите навистина ја разголуваат потиснатата хомоеротска друга страна на хетеронормативните формулации на желбата; ги покажуваат начините на кои определено „разидентификување“ со пропишаната хетероскрипта ги надминува текстовите на културата и културната политика. Овде желбата е историзирана, но само колку што е доволно за

да ги покаже нејзините хетеронормативни димензии и нејзината потисната хомоеротска опачина. „Разидентификувањето“ што Муњоз го опишува и го промовира, вклучува прифаќање и одрекување на нормативните покани што му се нудат на субјектот. Разидентификувањето, во оваа смисла, произведува нова формулација што е парадигма на постмодерниот хибриден идентитет. Вклучува карактеричен постмодерен двоен потег на истовремено идентификување со (или желба за) и одрекување на нормативните оски на расата, родот и сексуалниот идентитет. Настраните разидентификувања на Муњоз се „непримерни“ во смисла дека може „да го посакуваат белиот идеал, но различно“. Но тие, исто така, се и „примерни“ во смисла дека желбата останува фатена во истите термини на нормативното мислење. Односно, правилата кои го одредуваат идентитетот стануваат единствен влог во општествената битка. Понатаму, ненормативните алтернативни вредности и желби што се создаваат со разидентификување се насочени кон водачот на движењето. Без оглед дали влегува во хетеронормата или трепери под површината како позабранета хомоеротска желба, овој вид (раз)идентификување ја насочува желбата во нејзиниот најпознат облик, кон еротизираната единка.

Ми изгледа дека со тоа што негува настрано читање што го поместува заедничкото идентификување со Ел Че во желба за Ел Че, Муњоз го затвора потенцијалот што е имплициран во алтернативната формулација на идентификација и желба на Роблес, алтернатива што го поврзува отфрлањето на срамот од себеси со љубов кон својата заедница. Во ова поглавје сакам да разгледам како би можеле да го вратиме концептот на „разидентификување“ кој овој терен што Роблес го навестува и што, всушност, е многу поблизок до основите за разидентификување какви што првпат ги предложи Мишел Пешо. Ќе се вратам на поимот на разидентификување на Пешо и на начинот на кој тој го користи за да ги објасни колективните облици на политичко дејство што не се заробени во замката на потчинување на нормативното или преобразени во обожавање херој. Концептот на разидентификување заслужува понатамошно разгледување и поради неговата политичка полза и затоа што сега е прилично проблематично прифатен од други теоретичар(к)и на културата.[2]

2 Покрај Muñoz, види Butler (1993); Žižek (1989).

Ако предизвикот за некое општествено движење е да излезе од ќор-сокакот на идентитетската политика, секако еднакво е во тоа да не се отфрлаат постојаните историски притисоци што ги прават идентитетските категории, вклучувајќи ги овде и исклучоците што се јавуваат кога сексуалниот идентитет и желба се поставени во термините на хетеронормативноста. Тврдев дека промовирањето на настраната желба – желбата со разлика – сепак на крајот може воопшто да не прави разлика. Политички попотребна и потешка задача е осветлување на контрадикторните облици на идентификување и на афективната сила врз која се потпираат за да ги направат видливи фундаменталните општествени (не само културни) структури од кои идентитетите се дел. Ова е разидентификување различно од она на Муњоз – разидентификуање што ја поместува основата за знаење на нашите желби и идентификации и хоризонтот за нивно обновување заради колективна борба, од внатрешноста на капитализмот кон неговата надворешност – кон просторот на неостварените потреби. Ова поглавје го отворив нудејќи две различни верзии на љубов, бидејќи тие го покренуваат прашањето како се справуваме со расцепот помеѓу нашите напори да сковаме колективно политичко дејство и секојдневните животи придвижувани од други видови приврзаности и и идентификации. Навистина мислам дека тензијата помеѓу нив е важно политичко прашање. Но не знам дали обидот да се разреши таа тензија е најплодната политичка патека што може да одбере. Всушност, можеби е најдобро на проблемот за односот на љубовта кон политичкото дејствување да му се пријде од друго место. Ги избрав овие текстови бидејќи и двата го поставуваат човечкиот капацитет да љуби наспроти упорниот притисок на потребите на човечкиот опстанок и затоа мислам дека е попродуктивно разгледувањата на љубовта и политичкото дејствување да започнат со прашањата на потребата. Како потребите би можеле да служат како основа за ковање политичко дејствување на начин што не би ги исклучил од критичките интервенции или агенди за општествена промена нашите човечки капацитети афективно да се поврзуваме и сензациите и идентитетите што се обликуваат околу нив?

Се разбира, Една Милеј имаше право: желбата да се дава љубов и возвратно интимно да се биде љубен/а – и фантазиите и идентификувањата што ова љубење ги размножува во сеќавањето

и во желбата – не се ни месо ни пијалак. Но дали сепак се неопходна храна? Навистина, како да ги разбереме врските што ја поврзуваат оваа човечка способност да љуби (и желбите кои често ја хранат и ја обликуваат) со потребите за човековиот опстанок? Дали љубовта и поширокатa област на човечката афективност од која таа е дел барем посредно припаѓаат на поосновното множество витални човечки потреби? Ако равенката што човечката афективност ја поставува напроти потребите е на некој начин погрешна, нели мораме да најдеме начини да разбереме не само како нашата човечност е вообличена според тоа како општествено ги задоволуваме – или не ги задоволуваме – нашите други човечки потреби, туку исто така и да смислиме како да ги мобилизираме нашите човечки афективни способности во битката за надополнување на нерамномерната задоволеност на другите човечки потреби? Ако веќе не ги игнорираме афектите во пресметувањето на човековите потреби, тогаш во ковањето на колективно стојалиште за опозициски – дури и револуционерни – облици на свест ќе треба да сфатиме како политичкото дејствување, практика и заложба се мотивирани, компликувани и поткопани од нашата човечка способност да бидеме повлијаени, можеби токму од емоцијата што Че ја нарекува „љубов“. Каков однос оваа револуционерна љубов би требала да има со преовладувачките начини на кои љубовта и желбата се вткаени во сексуални идентитети и со тоа како љубовта се практикува – и се доживува – на ниво на единката? Што би значело да се пренасочи проблемот на идентитет што толку ја преокупирал културната политика кон овој однос помеѓу афектот и потребата?

Ова се само некои од заплетканите прашања што просторот помеѓу овие два текста ги поттикнува за мене. Во мојата расправа за сексуалниот идентитет во претходните поглавја, нагласката беше на референциите на односот помеѓу желбата и потребата. Овие референции главно беа одвоени и воопшто не ја придвижија темата на љубовта. Така, за да ги истражам поцелосно односите меѓу сексуалниот идентитет, желбата и потребата и ова разгледување да го приближам до прашањето на љубовта, ја нудам следната расправа. Конечно, многу малку нешто е завршено во ова последно поглавје. Всушност, поскоро е отворање отколку сумирање или завршеток. Иако овде само почнувам да се занимавам со многу импликации на прашањата што ги покренав погоре, останувам убедена дека е битно овие

прашања да се постават сега, главно бидејќи тие подразбираат нова основа за мислење и практикување сексуална политика чии импликации ги преминуваат границите на сексуалниот идентитет. Се надевам дека моите аргументи – со сета нивна привременост – ќе поттикнат и други понатаму и построго да следат некои од прашањата што овде ги поставувам.

Нови врски: потреба, афект, сексуален идентитет

Во расправите за сексуалниот идентитет во текот на минатата деценија, дебатата се одвиваше околу две главни преокупации. Едната е интересот да се преобмисли идентитетот на начини кои идентитетските категории – маж, жена, бел/а, црн/а, стрејт, геј – би ги отвориле за разликите во нив. Квир теоријата и политика биле инспирирани од овој напор, зашто „настранување“ на сексуалниот идентитет значело, како појдовна точка, да се одбие претпоставената разлика меѓу хетеро и хомосексуалноста. Ова одбивање вклучувало разголување на облиците на сексуален идентитет што категориите хетеро и хомосексуално не ги вклучувале – на пример, транссексуален, бисексуален, трансродов идентитет – како и ненормативни сексуални практики на „перверзии“ што не се нужно вклучени под знакот „хомосексуално“: сексуалната работа, С/М, педерастија. Квир критиките, исто така, истакнале дека сексуалните идентитети не функционираат независно од другите облици на расна, родова или национална разлика и истражиле како овие разлики биле вообличени една од друга. Овој напор да се преобмисли сексуалниот идентитет, исто така, поттикнал размислувања за новите облици на политичко дејствување.

Многу од овие дискусии ги моделирале влоговите на политичкото дејствување во термините на граѓанството, па голем дел од овој труд се нуди како начин поцелосно да се внесе сексуалниот идентитет во јавната сфера. Сепак, дури и кога овие нови формулации го преобликуваат граѓанството од традиционалните либерални и неолиберални модели на индивидуални права, парадигмата за дејствувањето останува ограничена од политичката фантазија и често е врамена во термините на „радикална демократија“ која сосема малку или

воопшто не обрнува внимание на капитализмот. Во претходните поглавја сугерирав дека исчезнувањето на капитализмот во културолошката или општествената теорија не е превид, туку е самиот знак на некаква блискост помеѓу новиот буржоаски владејачки блок и појавувањето на нови облици на свест за доцниот капитализам. Преокупацијата со идентитетската политика во текот на осумдесеттите беше еден од начините на кои се развила таквата нова свест. Во деведесеттите почна да се обликува општ консензус дека идентитетската политика е слепа улица, или барем дека има ограничувања, и многу од поскорешните расправи за граѓанството и за радикалната демократија беа обиди да се надминат тие ограничувања. Мене, сепак, ми изгледа дека овие расправи страдаат од истите недостатоци од кои страда и идентитетската политика; во двата случаја, промената се замислува и за неа се расправа само во термините на културна преобразба или на права за претставување во рамките на постојната држава, а притоа сосема малку или воопшто не се обрнува внимание на односот на културните облици или на државните формации кон структурите на капитализмот. Сепак, додека академската левица го занемарува капиталот, неговото систематско трупање продолжува по голема човечка цена. Нема збор за тоа дека начинот на кој ги знаеме и ги живееме идентитетите и на кој се врши политичкото дејствување останува значаен, дури итен проблем. Но за да развиеме политичка платформа што се занимава со нив на начин што го прави видливо нивното оперирање во акумулацијата на капиталот и против него, сугерирам дека треба радикално да ја пренасочиме расправата и да започнеме на друго место. Новата основа за почеток што ја нудам е арената на општествените потреби.

Историскиот материјализам започнува со премисата дека задоволувањето на човековите потреби е основната линија на историјата. Потребите се телесни – бидејќи вклучуваат одржување на телото во живот – но тие не се „природни“, зашто задоволувањето на овие телесни потреби секогаш се одвива преку општествени врски. Во оваа смисла самата општествена интеракција станува потреба од животно значење. Како што луѓето произведуваат средства за задоволување на потребите, произведуваат, исто така, и нови потреби. Виталните човекови потреби се оние што се неопходни за животот на видот и вклучуваат потреба од храна, облека и засолниште. Бидејќи и

самите човекови потреби се историски произведени, параметрите што одредуваат што се смета за витална потреба се различни и променливи. Санитацијата и здравствената заштита, на пример, се витални потреби во смисла на тоа дека нивната недостапност може да го доведе во ризик опстанокот на единките или на групите, но нивното признавање како витални потреби, како и стандардите за тоа што се квалификува како соодветно средство и технологија за нивно задоволување, се менувале во текот на историјата и биле широко оспорувани. Меѓутоа, без оглед на тоа како биле задоволувани во историска смисла, човековите потреби имаат една поединечна телесна димензија и една општествена димензија, што значи дека нивното задоволување секогаш е историска, колективна практика.

Човековите потреби ја вклучуваат и способноста да се реализираат определени човечки потенцијали. Како вид, луѓето имаат многу способности – за интелект, за пронајдоци, за комуникација; способноста за сензација и за афект и за афективни општествени односи е уште една. Во истражување спроведено врз деца што не биле допирани и поради тоа слабо се развивале, наоѓаме докази дека задоволувањето на човековата способност за сензација и афект е витална потреба. Понатаму, многу афективни способности на човекот се вклучени во задоволувањето на виталните човекови потреби во таа смисла што посредуваат со општествените односи преку кои овие потреби се задоволени. Значи, афективните потреби се неодвоиви од општествената компонента на најголемиот дел од задоволувањето на потребите, но тие, исто така, и самите конституираат човекови потреби во смисла дека сите луѓе заслужуваат да им се достапни услови во кои ќе им биде дозволено да ги остварува и да ги развиваат своите афективни способности.

Некои скорешни трудови од современата теорија на културата почнаа да се свртуваат кон афектот како кон витален општествен медиум, но тоа останува недоразвиена област на културната критика. Најголемиот дел од овие трудови малку обрнуваат внимание на архивата истражувања за афектот во општествените науки, па поради нивните различни дисциплинарни истории, двете линии на истражување се склони на афектот и на сродната област на емоциите да им пријдат од различни премиси. Трудовите од областа на социологијата на емоциите

спаѓаат во две ориентации што понекогаш се преклопуваат: органицистичката традиција (чија генеологија може да се следи преку Дарвин, Фројд, Џејмс) што се фокусира на поврзување на емоционалните изрази со видливи гестови, на инстинктите и на нивното свесно и несвесно канализирање преку либидото или на мозочните реакции на стимулирање; и интеракционистичката традиција (Џјуи, Милс, Гофман) која ги истакнува општествените фактори што го организираат изразот на емоции во општествен контекст (Hochschild, 210-22). Едно поскорешно истражување од областа на социологијата на емоциите развило нов концептуален вокабулар за општествените димензии на емоциите, нагласувајќи ја функцијата на „именувањето“ во историското и културно конструирање на емоциите и отворајќи нови области на анализа на специфичен емоционален труд за критичко разгледување.

Арли Хохшилд е пионерка во оваа област и е меѓу првите феминистички социолози што го развиле концептот на емоционален труд и ја анализирале неговата комодификација како основна компонента на родовата поделба на трудот во услужната индустрија.[3] Хохшилд прави разлика меѓу чувствување и именување на чувствувањето што е насочувано од културата, а нејзиниот посебен истражувачки интерес е како именувањето на чувството и управувањето со него ги отуѓило работниците во услужната индустрија од нивните афективни способности, претворајќи ги тие способности во капитал. Таа проучува како емоционалните размени – насмевка, поздрав – што порано биле приватно договарани, станале регулирани од кадровските стандардите на компаниите, како биле подлегнати на комерцијалната логика и менувани од неа. Како што посочува Хохшилд, не е потребен капитализам за да ги претвори чувствата во добра, но капитализмот овој процес го истуркал подалеку и поефикасно го организирал управувањето со емоциите. Една од последиците на оваа продорност на корпоративното управување со човековите емоции е компензациската нагласка што културата ја става врз „неуправувани чувства“, врз автентичното, „природното“ или спонтано чувство, особено како што е популаризирано во широк спектар терапии за самопомош (Hochschild, 190). Иако овој стремеж за неизвештачената природна себност може, всушност,

3 Нејзиното истражување (1983) за кабинскиот персонал на *Делта* (американска авиокомпанија што се гордее со угледот што го имаат нивните услуги) е класика.

да не го „фаќа“ тој интегритет, барем посочува на јазот помеѓу начините на управување со афекти што ги нудат комерцијалните и корпоративните структури и вистинските чувства на работниците. Ова е јаз што многумина услужни работници го признаваат кога се шегуваат за своите чувства или се обидуваат да ги издвојат од начинот на кој компанијата ги именува и ги управува.

Наспроти социјалогијата на емоциите, теоријата на културата во хуманистичките науки ја истакнувала заснованоста на свеста врз јазикот. Теоријата на културата била обликувана од претпоставките на постструктурализмот, кој го истакува радикалното губење на автентичноста (на вистинската или кохерентна себност) не како последица на отуѓувачкото управување и комодификацијата на човечките способности што го прави капитализмот, туку како последица на влегувањето на субјектот во симболниот систем на репрезентација каде што субјектот на јазикот секогаш е, така да се каже, „збунет“, бидејќи субјектот на изразување („Јас“) секогаш е разделен од „себноста“ на која упатува. Ова гледиште го отфрла концептот на „отуѓување“, зашто тој конотира или вистинска „себност“ некаде „зад“ јазикот, или сугерира утописка верзија за надминување на загубите што за постструктуралистите се ненадоместливи. Во постмодернистичката рамка на референција, кохерентноста на субјектот е намалена од радикалната разлика (губењето на себеизразувањето или делење на себноста) која е услов за заземање позиција во симболниот поредок, каде што нестабилноста на културните означители секогаш ќе растури каква било привремена или проектирана самокохеренција. Веќе е јасно дека овие посмодерни формулации ги сметам за крајно ограничени и, всушност, прилично конзервативни, бидејќи ги исклучуваат начините на знаење на светот што го поврзуваат симболниот поредок (културата) со материјалните општествени односи што не се симболни. Мојата поента е дека, иако постмодерните теории развиле вокабулар со кој би расправале за конструирањето на субјектот, колку и да е тој проблематичен, најголемиот дел од овие дела сериозно ги занемариле емоциите и афектите.

Брајан Масуми со право сметал дека располагаме со многу малку критички вокабулар што е специфичен за афектот (Massumi, 88), но исто така нè потсетува дека постои архива – иако маргинална

во теоријата на културата – која се занимава со афективното, традиција што тој ја следи преку Бенедикт Спиноза, Анри Бергсон и Жил Делез. Делото на Масуми е необично, бидејќи се надоврзува на (пост)модерните теории на културата, како и на емпириски истражувања во областа на комуникациите, што ја обработуваат физиологијата на афектот при рецепцијата на слики. Како што посочив во поглавје 2, постојат проблеми со концептот на желба како продуктивна енергија на Делез и во онаа мера во која анализата на Масуми конечно води кон заклучок дека „афект е целиот свет“, слична редукција на материјалното на материја ги подрива и неговите согледби. Сепак, идеите на Масуми се привлечни поради неговото настојување дека човечкот афект е област од животот на која треба да ѝ пристапат студиите на културата и поради неговиот напор да ги концептуализира неговите телесни и општествени димензии.

Во *Автономијата на афектот*, Масуми тврди дека рецепцијата на сликата – како луѓето ги читаат сликите – се одвива на барем две нивоа. Едно е нивото на она што го нарекува „интензитет“, другото е семантичкиот поредок на означувањето. Двете нивоа се регистрираат во телото: семантичкото подредување се регистрира во модулациите на срцевиот ритам и во дишењето додека го следиме и го антиципираме нижењето на сликите; интензитетот се регистрира на површината на кожата. Иако полинеарното процесирање на сликите навлегува во автономниот регистар, интензитетот останува надвор од таа петелка, исклучен од секвенцирање со смисла. Јазикот не му е противставен на интензитетот туку со него може да резонира, да му попречува, да го затапи или да го засили (87). Секој настан се одвива на двете нивоа и меѓу нив, додека тие се во резонанца. Масуми интензитетот го изедначува со афект. Надоврзувајќи се на Спиноза, пак, тој разјаснува дека емоција и афект не е едно исто.

> Емоцијата е социолингвистичко зацврстување на квалитетот на искуство што од тој момент е определено како лично. Емоцијата е квалификуван интензитет, конвенционалната, консензуална точка на пресекување на интензитетот во семантички и семиотички обликувани напредувања, во раскажливи кругови на акција и реакција, во функција и значење. Тоа е интензитет што се поседува и се препознава (88).

Но дури и кога интензитетот ќе влезе во свесната мисла, тој сепак „се удвојува како сенка што секогаш е речиси перципирана и не може да не биде перципирана во ефектот“ (89). Последица е тоа што „интензитетот и доживувањето меѓусебно се придружуваат, како две димензии што заемно се претпоставуваат или како две страни на паричка“ (94). Интензитетот е асоцијален, но не е претсоцијален за да ги исклучува општествените елементи. Траги на минатите дејства, како и траги на нивните контексти се сочувани во мозокот и во изразот, како тенденции или можни патеки за дејствување и за изразување (85).

Додека Делез и Масуми го нагласуваат аспектот на интензитетот што е непретоплив за свеста и за симболниот поредок и го вреднуваат како радикално продуктивна желба, за мене поплоден аспект на нивното размислување лежи во согледбата дека постои заемно дејство помеѓу афектот и општествените елементи. Токму во тоа заемно дејство идеологијата – но исто така и наобразбата за општествени движења и класната свест – може да интервенира. Анализата на Масуми отвора начини на кои можеме да почнеме да ја концептуализираме врската меѓу афективните интензитети и свеста. Тој нѐ повикува да размислиме колку е моќна оваа димензија на „искуство“ во општество во кое медиумите толку продорно се користат во економии засновани врз информации и каде што сме бомбардирани со слики „на секој чекор од дневните патеки“ (104). Меѓутоа, тој не ни покажува како да работиме со неговите ефекти, ниту начин да разбереме како тие се поврзани со капиталот во тоа што се нарекува „постидеолошки свет“. Облиците во кои оперира моќта навистина го користат афектот, и тоа најинтензивно го прават преку медиумската технологија. Но да се наречат „постидеолошки“, како што прави тој, имплицира дека тие се надвор од досегот на општествена интервенција и мислам дека оваа препоставка може да води кон многу опасна политичка пасивност. Наместо тоа, сугерирам дека треба да развиеме начини да разбереме како афектот е придружен и организиран низ заемното дејство со општествените врски преку наративите на владејачкиот блок и контранаративите според кои луѓето живеат. Зашто токму во овој „простор“ на она што го нарекуваме „искуство“, желбата, стравот, гневот и отпорот можат да бидат впрегнати во општествено движење.

Иако Масуми не го разработува односот на афектот кон општествената организација на афективни интензитети, неговата расправа сугерира дека би можеле да го развиеме овој телесно-општествен аспект на искуството во термини на човековите потреби. Афективните способности се врзани за когницијата и за трагите на општествени контексти што се регистрираат во нив. Но како само една од мноштвото човечки способности, тие имаат однос и со другите материјални потреби на телото – неговата зависност од одржување, засолниште, закрепнување од болест или повреда – кои изискуваат некој облик на општествена соработка за да бидат задоволени. Марксистичката феминистичка перспектива на Ен Фергусон ја истакнала оваа општествена димензија на афектот, нагласувајќи ги не толку нејзините телесни вишоци колку општествените контексти што ја организираат. За Фергусон, човековата способност за сензација и афект, како и другите материјални потреби (на пример, глад или потреба за засолниште), се еден аспект на општественото бидување кој е секогаш историски произведен. Тој е дисциплиниран во организацијата на трудот, надгледуван од државата, изразен и осмислен преку култура-идеологија. Тоа што Маркс го кажал за гладот е применливо и на човечката способност за сензација и афект: „Гладот е глад, но гладот награден со зготвено месо што се јаде со нож и виљушка е различен глад од оној што кине сурово месо со раце, нокти и заби. Оттаму, производството не го произведува само предметот туку и начинот на консумирање“. На сличен начин, задоволувањето на потребата од сензација и афект историски произвело и добило различни облици во разни општествени формации. Она што Фергусон го нарече „сексуално-афективна енергија“ е клучен составен дел на сите човечки општествени врски. Сексуално-афективната енергија нема природни предмети или телесни функции; таа е општествен производ што е на различен начин организиран во општествени односи и идентитети – во пријателство, мајчински и татковски врски, афективни комунални поврзувања, односи на репродуктивен секс, романтична љубов и моштвени облици на сексуална желба. (Ferguson 1989: 78). Сексуално-афективната енергија е историски произведена како општествени односи и телесни чувства.

За разлика од психоаналитичкиот модел на желбата, кој генерализира од перспектива на буржоаските сојузи базирани врз сродство и ја истакнува сексуалната желба на еротогеничните пориви, концептот на сексуално-афективната продукција ни овозожува да ја разгледаме сексуалната желба само како еден облик на сексуално-афективна продукција и да го видиме пресекувањето на симболните и културните димензии на сексуално-афективните врски со политичката економија на трудот и со формациите на државата. Општествената организација на афектот не е само алатка за задоволување на други потреби, како што претпоставиле некои функционалистички марксисти, ниту е телесна енергија независна од поделбата на трудот. Би можеле дури да кажеме дека афективната способност е вклучена во тоа што Маркс го подразбира под труд – односно способноста да се задоволат и слободно да се развијат виталните човекови потреби, способност што е секогаш општествено спроведена. Иако експлицитно не ги именува како такви, афективните потреби се дел од човечкиот потенцијал за „себеостварување“ на кои Маркс често упатува кога признава дека развојот на потребите е историски контингентен на развојот на човековиот потенцијал.

Во капитализмот, работниците имаат контрола на само мал дел од нивниот човечки потенцијал и оневозможувањето на толку голем дел од него е, всушност, едно од боиштата меѓу капиталот и трудот. Под капиталистичкиот систем надница–труд, работникот го разменува позитивниот потенцијал за себеостварување инхерентен на неговата или нејзината трудова моќ кога го комодификува на пазарот за надница. Во текот на работниот ден, трудовата моќ се откачува од целиот опсег човечки потреби и потенцијали на индивидуата и во оваа смисла капитализмот е осиромашен модус на општествена организација. Би можеле дури да кажеме дека оневозможувањето на развојот на целосниот човечки потенцијал ја сочинува самата конструкција на човечкиот однос во размената на добра. Ова оневозможување се одвива на неколку материјални рамништа. Во средбата меѓу работникот и капиталистот, работникот го разменува својот труд за надница, но капиталистот има моќ да одлучи што се смета за вредност на тој труд врз основа на минимумот што тој одлучува дека е потребен за опстанок на работникот, мерен наспроти максимумот додаден труд што капиталистот сака да го исцрпи за добивка. Со други зборови, капиталистот (како припадник на класа што

работи во дослух со државата) е тој што проценува и одлучува за минималната надница што е неопходна да се одржува работникот како трудов поединец. Тој одлучува за износот на надницата што на работникот ќе му овозможи да ги задоволи своите потреби за опстанок доволно за да може следниот ден да се врати на работа. Во оваа размена на трудовата моќ за надница се случуваат неколку работи. Прво, на работникот му е одземен „животот на видот“, да ја искористиме фразата на Маркс. Од ова произлегува дека работникот е принуден да го изгуби правото на определени потреби – аспекти на неговиот човечки потенцијал – отелотворени во она што Маркс го нарекува труд. За да опстане во рамките на минималниот стандард, работникот е принуден да се откаже од „времето потребно човекот да се изгради, духовно да се развие, да ги исполнува општествените функции, општествените обноски (*sic!*), слободните игри на физичките и духовните животни сили, дури и самото празнување на неделата“.[4]

Значи, придружник на производството на додадена вредност е производството на „оневозможена“ потреба. Оневозожената потреба е многу корисен концепт што го предложила Дебра Келш како начин да се разбере една значајна последица на комодификацијата на трудот под капитализмот. Кога работникот го сретнува капиталистот на пазарот и ја разменува својата трудова моќ за надница, многу од неговите човечки потенцијали и потреби се исклучени како неименувана цена на размената. Еден дел од овие оневозможени потреби се шифрирани во пресметката на минималната плата. Се разбира, минималната плата никогаш не е исто што и плата потребна за живот. Бидејќи минималната плата не може да ги покрие ни најосновните потреби на живеењето – храна, облека, домување и здравствена нега, уште помалку образованието и времето потребно за интелектуален и креативен развој – многу незадоволени потреби за живеење целосен човечки живот се буквално „оневозможени“. Друга област на оневозможени потреби е вградена во производството на трудова сила надвор од работното место. Бидејќи потребата да се репродуцира трудова сила не е дел од пресметката на општествено неопходниот труд покриен со плата, домашниот труд за прехрана, облекување и нега претставува оневозможено множество потреби. Трудот

4 Наведено според Карл Маркс, *Капиталот*, Том први, превод и редакција: Диме Бојановски, Скопје: Мисла, 1975, 237.

за задоволување на овие потреби е или премалку платен или неплатен, без исклучок не е вреднуван и често е направен невидлив *како труд* со тоа што се разбира како природна улога на жената.

Уште еден начин на кој потребите се оневозможени е со комодификацијата на свеста што се јавува како неопходен придружник на производството на добра, процес што Маркс го опишува во делот на *Капиталот* посветен на фетишот на добра. Во рамките на капиталистичкото производство, сензацијата и афектот често се одвоени од задоволувањето на човековите потреби, понекогаш непосредно, бидејќи телата и умовите на работниците се злоупотребувани во корист на профитабилно производство, а понекогаш посредно, преку облици на свест што го апстрахира умот од телото, јавното од приватното, начините на знаење од нивните историски материјални услови. Во капитализмот на добрата, не само што луѓето ги губат од вид општествените односи кои ги овозможуваат пазарните добра што ги консумираат, туку овој процес, исто така, бара и кршење на нашите објективни човечки способности како чувствени, општествени суштества. Отуѓувањето од сензацијата и афектот е поткрепа на организацијата на производство на добра и потрошувачка и на логиката на вредноста на размената. Во капиталистичката поделба на трудот, извлекувањето на додадената вредност бара работниците да се отуѓат од нивните човечки способности, вклучувајќи ги овде и сексуално-афективните способности. Само со пресекување на нивните човечки способности за труд од нивните потреби, работниците може да се претстават како „сопственици“ на својата трудова сила. Само на овој начин тие можат да ги комодификуваат своите способности, дури и личности, во нешто што можат да го продадат.

Бидејќи телесните сетила не можат самите да зборуваат – мора да се *направат* „сензибилни“ – човечкиот капацитет за сензација и афект неизбежно е организиран од дискурсите на културата-идеологијата. Под капитализмот, сензацијата и афектот биле историски произведувани така што некои од начините за задоволување на овие потреби биле зацврстени во легитимни „доживувања“ и општествени односи, а некои други биле оневозможувани. Во поглавјето 3 разгледував некои од начините на кои можеме да мислиме за сексуалните

идентитети како за облици на свест што произлегле од историјата на комодификацијата. Тврдев дека за време на доцниот деветнаесетти век, кога капитализмот на добрата вовел нова култура на масовна потрошувачка, организацијата на желбата се поместила и заедно со ова поместување се појавила нова категорија идентитет, на дозволени и оневозможени човечки потреби. Моето убедување беше дека треба да ги разгледаме историските врски меѓу појавувањето на нови „посакувачки субјекти“ на потрошувачката култура и начините на кои зацврстувањето на хетеронормативноста и придружните формации на хетеро и хомосексуални идентитети ги реифицирале човечките способности за сензација и афект. Реификацијата е процес со кој историјата на општествените односи што лежат во основата на идентитетите станува скриена или невидлива и идентитите почнуваат да се сметаат за природни „ствари по себе“. Во процесот на реификација на свеста во облици на идентитет, цели области на човечкиот афективен потенцијал ефективно се оневозожени. На пример, во конструирањето на сексуалниот идентитет, дискурсите на сексуалноста обезбедуваат општествени контексти преку кои сензациите и афектите се прават интелигибилни во термините на нормативни и перверзни сексуални идентификации и желби. „Оневозможени потреби“, пак, не се само оние сензации и афекти што нормативниот дискурс ги изложува на срам – именувајќи ги „геј“, „лезбиски“, „перверзни“ или со кое било друго делегитимирачко име. Тие се, исто така, и оние неизговорливи сензации и афекти што не влегуваат лесно во ниедна пропишана категорија. Со други зборови, начинот на кој расположливите модуси на интелигибилност и човечкиот афективен и еротски капацитет влијаат едни врз други никогаш не е целосен. Концепцијата на афект на Масуми овде е од помош поради неговата сугестија дека односот меѓу афектот и „општествениот контекст“ што го организира и го прави интелигибилен, секогаш е некохерентен. Човечкиот потенцијал за сензација и афект кој го сочинува „искуството“, секогаш е многу побогат од санкционираниот идентитет што го зафаќаат категориите. Она што останува се „тенденциите“ или човечките способности за дејство што нормативниот дискурс не може да ги именува.

Критичката психологија разви концептуален дискурс за зафаќање со односот помеѓу човечкиот потенцијал и неговите рестрикции под капитализмот, за кој мислам дека обезбедува корисен придонес за промислувањето на сексуалниот идентитет во овие термини. Критичката психологија се јавува во Европа во раните седумдесетти години како марксистички протест против владејачката буржоаска психологија и била предводена од работата на Клаус Холцкамп од Западна Германија. Таа изнесува парадигма за научната психологија што ќе им служи на автентичните интереси на работните луѓе и ќе застане на страната на индивидуалниот човечки субјект (Tolman, 3, 5). На филозофско рамниште, критичката психологија е историски материјалистичка според тоа што човечките феномени ги гледа историски, како исход на материјалните процеси на развој (Tolman, 7-8). Ова значи дека психолошките феномени, како и научната теорија и практика, се гледаат како вградени во историјата, а таканаречените психички процеси се разбираат како длабоко проникнати од постоење во општество. За критичкиот психолог, специфично за човековата егзистенција е нејзината општествена природа; индивидуалните човекови потреби не се задоволуваат директно или дури ни индивидуално, туку со нив владее општеството во кое сме се родиле и од нашите позиции во него (Tolman, 14). Помеѓу човековата потреба – да кажеме, потребата од храна – и задоволувањето на таа потреба лежи сложено множество општествени односи, меѓу нив и поделбата на трудот. На пример, во случај со гладот, оваа човекова потреба е посредувана од условите и човековите односи што важат во производството и распределбата на храна, како и од цел куп културни практики и ставови врзани за нив (Tolman, 15-16). За критичкиот психолог, човековите потреби не упатуваат директно на нивните објекти, туку на нашата способност да учествуваме во посредуваните општествени аранжмани со кои објектите на потребата се произведени и распределени. Критичките прихолози оваа способност ја нарекуваат „имање контрола над условите на производство“ (Tolman, 16).

Еден од главните концепти на критичката психологија е поимот „способност за дејство“. Способноста за дејство упатува на моќта на единката да прави нешта што чувствува дека се неопходни за задоволување на нејзините потреби и за осигурување прифатлив квалитет на живот. Мене овој концепт ми е интересен зашто

посредува меѓу поединечната репродукција и општествената репродукција со тоа што ги поврзува свеста и дејството (како единката се чувствува во врска со себеси) со „актуалните можности за задоволување на потребите преку здружен напор со други членови на општеството“. (17). Способноста за дејство во капиталистичките општества е организирана преку класни поделби на тој начин што можностите за задоволување на потребите од сите видови се помалку ограничени за оние кои ги поседуваат и ги контролираат ресурсите. Критичките психолози го користат концептот на способност за дејство за да се занимаваат со начините на кои единките се однесуваат кон можностите што им се на располагање за задоволување на нивните потреби – или на најдобар начин искористувајќи ги опциите што им се при рака или надминувајќи ги границите и проширувајќи ги постојните можности. Овие две опции ги означуваат како *ограничена способност за дејство* и *воопштена способност за дејство* (Tolman, 18). На кратки патеки, рестриктивните стратегии често се најлесни за прифаќање – да се прифатат нештата и да се користат придобивките на добар и приспособлив субјект. Без оглед на тоа колку рестриктивната рамка е разбирлива или „идеолошки достапна“, со спроведување на оваа опција на крајот „луѓето стануваат свои сопствени непријатели“, зашто рестриктивните облици на дејствување се карактеризираат со начини на мислење кои не успеваат да ја отсликаат општествената посредуваност на егзистенцијата, ниту да ги прошират постојните можности. Рестрикциите се сметаат за ефекти на нечие неспосредно опкружување. За несреќата се обвинува семејството, партнерот, работниците или самата единка. Општествените услови се персонализираат и се психологизираат. Во капиталистичкото општество ваквото толкување е широкораспространето и охрабрувано. Тоа создава добри потрошувачки и послушни поданици. Исто така, создава реификувани идентитети. Наспроти ова, сеопфатното мислење не го надминува, не го заменува и не оди отаде интерпретативното мислење, туку го вклучува како дел (Tolman, 19). Овде поентата е да ја сфатиме нашата непосредна животна ситуација, во која спаѓа и привлечноста на рестриктивните начини на мислење, во нејзиниот социјален и историски контекст и правејќи го тоа, да развиеме воопштени или посеопфатни стратегии за дејствување.

Сакам да предложам дека сексуалните идентитети – всушност, сите реификувани идентитетски категории – можат да се сметаат за облици на ограничена способност за дејство. Категориите на сексуалниот идентитет ја ограничуваат моќта да се дејствува така што ги атомизираат човечката способност и општествените врски. Под ова не подразбирам само дека организацијата на родот и желбата во хетерополарните норми се пример на ограничена способност за дејство. Колку што настранувањето на оваа бинарност имало тенденција да затвори посеопфатни начини на мислење за сексуалната идентификација и желба, толку тоа ја ограничува и нашата способност да ја разбереме историјата на општествените односи од кои зависи обликувањето на идентитетите. Понекогаш овие ограничувања добиваат облик на индивидуализирачко, како што забележува критичката психологији, но добиваат, исто така, и постмодерни облици во кои идентитетите се обзнанети како комплекс културно констируирани позиции. Кога начинот на мислење за идентитетот што промовира ограничувачка способност за дејство е почетна точка во општествено движење, последица е што моќта колективно да се променат постојните можности и структури, исто така, станува ограничена. Предизвик за општествените движења што се залагаат за третирање на облиците на угнетување насочени кон сексуалните идентитети е да ги преобликуваат начините на мислење што охрабуваат ограничена способност за дејство во такви што поттикнуваат посеопфатна способност за дејство. Во следниот оддел разгледувам некои од начините на кои академските теоретичари на општеството предложиле дека можеме да излеземе од политиката на ограничената способност за дејство и да го пренасочиме општественото движење преку повикување на општествена правда и демократија. Пренасочувањето што го предлагам се залага за целосна демократија, но од поинаква појдовна точка: од проект што е длабоко демократски затоа што е фундаментално антикапиталистички. Вкоренет во реалноста на колективните човечки потреби, тој ја заменува идентитетската политика со практика на разидентификување која вниманието го врти кон улогата на човековиот афект во општествениот живот и во општествените движења преку негување на нешто што би го нарекла посеопфатна способност за дејствување или „револуционерна љубов“.

На влезот во новиот милениум, организираното опозициско општествено движење во Соединетите Американски Држави е осуетено од недостиг на изводливи облици на политичка дејност, отсуство на каква било кредибилна визија за алтернатива на постојниот поредок, од неуспехот да ја поврзе политиката на идентитет со политика на еднаквост и од она што е вистинскиот контекст на овие настани – оживувањето на економскиот лесе-фер (laissez-fair). Оваа ситуација истовремено е последица на двете децении хегемонија на неолиберализмот и наследство на новата левица. До деведесеттите, и во академските кругови и во активизмот во заедницата, водечка парадигма станале различни верзии на постмодерната идентитетска политика, понекогаш разбрана во термините на логиката на вкрстување на класата, расата, родот и сексуалното угнетување. Една последица од востоличувањето на конзервативниот буржоаски владејачки блок во осумдесеттите била приватизацијата не само на социјалната држава туку и на граѓанството. Во претходните поглавја се обидов да покажам дека оваа конзервативна, приватизирачка промена е видлива во дискурсите на постмодерната политика на идентитетот што се откажува од борбата против структурните нееднаквости во полза на локални стратегии и пофлексибилни културни политики. Сега, на крајот од векот, критичкото разгледување на политичките неуспеси на левицата почнува да го насочува вниманието кон нивните класни димензии и кон улогата на идентитетската политика во нив.

Во книгата *Попречена правда*, Ненси Фрејзер се занимава со оваа преобразба во граматиката на политичкото поставување барања што се одвивало во САД во текот на последните две децении. Таа тоа го гледа како посместување од социјалистичката политичка имагинерија која го засегаше, пред сè, проблемот на прераспределба на богатството и на ресурсите, кон политика на идентитет во која централниот проблем на правдата е културното признавање (Fraser, 2). Сакам да одвојам време да ја разгледам нејзината позиција, бидејќи мислам дека многумина се согласуваат со нејзината дијагноза за расцепот во левицата. Сепак, мене ми се чини дека нејзините аргументи имаат определена блискост со идентитетската политика што

таа сака да ја надмине. Иако мобилизирањето на општествените движења околу различни категории на културен идентитет ги смета за несреќен резултат на децентрирањето на класата, Фрејзер не објаснува зошто не е изводливо класата да биде појдовна точка за општествената теорија и каков е односот меѓу концептот на политичката економија што таа го користи и класата или, впрочем, меѓу политиката на распределба и класата. Рамката за нејзино сфаќање на општествено-економската неправда е „груба и општа“, лабаво реферира на експлоатацијата, економската маргинализација и лишеноста (13) и е обоена од заложба за егалитаријанизам. Една од последиците на овој општ модел на економска неправда е тоа што нејзиниот концепт на „прераспределба“, всушност, може да ја затскрие основата за општествено-економските неправди во капитализмот (фактот дека неплатениот труд на многумина е извор на профит за малкумина). Во најлош случај, може да се смета дека концептот за прераспределба имплицира дека економската нееднаквост поскоро се лекува со програмите за социјална заштита отколку со фундаментални структурни промени. А најважно, со концептуализирање на политичката економија во термините на распределба не може да се сфати дека во капитализмот постојат и историски секогаш постоеле нерамноправни, сложени материјални врски меѓу нееднаквите односи на производство (што е поинаков начин на разбирање на класата) и производството на идентитети, знаења и култура. Тоа што Фрејзер се откажува од систематско разбирање на општествениот живот што поаѓа од човечките потреби да се произведе тоа што е потребно за опстанок, исто така посочува на нејзиниот амбивалентен однос кон социјалистичкиот феминизам – традиција на која се надоврзува и од која самата била дел, но која нејзиниот постсоцијализам изгледа дека ја напуштил.

Се разбира дека Фрејзер е свесна на нееднаквоста што ја воспоставил капитализмот како општествен систем и за нејзините штетни последици врз животите на луѓето, а нејзините референции на современиот неолиберализам ги разработуваат глобалните димензии на овој насилен општествен систем. Но таа не објаснува што е тоа кај доцниот капитализам и неолиберализмот што го поттикнало нарушувањето на правдата што е нејзин предмет на истражување. Мене ме загрижува што опирањето на Фрејзер да го образложи класниот

карактер на длабоките структури на капитализмот конечно ја поткопува адекватноста на нејзините концептуални мапи за еманципаторскиот проект што го застапува. А сепак, главниот аргумент на Фрејзер дека „проектот за преобразба на длабоките структури и на политичката економија и на културата изгледа како единствената сеопфатна програмска ориентација што може да им служи на *сите* сегашни битки“ (32) е став што треба да се истакне и да се прифати. И покрај тоа што нејзината анализа може да застрани против него, овој повик да се внимава на длабоките структури е токму тоа што отсуствуваше кај левицата.

Во поглавјето *Од прераспределба до признавање*, Фрејзер разликува два различни вида барања правда. Барањата за признавање правдата ја разбираат како културна или симболичка и се склони да ги истакнуваат специфичноста и различноста на групата (програмите за афирмативна акција би биле еден класичен пример). Барањата за прераспределување ја разбираат правдата како социоекономска и имаат цел да ги укинат политичко-економските аранжмани кои го поддржуваат групниот идентитет, како и групната диференцијација што произлегува од нив (на пример, феминистичките барања за да се укине родовата поделба на трудот). Фрејзер смета дека овие две можат да бидат едноставно два вида барања, или дека можат меѓусебно да се попречуваат и заемно да се поткопуваат. Обработувајќи некои од сложените односи меѓу соперничките барања за правда, Фрејзер го компликува пристапот на „вкрстени угнетувања“ кон разликите и идентитетите што денес е толку многу присутен во американскиот феминизам. Таа тврди дека различните концепции на неправда и можните лекови за нив можат да се сместат во матрица од четири ќелии. Групите чии барања таа ги гледа како примарно вкоренети во културното непризнавање (лезбијки и геј-мажи) се поставени на едниот крај, а групите чии барања за општествена неправда имаат корен, пред сè, во економска неправда се поставени на другиот крај (експлоатираната работничка класа). Како што Фрејзер ги гледа нештата, лезбијките и геј-мажите страдаат од неправда што се корени во културно непризнавање и секоја економска неправда што ја трпат оди заедно со него. Следствено, решенијата за неправдите кон нив ќе мора да бидат културни. Помеѓу двата екстрема на сексуалноста и на класата стојат бивалентните групи чии барања за општествена правда произлегуваат од корени и во економската нееднаквост и во културното непризнавање

(групи организирани или идентификувани преку родот и расата). Понатаму, таа исцртува две широки категории за лекување на неправдата кои ги пресекуваат овие опции – афирмативни лекови што не ги менуваат основните општествени структури и преобразувачки лекови што ги менуваат. Иако нејзината евристика во основа е дескриптивна, Фрејзер сепак завршува со препорака дека за сите бивалентни колективитети, најдобро функционираат преобразувачката економија и „деконструктивната“ наспроти „идентитетската“ културна политика.

Оваа шема има многу проблеми, а најголемиот дел од нив се однесуваат на групите што се наоѓаат на двата краја. Еден од проблемите, што го признава и самата Фрејзер, е дека оваа евристика оди кон тоа да ја засили заблудата дека единките припаѓаат на само една група. Меѓутоа, некои лезбијки можат да бидат третирани неправедно во сите четири односи. Притоа, класата станува само уште една културна категорија сомерлива со расата, родот и сексуалноста, наместо да биде општествен услов кон чие уништување ќе биде насочена преобразувачката економија. Понатаму, со тоа што започнува со претпоставката дека барањата за општествена правда организирани околу сексуалноста имаат корен во културното непризнавање, Фрејзер учествува во самата логика што нејзиниот аргумент се обидува да ја елиминира – односно одвојувањето на културата од политичката економија.

Од оваа проблематична појдовна точка произлегуваат некои незгодни импликации во однос на тоа како формулираме радикална сексуална политика. Прво, евристиката на Фрејзер претставува еден историски ефект – појавата на сексуални идентитети – како онтолошка даденост. Понатаму, и покрај тоа што ја признава преобразувачката вредност на „деконструирањето“ на бинарната дистинкција меѓу хетеро и хомосексуалноста, нејзината евристика сепак поаѓа од таа бинарност. Како последица на тоа, цело множество прашања – вклучувајќи ги и прашањето како сексуалниот идентитет историски се „преклопувал“ во (ородената) поделба на трудот, во акумулацијата на додадена вредност и во сѐ поинтензивниот процес на комодификација – се оставени настрана.

Фрејзер целосно има право дека расцепот меѓу културните и економските проценки продолжува да владее во доминантните начини на кои се разбира општествената неправда и во голем дел од политичките стратегии за нејзина промена; ова е линијата што ја осакатила прогресивната политика и теорија. Нејзините препораки како да се зацели оваа пукнатина се страсно визионерски и проблематично плуралистички. Таа прагматично сугерира да бараме решенија што се обидуваат да го омекнат конфликтот меѓу признавањето и распределбата, а сепак промовира преобразба на капиталистичката политичка економија и на она што го нарекува културна „деконструкција“ на културните идентитети. Поцелосна социјалистичка визија би можела да ги нагласи причините зошто економските нееднаквости и општествените идентитети се историски поврзани во капитализмот и да истакне начини на разидентификување со реификуваните облици на „сознание“ и идентитет од кои често поаѓа политиката на признавање. Фрејзер посочува важна поента дека и деконструирањето на идентитетите и социјалистичката феминистичка политика може да изгледаат „оддалечени од непосредните интереси и идентитети на повеќето жени, какви што се конструирани во моментот“ (30). Предизвикот на оние што работат со знаење, и во академските кругови и надвор од нив, е да понудат концепти што ќе ги реконструираат овие интереси така што ќе им помогнат да ги преведат колективните, доживеани искуства на општествена неправда во начини на знаење што се емоционално, политички и структурно преобразувачки.

Сугерирам дека еден од начините да се стори тоа е политизирањето на идентитетите да се пренасочи така што ќе почне од човечките потреби и во процесот ќе го политизира капитализмот. За да го политизираме капитализмот, треба да ги обелодениме стратегиите на поместување што помогнале класата да се отстрани од видокругот и кои ги апстрахирале идентитетите од нивните општествени услови на постоење. Во *Кралицата на Америка оди во градот Вашингтон*, Лорен Берлан разгледува некои од начините на кои капитализмот бил деполитизиран преку исчезнување на јавната сфера од Соединетите Американски Држави.[5] Кога Берлан тврди дека јавната сфера исчезнала,

5 Во оваа книга Берлан донекаде ја ревидира својата поранешна позиција.

под тоа подразбира дека речиси не постојат контексти за комуникација што на обичните граѓани им овозможуваат чувство дека имаат влијание врз државата. Таа разгледува како ова било постигнато делумно поради тоа што граѓанството било приватизирано во мугрите на реганомијата и истражува многу од технологиите што конзервативните идеологии ги користат за да ги убедат граѓаните дека срцевина на политиката треба да биде сферата од приватниот живот. Главна меѓу нив е употребата на интимната реториката што „помага од погледот на одржлива јавна проценка да се поместат односите меѓу зацврстеното корпоративно богатство и непостојаните услови за работа“ (Berlant, 8). Реториката на интимноста станала едно средство во кое „причините за нееднаквоста во примањата и нестабилноста на работните места во сите сектори на економијата на САД може да бидат персонализирани, преформулирани во термини на моќта на единката да дејствува и во способност флексибилно да реагира на ‘новите можности’ што им се претставени во сѐ понепреведната глобална економија“ (8). Таа разгледува како рекламите, филмот, телевизијата и политичките кампањи ги прават експлицитни патеките според кои личностите можат да ги именуваат своите желби. Меѓу нив се сентименталните поими на националност што влече делови од идентитетот во имагинарна целина.

Една последица на оваа реторика на интимност и сентименталност е дека расправите за политиката на сексуалниот и телесен идентитет станале интересни во исто време кога „грижата за испадите во американските класни односи биле претставени како здодевни и непривлечни“ (8). Берлан ги истакнува ефектите на реганскиот конзервативизам врз левицата во напливот на идентитетски движења што ги „прославуваат начините на кои субалтерните на САД развиваат тактика за опстанок во капиталистичката култура: облици на активност како геј-брак, критички мотивирани акти на потрошувачка на добра и економски инвестициски зони базирани врз идентитет“ кои требало маргинализираните групи да ги направат помоќни (9). Една од сугестиите на најсилното читање на Берлан е дека задачата на културната анализа денес не е да го спротивстави „она што е само лично“ на „длабоко структурното“ или обратно, туку да се занимава со начините на кои интимноста, сексуалноста, личното – односно

областа на „приватното“ – се употребуваат во оформувањето нов буржоаски хегемониски блок кој е исход од структурните промени на доцниот капитализам.

Еден од начините на кои левицата е вклучена во оформувањето на нов владејачки блок е преку замена на политизирањето на идентитетите со политизирање на капитализмот. Венди Браун го следела исчезнувањето на капитализмот во современата теорија и придружното појавување на политиката на идентитетот преку историјата на либерализмот која доминирала со оформувањето на политизираниот идентитет во САД и воопшто на Западот. Во рамките на долготрајното либерално разбирање на односот на единката кон државата, постои латентен судир меѓу универзалното „ние“ и поединечното „јас“, меѓу декларацијата на државата дека гарантира слобода и еднаквост за „народот“ и граѓанското општество во кое остануваат разликите и нееднаквостите меѓу единките. Либерализмот успева само доколку „јас“ е подготвено да се потчини или да ги апстрахира своите потреби за да остане дел од „ние“ – дури и ако тоа значи прифаќање на статус како дополнително, подносливо, различно или на кој било од многуте начини делумно надвор од националниот идентитет.

Во текстот *За еврејското прашање* Маркс се занимава со тоа како либералната формулација на националниот субјект – на „ние“ – ги одвојува правата и идентитетите што ги почитува државата од вистинските доживеани услови на животите на луѓето и оневозожува истрајните разлики во нееднаквоста да се признаат како политички разлики. Тој тврди дека во барањата за учество во либералната држава е впишана неопходноста да се апстрахира од општественото постоење. Со други зборови, Маркс покажува дека прифаќањето на условите на политизираниот идентитет на либерализмот каков што е понуден од државата, вклучува забрана на општествените разлики и незадоволени човечки потреби. Либералната држава му служи на капитализмот со тоа што ги измазнува истрајните незадоволени човекови потреби што ги бара капитализмот преку покана за политичко идентификување со демократскиот проект што гарантира слобода и еднаквост за замислените „сите“.

Фантазијата за колективно „ние“ што ја нуди либералната држава е апстрактен, универзален идентитет кој е без содржина и во оваа смисла можеме да го наречеме „мртов идентитет“.[6] Додека либералната држава промовира идентификација со овој универзален мртов идентитет, таа треба да ја спречи општествената криза со тоа што ќе одговори на незадоволените потреби на граѓанското општество. Во доцниот капитализам државата ова го правела преку мерки што, всушност, ја зголемуваат индивидуализацијата преку дисциплинирачко производство на широк опсег идентитети засновани врз однесувањето. Социјалната држава, на пример, им пристапува на потребите што се раѓаат од граѓанското општество со тоа што произведува субјекти што самите се поделени на категории според мајчинство, попреченост, возраст и така натаму (Wendy Brown, 53). На овој начин државата на противречен начин помага да се произведат овие категории – наместо универзалното „ние“ – како основа на политичкиот идентитет.

Разгледувајќи го затворањето, блокирањето на класата што се случува преку идентитетската политика, Венди Браун остроумно тврдела дека политиката организирана околу индивидуализирани идентитети била прифатена по цена на опринроднување на капитализмот. Но таа, исто така, забележува и дека идентитетската политика, всушност, е поврзана за капиталистичките класни односи преку прикриен облик на класен ресентиман, ресентиман што е поместен врз облиците на општествена неправда што не се класни. Користејќи го концептот на *ресентиман* на Ниче, таа објаснува дека ресентиманот е начин на насочување на афектот во гнев или праведност околу историја на повреди. Ресентиманот го зема страдањето како мера на социјална доблест и посочува на „привилегија“ како себеобвинувачки луксуз на тие што не страдале. Таа признава дека и идентитетите структурирани околу историја на групно страдање можат да бидат вложени во сопственото потчинување. Ова вложување е видливо во практиките како посочување вина и барање одмазда. Двата се „превртени дискурси“ што ги менуваат позициите на моќ без да ја соборат или да ја надминат структурата „ние против нив“ (70). Како реактивна позиција, идентитетската

6 Терминот „мртов идентитет“ е од Berlan (1997), која прилично остро го користи во врска со хетеронормативниот идентитет.

политика може да земе облик на морален прекор или на казна („Мразам хетеросексуалци“ или „Ќе си го добиеш, белчо“). Како последица на тоа, себепотврдувањето на идентитетската политика често не успева да развие критика на економијата на вклучување и исклучување на либералниот универзализам против која идентитетската политика толку жестоко се буни.

Еден од најпроникливите аргументи на Браун е дека идентитетска политика структурирана од ресентиман задржува реална или имагинарна врска со навредуваниот субјект што го сочинува нејзиниот потиснат предмет на желба. Политизираните идентитети на раса, род и сексуалност учествуваат во оваа структура на ресентиман на следиот начин: и покрај тоа што се откажуваат од критика на класната моќ, тие бараат ограничено идентификување *преку класата* „токму во онаа мера во која овие идентитети се востановени наспроти буржоаската норма на класно прифаќање, правна заштита и релативна материјална удобност“ (60). Браун прифаќа дека поентата не е да се отфрлат потребите на кои идентитетската политика може да им се обрати, туку поскоро да се прифати дека нејзините барања често почиваат врз „неискажано повикување на стандард што му припаѓа на постојното општество – идеалот на белата машка средна класа – што го заштитува капитализмот од критика и ја одржува невидливоста и невообличеноста на класата“ (61). Всушност, таа дава предлог дека оваа класна врска е една причина зошто класата често е именувана, но ретко анализирана и развиена во мултикултурните повикувања на „раса, класа и род“ (61).

Ако идентитетската политка во оваа анализа се јавува како неискажлива класна позиција, Браун внимава ова да не го нарече позиција на „средна класа“. Наместо тоа, таа нѐ поттикнува „средната класа“ да ја разгледаме како артикулација што поскоро зависи од оприроднување отколку од политизирање на капитализмот. Оваа „фантазматска средна класа“ е конзервативен ентитет во онаа мера во која упатува на идилично, нерасипано време во минатото кога животот бил добар. Тоа не е реакционерен идеал (како посилната верзија на белата супремација); тоа е поскоро слика на бескласен идеал на кој реферираат многу бескласни идентитети (Brown, 61). Сугерирам да ја сметаме фантазматската средна класа како една од организирачките структури на постомодерен буржоаски владејачки блок што

зависи од оприроднување или оспорување на систематското исклучување на човечките потреби што го прави капитализмот. Како идеологија, тоа е, исто така, претстава што ја прифатиле многумина чии материјални потреби не се претставени од тој блок.

Како класна идеологија, идентитетската политика го задушува потенцијалот да се именуваат и да се знаат лишувањата што ги предизвикува капитализмот:

> Кога не само економската стратификација туку и другите повреди на човечкото тело и психа што ги носи капитализмот – отуѓувањето, комодификацијата, експлоатацијата, преселувањата, распаѓањето на одржувачки, а сепак контрадикторни општествени облици како што се семејствата и соседствата – кога тие се дискурзивно нормализирани и на тој начин политизирани, други означители на општествената разлика може да земат претерана тежина; всушност, може да ја носат целата тежина на страдањето што го создава капитализмот. (Brown, 60)

Оваа проценка на идентитетската политика како идеологија мора да се разгледа како еден од начините на кои била изместена класната борба во доцниот капитализам.

Во центарот на процесот на изместување што го содржи идентитетската политика, лежи емоционалната област што Браун ја нарекува ресентиман. Ресентиман вклучува начин на знаење што ја обзема и ја насочува афективната, физичката и материјалната болка на незадоволените потреби. Идентитетите што се вообличени преку оваа организација на искуството се донекаде, исто како идентитетот „средна класа“, „мртви“ идентитети, според тоа што го ограничуваат потенцијалот (способноста за дејствување) за промена на структурите на моќ за да ги задоволат посоодветно човечките потреби и ја осакатуваат способноста да се замисли и да се покрене посеопфатна визија за иднината. Мртвите идентитети ги реификуваат човечките доживувања и способности.

Лорен Берлан го користеше терминот „мртво граѓанство“ за да го претстави равенството на идентитетот со иконичноста – тоа што јас го нарекував реификација на идентитетот. Мртвите идентитети не се отворени за историја или дозволуваат само многу тесна

историја. Тие се фиксирани или замрзнати, претставени како природни или ограничени на разбирање само како културни конструкти. Мртвите идентитети прифаќаат дека огрнаничувањето на опсегот на човечките потенцијали во категории на идентитети е природно или прагматично. Можат да земат облик на сексуален или родов и расен или каков било друг идентитетски комплекс што ја стеснува областа на можното дејство и прифаќа исклучување на определени човечки потреби.

Оневозможените потреби се „нестекливи надвор од капитализмот“ (Kelsh). Тие се едно радикално надвор затоа што не можат да бидат вратени во капитализмот без да се укинат самите услови на црпење вишок вредност. А сепак, токму на ова исто подрачје на оневозможени потреби мора постојано да се смета, „бидејќи да се остави надвор значи да се изостави постојана и растечка закана за капиталистичките интереси“; тоа е „чудовишна нужност“ на капитализмот што го прогонува (Kelsh, 76-77). Поставувањето на оневозможените потреби како основа за политизирање може да ги претвори општествените движења во нова основа за оваа чудовишна нужност. Спомнав во поглавје 1 дека, ако на политиката на сексуалноста ѝ пристапиме од гледна точка на постојаната конструкција на дозволени и недозволени потреби што ја прави капитализмот, ќе откриеме дека човечките способости за сензација и афект се само едно подрачје на исклучените потреби. Еден од начините на кои опозициско политичко движење би можело да ги демистификува мртвите идентитети на средната класа и да воспостави коалиција меѓу работниците и невработените е со разгледување како капитализмот го исклучил задоволувањето на многу основни човечки потреби: за храна, за домување, за здравствена грижа, а исто така и за љубов и нежност, за образование, за слободно време.

Се разбира, оваа задача за пренасочување би требала да се занимава и со опстојноста на идентитетите, па дури и со нивните краткотрајни политички употреби со целиот нивен афективен багаж. За да не биде утописко, едно општествено движење мора да започне со постојните реалности и да развие нивоа на организација што ќе ги демистификуваат така што нивните причини за постоење ќе можат да се расветлат и да се поврзат со „големата слика“. Пренасочувањето што го сугерирам не ги оспорува начините на кои капитализмот

го спроведува своето насилство преку државно поддржани институции што ги регулираат и ги дисциплинираат идентитетите. Хетеросексуалниот брак и родовата поделба на трудот останува преовладувачката, прононикувачки натурализирана организација на човечката сензација и афект чија кохерентност е обезбедена и легитимизирана во законот и во здравиот разум преку упатување на одвратниот хомосексуален друг. Исто како што општествените движења не можат да ги отфрлат туку мора да работат со начините на кои човечките доживувања се организирани преку реификувани категории, ова дело и новата свест што тоа ја произведува се раѓа од колективната активност на луѓето додека ги мерат своите оневозможени потреби наспроти начините на осмислување што ги нуди доминантната култура.

Процесот на организирање на колективните субјекти за општествена промена навистина опфаќа „движење“ на многу рамништа, а едно од нив несомнено вклучува градење облици на колективна свест. Овој процес не е само когнитивен и рационален – иако е и тоа; тој функционира и врз афективните вложувања на луѓето во идентитетите што ги зазеле. Еден од чекорите во обликувањето на колективното дејство вклучува „разидентификување“.[7] Разидентификувањето е практика на работење врз постојните начини на идентификување што сме ги прифатиле и според кои живееме. Оваа „работа“ е процес на одучување што идентитетите кои ги земаме здраво за готово ги отвора за историските услови што ги овозможиле. Вклучува откорнување на овие идентитети не само од начините на мислење што нѐ повикуваат да ги сфатиме како природни туку, исто така, и од историјата на страдањето – плодната почва за растење на ресентиманот – и го менува начинот на кој ги сфаќаме со тоа што ги преместува во поинаква историска рамка, рамка што ни овозможува да видиме како ова страдање е производ на начин на производство што исклучува цела лепеза човечки потреби. Разидентификувачкиот субјект го користи начинот на кој неговите исклучени потреби, вклучително и неговите афективни потреби, се канализираат од култура-идеологија. Тој го заменува тесниот

7 За понатамошна расправа за разидентификувањето, види Henesy (1993, 95-97)

ресентиман на идентитетската политика со потенцијално многу помоќна и чудовишна колективна опозиција составена од сите лишени субјекти на капитализмот.

Упатив на лишувањето како на облик на работа бидејќи тој вклучува критичка елаборација или преработување на нормативните идентитети. Овој процес е непријатен, бидејќи буквално го тресе тлото на кое навикнавме да стоиме. Кога облиците на идентитет што бевме повикани да ги заземеме се доведени во прашање, последицата не е само когнитивен, туку и афективен шок. Цел опсег афекти може да се испровоцира од заканата од губење цврста подлога во идентитетските категории во кои можеби не ни било целосно удобно, но кои барем сме можеле да ги земеме здраво за готово. Дестабилизирањето на ова познато тло може да предизвика страв, лутина и фрустрација. Но оваа непријатност може, исто така, да биде пионерска инаугурација на ново стојалиште на критичка свесност што може да ги преобликува вкоренетите облици на идентитет во нов начин на гледање.

Мишел Пешо го користеше терминот „разидентификување“ за да го разликува критичкиот однос кон субјективноста од ставот за добар или лош субјект. Добриот субјект е оној што се приспособува на доминантните норми, субјект кој барем се обидува да се приспособи и да се држи до пропишаните очекувања. Лошиот субјект, од друга страна, е бунтовник што ги отфрла конвенциите, но неговото бунтовништво прави малку за промена на постојниот општествен систем. Дури може да кажеме дека лошиот субјект, всушност, ги засилува нормативните идентитети со тоа што им обезбедува „друг“ во однос на кој се конструира нормата. Идентитетската политика може да функционира како „лошиот субјект“ нудејќи приказна за страдање, ресентиман и бунт против ограничените можности што ги нуди капиталистичкиот владејачки блок. Но тоа во вакви услови промовира облици на политичка дејност што нудат само ограничена способност за дејствување.

Наспроти ова, разидентификувањето не е одбивање на нормативните облици на идентификување што нѐ свикуваат и кои можеби во некоја мера ги населуваме, туку поскоро критичка „работа“ со нив. Сугерирам дека оваа работа потекнува од стојалиште или позиција што навистина им се спротиставува на

преовладувачките знаења, позиција чија емпириска реалност лежи во чудовишното надвор на незадоволените потреби на капитализмот. Тоа е стојалиште што не полага право на ниту еден групен идентитет, туку поскоро е колектив на оние чии додадени човечки потреби капитализмот ги оневозможил. Разидентификувањето е критичка практика што го одраификува идентитетот така што идентитетскиот облик „јас сум“ го отвора кон историјата. Ова не е просто откажување на идентитетите – геј, стрејт, маж, жена – туку критичко работење врз нив за да се направат видливи нивните историски и материјални услови за можност. Процесот на разидентификување вклучува непрекинат напор не да се негира, туку да се апсорбира она што е во можното. Ова значи дека процесот на работење врз субјектот преобразува дури и кога задржува делови од постојната историска реалност. Оваа критичка работа не ги заменува преовладувачките идентитети што ги нуди капиталистичката култура, туку ги зема како местото од кое почнува да се поттикнува обликувањето на посеопфатна, колективна дејност.

Еден од начините да се искорисат постојните идентитетски форми е да се истакне јазот помеѓу идентитетите што ги промовира доминантната култура и доживеаното „искуство“ на општествените односи што не е опфатено од овие термини. Ова е „вишокот“ што често е „искусен“ како рудиментиран ефект на неприпаѓање, од несоодветоста или од неудобност во термините што му се нудат на идентитетот. Процесот на разидентификување може да се насочи на афективниот дел на ова погрешно препознавање и да предложи разгледување на начините на кои тој е именуван и вкоренет во емоциите (на срам, на оспорување, на ресентиман) што можат да ги натурализираат постојните катагории. Разидентификувањето повикува на прераскажување на овие афективни вишоци во однос на систематското производство на незадоволени потреби на капитализмот. Во исто време додека работи на облиците на погрешно препознавање, разидентификувањето покажува дека начините на кои доминантните организирања на сексуалните желби и идентитети се вистинските места на афективен влог и преку оваа критичка свесност поттикува процес на одучување. Одучувањето на овие влогови секогаш е нецелосна, незавршена работа и ова сознание е важна лекција за границите на нечија историска позиција. Но оваа тековна лекција за историските ограничувања не мора да биде отфрлувачка или омаловажувачка;

може, исто така, и да ги обликува облиците на афективно идентификување што историски и критички ги населуваме во поамбициозен политички проект кој го зазема радикалното надвор на незадоволените човечки потреби како појдовна точка за толку потребниот антикапиталистички проект.

Токму оваа дијалектичка врска меѓу облиците на љубов, меѓу тоа што е и тоа што може да биде, ја наоѓам прекрасно прикажана во песната „Te Quiero“ од Марио Бенедети:

Si te quireo es porque sois
Mi amor, mi complice, mi todo
Y en la calle codo a codo
Somos mucho mas que dos.
Somos mucho mas que dos.

„Ако те љубам“, почнува, „тоа е зашто си моја љубов, моја соучесничка, мое сè. И на улица, рамо до рамо, ние сме повеќе од двајца. Ние сме повеќе од двајца“.

Токму сега, разидентификувањето е историски неопходен стратешки чекор во САД, особено онаму каде што напластената историја на идентитетската политика и дејствувањето на имагинарната средна класа многу успешно работеле да ја замрачат опстојноста на класните структури. Ако обликувањето на сексуалните идентитети се разгледува во однос со човечките потреби како што сугерирам, може да се замисли и да се формира колективно класно дејство што не го реификува „пролетаријатот“, не ја исклучува сексуалноста, ниту ѝ доделува второстепен статус. Реситуирањето на сексуалната политика врз основа на човечките потреби го поврзува човечкиот потенцијал за сензација и афект што го организираат дискурсите на сексуален идентитет со задоволувањето на други витални човечки потреби и повикува од таму да почне движење за целосна демократија. Пред сè, ова пренасочување е аргумент дека целосната демократија не може да се оствари во капитализам. Ова значи дека елиминирањето на општествените структури на експлоатација, што апсолутно му се потреби на капитализмот и кои насилно ги издига на сметка на човечките потреби, мора да биде на политичката агенда, барем како хоризонт кој ги поставува условите за замислување на промената.

Превод од англиски:
Душица Димитровска

Цитирани дела:

Berlant, Lauren. 1997. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.

Ferguson, Ann. 1989. *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance.* London: Pandora Press.

Fraser, Nancy. 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-Socialist" Condition.* New York: Routledge.

Hochschild, Arlie Russell. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling.* Berkeley: University of California Press.

Hennesy, Rosemary. 1993. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York: Routledge.

Kelsh, Deborah. 2000. *Desire and Class: The Knowledge Industry in the Wake of Poststructuralism*. Unpublished dissertation. The University at Albany, SUNY.

Marx, Karl. 1959. *Capital*. Vol 1. Moscow: Progress Publishers.

Massumi, Brian. 1995. "The Autonomy of Affect." *Cultural Critique* (Fall): 83–109.

Muñoz, José Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. New York: Verso.

Фармако-порнографска политика: кон една нова родова екологија[1]

Пол Беатриз Пресијадо

Во една ера, неодамнешна а веќе неповратна, фордизмот[2] и автомобилската индустрија синтетизираа и дефинираа нов специфичен метод на производство, но и на потрошувачка. Имено, воспоставија тејлористичко[3] дополнување на животот: префинета, полихромна естетика на неживиот предмет, начин на размислување за внатрешниот простор и животот во градот, конфликтно ветување за телото и машината, испрекинат начин на посакување, но и на отпор. Во периодот по енергетската криза и колапсот на производната лента, преобразбите во глобалната економија беа толкувани преку нови сектори. Биохемиската индустрија, електрониката, информациските или компјутерските науки се вбројуваа во новата индустриска потпора на капитализмот.[4] Сепак, производството на вредност и на живот во денешното општество не можат да се објаснат единствено преку наведените дискурси.

1 Преведено според: Preciado, Paul. 2008. "Pharmaco-pornographic Politics: Towards a New Gender Ecology" во *parallax*, 2008, vol. 14, no. 1, 105–117. Изразуваме благодарност до издавачот за дозволата за превод и објавува на текстов.

2 *Заб. на пр.*: насловен по Хенри Форд, систем заснован врз индустријализирано, масовно производство.

3 *Заб. на пр.*: Ф. В. Тејлор, систем на научна организација на трудот.

4 Меѓу највлијателните анализи за тековните трансформации на индустриското општество и капитализмот релевантни за моето дело се: Mauricio Lazzarato, *Le concept de travail immaterial: la grande enterprise,* во *Futur Antérieur,* бр. 10 (1992); Antonella Corsani, *Vers un renouvau de l'économie politique, anciens concepts et innovation theéorique* во *Multitudes,* бр. 2 (2000); Antonio Negri and Michael Hardt, *Multitudes* (Paris: Editions La Decouverte, 2004); Yann Moulier Boutang, *Le capitalism congitif. La grande transformation* (Paris: Amsterdam, 2007).

Од суштинско значење и сосем возможно е да се состави хронологија на преобразбите прејавени во индустриското производство во текот на минатиот век. Од аспект на одредени радикални промени, политичкото управување со телесните технологии со чие посредство се создаваат полот и сексуалноста, очигледно станаа главна преокупација во новиот милениум. Од денешен аспект, во согласност со Фуко, философски е сосема релевантно да се изврши соматско-политичка анализа на „светската економија“.[5] Транзицијата во третиот вид на капитализам вообичаено временски се лоцира во 1970-тите години, по индустрискиот режим и режимот на ропството кои, од традиционална точка, придвижиле нов вид на „управување со животот“, резултат на телесните, физичките и еколошките урбани урнатини на Втората светска војна[6]. Мутацијата на капитализмот каква што ја познаваме денес се карактеризира со конверзија на „полот“, „сексуалноста“, „сексуалниот идентитет“ и „задоволството“ во објекти за политичко менаџирање со животот, како и со фактот дека самото „менаџирање“ се одвива преку иновативната динамика на напредниот технокапитализам. Но првин да разгледаме одредени соматско-политички настани од поновата историја.

Во текот на Студената војна, САД вложија повеќе во научни истражувања поврзани со полот и сексуалноста од која било друга земја во историјата. Да потсетиме дека периодот од почетокот на Првата светска војна (1914) до крајот на Студената војна (1991) без преседан претставува момент за видливоста на жените во јавниот простор, како и за појавата на видливи и политизирани форми на хомосексуалноста на неочекувани места, како, на пример, во американската армија.[7] Паралелно со овој социјален развој, американскиот мекартизам – разбеснет во 1950-тите години – ја надополни патриотската борба против комунизмот со

5 Мислам на поимите на Фуко „somato-pouvoir“ и „technologie politique du corps“. Види Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), pp. 33-36 и Michel Foucault, *Le reports de pouvoir passent à l'interieur du corps, La Quinzanie Litléraire,* 247 (Јануари, 1977), pp. 4-6. Исто така, реферирам на познатиот израз на Имануел Валерстајн во *World-System Analysis: An Introduction* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004).

6 Michel Foucault, *Du Governement des vivants* (Collège de France, 1980) (неиздадено).

7 Alan Berube, *Coming Out Under Fire: The History of Gay Men and Women in World War Two in the United States,* (New York: The Free Press, 1990).

прогонот на хомосексуалноста како форма на антинационализам, додека притоа се возвишуваа семејните вредности на машкиот труд и мајчинството.[8] Во меѓувреме, архитектите Реј и Чарлс Имс соработуваат со американската армија при производството на штици од шперплоча употребувани како потпора за осакатените екстремитети. Неколку години подоцна, истиот материјал ќе биде користен за изработка на мебел и ќе стане пример за лесниот дизајн на модерната американска архитектура за една употреба[9]. Во 1941 година Џорџ Хенри го спроведува првото демографско истражување за „сексуални девијации", квантитативно истражување на масите познато како *Сексуални варијанти* (*Sex Variants)*[10]. Следуваат извештаите на Кинзи за човековото сексуално однесување (1948 и 1953) и протоколите на Роберт Столер за „женскоста" и „машкоста" (1968). На почетокот на 1950-тите, па сè до 1960-тите години, Хари Бенџамин го систематизира клиничкото користење на хормонски молекули при третман на „транссексуализмот", термин воведен за првпат во 1954 година. Во 1941 година се добиени првите природни молекули на прогестерон и естроген од урината на ждребни кобили (Premarin), а набргу се комерцијализирани и синтетичките хормони (Norethindrone). Во 1946 година е измислена првата контрацептивна пилула со употреба на синтетички естроген – хормон што подоцна ќе стане најкористената фармацевтска молекула во историјата на човештвото.[11] Во 1947 година лабораториите *Илај Лили* (Индијана, САД) ја комерцијализираат молекулата метадон (најпростиот опијат) како аналгетик, основниот супституциски третман при зависност од хероин во 1970-тите години.[12]

Истата година американскиот педијатриски психијатар Џон Мани го скова терминот „род" (gender), разликувајќи го од традиционалниот термин „пол" (sex), за да ја дефинира припадноста на поединецот во културно препознаената група

8 John D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970* (Chicago: Chicago University Press, 1983).

9 Види Beatriz Colomina, *Domesticity at War* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007).

10 Jennifer Terry, *An American Obsession: Science, Medicine, and Homosexuality in Modern Society* (Chicago, The University of Chicago Press, 1999), pp. 178-218.

11 Andrea Tone, *Devices and Desires, A History of Contraceptives in America* (New York: Hill and Want, 2001), pp. 203-231.

12 Tom Carnwath and Ian Smith, *Heroin Century* (New York: Routledge, 2002) pp. 40-2.

на „машко“ или „женско“ однесување и физички израз. Мани потврди дека е можно „да се промени родот на секое бебе до 18-месечна возраст“. Во 1953 година американскиот војник Џорџ В. Јоргенсен се преобразува во Кристин, првата транссексуална личност што предизвика големи дебати во медиумите; Хју Хефнер го основа *Плејбој*, првото американско порносписание понудено во киосците, со фотографија на голата Мерилин Монро на насловната страница. Во 1958 година првата фалопластика (конструкција на пенис од кожни графтови и мускули од рака) е извршена во Русија во рамките на „промената на пол“ од женски во машки. Во 1960 година лабораториите *Илај Лили* го комерцијализираат секобарбитал, барбитурат аналгетик со седативни и хипнотички својства наменет за третман на епилепсија, несоница и како анестетик при кратки операции. Секобарбиталот, познат како „црвената пилула“ или „кукла“, прераснува во дрогата на андерграунд рок-културата во 1960-тите години. На почетокот на 1960-тите Манфред Е. Клајнс и Натан С. Клајн го користат терминот „киборг“ за првпат за да опишат организам технолошки изменет за живот во вонземна средина, каде што би можел да функционира како „интегриран хомеостатски систем“.[13] Во експерименти, лабораториски глушец добива осмотска протетика што ја влече зад себе – киберопашка. Во 1966 година е измислен првиот антидепресив со директна интервенција во синтетизирањето на невротрансмитерот серотонин. Ова ќе доведе до создавање на молекулата наречена флуоксетин во 1987 година, комерцијализирана под разни имиња, но најпозната како прозак. Во 1969 година, како дел од воен истражувачки проект, создаден е Арпанет (Arpanet), претходникот на глобалниот интернет, првата „мрежа на мрежи“ во меѓусебно поврзани компјутери за пренос на информации. Во 1971 година Обединетото Кралство го воведува Законот за злоупотреба на дроги за регулација на потрошувачката и трговијата со психотропни супстанции. Криминалните дела се дефинирани од категорија А (кокаин, метадон, морфин) до категорија В (на пр., канабис, кетамин). Алкохолот и тутунот не се вбројани во оваа класификација. Во 1972 година Жерар Дамијано го продуцира филмот *Длабоко грло* (*Deep Throat)*, финансиран од мафијата во Калифорнија. Филмот, со Линда Ловлејс во главната улога, е дистрибуиран низ сите држави во САД и станува

13 M. E. Clynes and N. S. Kline, “Cyborgs and Space”, *Astronautics* (September, 1960).

најгледаниот филм на сите времиња, со заработка од над 600 милиони долари. Од тој момент, продукцијата на порнографски филмови доживува бум: од триесет филма снимени тајно во 1950 до 2.500 филма во 1970 година. Хомосексуалноста е повлечена од Дијагностичкиот и статистички прирачник за ментални нарушувања (ДСМ) во 1973 година. Советскиот доктор Виктор Калнберц, во 1974 година, го патентира првиот имплант за пенис со пластични полиетиленски прачки како третман за импотенција, резултирајќи во постојано еректиран пенис. Имплантите подоцна се заменети со хемиска варијанта, бидејќи „физички се неудобни и емоционално вознемирувачки“. Во 1977 година сојузната држава Оклахома ја воведува првата смртна казна со инјекција составена од барбитурати слични на „црвената пилула“. Истата метода веќе се користела во нацистичката германска програма *Акција Т4* за „расна хигиена“, во рамките на која се еутаназирани меѓу 75.000 и 100.000 лица со физичка или ментална попреченост. Сепак, поради високите фармацевтски трошоци, програмата е заменета со методи на гасни комори или смрт од глад. Во 1983 година дијагнозата „Нарушување на родовиот идентитет“ (клиничка форма на транссексуалност) е воведна во ДСМ, вклучително и дијагностички критериуми за оваа нова патологија. Во 1984 година Том Ф. Лу, Емил А. Танагој и Ричард А. Шмит имплантираат „сексуален пејсмејкер“ во пенисот на пациент. Направата претставува систем на електроди вметнати во близина на простатата, со кои се постигнува ерекција преку далечинска контрола.

Во текот на осумдесеттите години откриени се и комерцијализирани нови хормони како што се ДХЕА и хормонот за раст, како и бројни анаболни стероиди употребувани легално и нелегално во спортот. Во 1988 година беше одобрена фармацевтската употреба на силденафил (комерцијализиран како вијагра од лабораториите на *Фицер*) за третман на „еректилна дисфункција“. Пилулата претставува вазодилататор без афродизијачки ефекти што предизвикува мускулна релаксација и продукција на азотен оксид во шупливото тело на пенисот. Од 1996 година американските лаборатории произведуваат синтетички оксинтомодулин – хормон што го потиснува човечкиот апетит така што влијае врз психофизиолошките механизми со кои се регулира зависноста; брзо е комерцијализиран како средство за слабеење. На почетокот на новиот милениум, четири милиони

деца се подложени на терапија со риталин заради хиперактивност и таканареченото „нарушување на вниманието“, а повеќе од два милиони деца примаат психотропни супстанции наменети за контрола на депресија.

Се соочуваме со нов вид капитализам – врел, психотропен и панкерски. Неодамнешните трансформации укажуваат на нови микропротетички механизми за контрола произлезени од напредните биомолекуларни техники и медиумски мрежи. Новата светска економија не може да функционира без истовремено и меѓусебно поврзано производство и употреба на стотици тони синтетички стероиди, глобалната дистрибуција на порнографски слики, производството на нови видови легални и нелегални синтетички психотропни супстанции (на пр., еналстетовис, спешл к, вијагра, спид, кристал, прозак, екстази, поперс, хероин, омепразол), без глобалната распрснатост на мегаградови на беда врзани за високи концентрации на капитал[14], или без информатичката обработка на знаци и нумеричкото пренесување на комуникации.

Претставив само неколку слики од постиндустрискиот, глобален и медиумски режим што отсега ќе го нарекувам *фармако-порнографски*. Поимот се однесува на процесите на биомолекуларно (фармацевтско) и семиотичко-техничко (порнографско) управување со сексуалната субјективност – чие парадигматско потомство се „пилулата“ и *Плејбој*. Во втората половина на 20 век механизмите на фармако-порнографскиот режим се материјализираат во психологијата, сексологијата и ендокринологијата. Доколку науката ја има достигнато хегемонската позиција како дискурс и како практика во нашата култура, тоа е благодарение на „материјалниот авторитет“ на науката, наречен така од страна на Ијан Хекинг, Стив Вулгар и Бруно Латур, односно благодарение на способноста да пронаоѓа и да произведува животни артефакти.[15] Наведените науки го воспоставија својот „материјален авторитет“ преку трансформација на концептите како што се психа, либидо, свест, женскост и

14 Види Mike Davis, “Planet of Slums”, *New Left Review* 26 (April-March 2004).

15 Ian Hacking, *Representing and Intervening. Introductoru Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), and Bruno Latour and steve Woolgar, *La vie de laboratoire. La construction des faits sceintiques* (Paris: La Découverte, 1979).

машкост, хетеросексуалност и хомосексуалност во опипливи реалности. Тие се манифестираат во комерцијални хемиски супстанции и молекули, биотипски тела и потрошни технолошки добра управувани од мултинационални корпорации. Успехот на современата технонаука се состои во способноста депресијата да ја трансформира во прозак, машкоста во тестостерон, ерекцијата во вијагра, плодноста/неплодноста во пилула, сидата во Тро-терапија – без притоа да се знае што е прво: депресијата или прозак, вијагра или ерекцијата, тестостеронот или машкоста, апчето или мајчинството, Тро-терапијата или сидата. Фармацевтско-порнографскиот режим се разликува и по производството на перформативни самоповратни информации.

Современото општество е инхибирано од токсични порнографски субјективности: субјективности дефинирани преку супстанцијата (или супстанциите) што го доминираат нивниот метаболизам, преку кибернетските протези и бројните фармако-порнографски желби со кои се насочуваат нивните постапки и преку кои тие стануваат чинители. Затоа зборуваме за субјекти на прозак, субјекти на канабис, кокаински субјекти, субјекти на алкохол, субјекти на риталин, субјекти на кортизон, силиконски субјекти, хетеровагинални субјекти, субјекти на двојна пенетрација, субјекти на вијагра...

Во природата нема ништо што треба да се открие, некоја скриена тајна. Живееме во панк хипермодерност: веќе не се работи за откривање на скриената вистина во природата, туку за потребата да се наведат културните, политичките и технолошките процеси преку кои телото како артефакт добива природен статус. Онкоглувчето, лабораториската глувчица биотехнолошки создадена да носи канцероген ген, го „јаде“ Хајдегер[16]. Бафи, мутантската вампирка од екраните, ја „јаде“ Симон де Бовоар. Дилдото, синтетички продолжеток на полот за производство на задоволство и идентитет, го „јаде“ курот на Роко Сифреди. Нема ништо ново што треба да се открие во полот, ниту во сексуалниот идентитет – нема скриена тајна. Вистината за полот не е откривање; таа е *полов дизајн*. Фармако-порнографскиот биокапитализам не произведува *нешта*. Произведува мобилни

16 Види Donna Haraway, “When Man™ is on the Menu”, *Incorporations,* ed. Jonathan Crary and Sanford K. Winter (New York: Zone Books, 1992).

идеи, живи органи, симболи, желби, хемиски реакции и состојби на душата. Во биотехнологијата и во порнокомуникацијата не постои објект за производство. Фармако-порнографскиот бизнис, всушност, претставува *изумување на субјект* и потоа негово глобално размножување.

Во периодот на техноуправување со телото, фармако-порнографската индустрија синтетизира и дефинира специфичен начин на производство и потрошувачка – мастурбаторско овременување на животот, виртуелна и халуциногена естетика на телото, специфичен начин на трансформација на внатрешниот простор во надворешен и на градот во лична депонија,[17] преку уреди за самонадзор и ултрабрзо пренесување на информации, што резултира со постојани и непрекинати циклуси на желба и отпор, на потрошувачка и уништување, на еволуција и автоизумирање.

Историја на техносексуалноста

При анализа на трансформациите во европското општество кон крајот на 18 век, Фуко ја опишува транзицијата од суверено општество кон дисциплинарно општество, кажано со негови зборови. Забележува нова форма на моќ преку која животот се пресметува технолошки во однос на популацијата, здравјето и националниот интерес во замена на претходната форма на моќ што се одликувала со носење одлуки и ритуализирање на смртта. Новиот дифузен збир на *диспозитиви* за регулација на животот Фуко го нарекува *биомоќ*. Ваквата моќ ги надминува правната и казнената сфера и се претвора во сила што продира во телото на современиот поединец и го конституира. Таа повеќе не се однесува како принуден закон или негативна заповед, туку станува разновидна и реактивна. Биомоќта е *пријателска моќ* во форма на уметност на управување со животот. Како општа политичка технологија, биомоќта се претвора во дисциплинска архитектура (затвори, касарни, училишта, болници и др.),

17 Види идејата на Рем Кулхас за „депонија“ во Junkspace, *October, 100, Obscolescence.* A special issue (June 2002), pp. 136-39.

научни текстови, статистички табели, демографски пресметки, можности за вработување и јавна хигиена. Фуко ја подвлекува централноста на полот и сексуалноста во модерната уметност на управување со животот. Процесите на биомоќта, како што се хистеризацијата на женското тело, детската сексуална педагогија, регулацијата на прокреативното однесување и психијатризацијата на задоволствата на „первертите“, за Фуко претставуваат оски на проектот што го опишува, не без иронија, како процес на модернизација на сексуалноста.[18]

Сексуално-политичките уреди прејавени заедно со новите естетики на полова разлика и сексуални идентитети се механички, семиотички и архитектонски техники за натурализација на сексот. Во овие уреди се вбројуваат *Атласот на човековата сексуална анатомија*, трактати за максимизација на природните ресурси достапни со растот на населението, правосудни текстови за криминализација на трансвестизмот или на содомијата, лисици за да се врзат за кревет рацете на девојчињата што мастурбираат, железни уреди за раздвојување на нозете на хистеричните, развиени филмови со вгравирани дилатирани ануси на пасивните хомосексуалци, лудачки кошули за скротување на нескротливите тела на машкуданките...[19] Овие уреди за производство на сексуална субјективност се во форма на политичка архитектура *надвор* од телото. Во ваквите системи постои контролирано владеење на ортопедската политика и дисциплинарните егзоскелети. Модел на техниките на субјективизација, според Фуко, може да биде архитектурата на затворот (особено паноптиконот), болниците за душевни болести или воените касарни. Кога зборуваме за уреди на сексуално-политичка субјективизација, мора да го наведеме и мрежестото проширување на „домашната архитектура“. Екстензивните, интензивни и, пред сè, интимни архитектонски форми содржат и редефинирање на приватниот и на јавниот простор, управување со сексуалната трговија, но и гинеколошки уреди и сексуално-ортопедски изуми (корсетот, спекулумот, медицинскиот вибратор), како и нови

18 Michel Foucault, *Histoire de la sexualitè* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 136-39.

19 За визуелна историја на хистеријата види Georges Didi-Huberman, *Invention of Hysteria: Charcot and the Photographic Iconography of the Salpetriere* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004).

медиумски техники на контрола и претставување (фотографија, филм, зародиш на порнографијата) и масовен развој на психолошки техники за интроспекција и исповед.

Точно, ваквиот аналитички преглед на Фуко, иако историски и хронолошки неточен, е критички остроумен. Но исто така е точно дека неговите вредни увиди стануваат матни колку повеќе анализата се приближува до современите општества. Се чини дека Фуко не ги зема предвид суштинските промени почнати за време на Втората светска војна, пројавени со новите технологии за производство на сексуалната субјективност. Според моето гледиште, ваквите соматско-политички технологии налагаат концептуализација на трет режим на моќ-знаење, ниту суверен ниту дисциплинарен, ниту предмодерен ниту модерен, за да се земе предвид длабокото и трајно влијание на овие нови телесни технологии врз современите конструкции на субјективноста. Во постскриптумот на *Илјада платоа*, Делез и Гатари се инспирирани од Вилијам С. Бароуз, „новото чудовиште“, односно социјалната организација произлезена со биополитичката контрола – „општество на контрола“.[20] Јас претпочитам – земајќи го предвид Бароуз во комбинација со Буковски – *фармако-порно моќ*: валутата на новата сексуално-микроинформатичка контрола е политички програмираната ејакулација.

Соматско-политичкиот контекст по Втората светска војна се чини доминиран од склоп на нови телесни технологии (на пр., биотехнологии, хирургија, ендокринологија) и технологии на претставување (фотографија, филм, телевизија и кибернетика), продрени и инфилтрирани во секојдневниот живот како никогаш дотогаш. Живееме во ера на пролиферација на биомолекуларни, дигитални технологии со голема брзина; меки, лесни, лизгави, желеподобни технологии; технологии што се инјектираат, инхалираат и инкорпорираат. Тестостеронот во форма на гел, пилулата и психотропните супстанции припаѓаат на склопот *меки технологии*. Целосно сме инволвирани во она што може да се нарече – навраќајќи се на делото на Зигмунт Бауман – софистицирана форма на „течна“ контрола.[21]

20 Gilles Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de controlè”, *Pouparles* (Paris: Minuit, 1990), p. 241.

21 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2000).

Додека во дисциплинарното општество технологиите на субјективизација го контролираат телото однадвор како орто-архитектонски екстерни уреди, во фармако-порнографското општество на контрола технологиите влегуваат во телото и стануваат дел од него: тие се растворааат во телото; се претвораат во тело. Соматската политика станува тавтологија: технополитиката го добива обликот на телото; технополитиката станува (в)плот(е)на. Во средината на дваесеттиот век, првите знаци на трансмутација на новиот соматско-политички режим се електризацијата, дигитализацијата и молекуларизацијата на уредите за контрола чија конкретна цел е да произведуваат полови разлики и сексуални идентитети. Полека ортопедските сексуални механизми и дисциплинската архитектура стануваат апсорбирани од фармацевтската микроинформатика и инстантните техники на аудиовизуелна трансмисија. Доколку во дисциплинарното општество, архитектурата и ортопедијата служеа како модели за разбирање на односот тело–моќ, во фармацевтско-порнографското општество моделитет за контрола на телото е микропротетиката: фармако-порно моќта дејствува преку молекули што стануваат дел од нашиот имунолошки систем; од силиконот со облик на гради, до невротрансмитери за промена на начинот на којшто перципираме и дејствуваме, до хормонот и неговото систематско влијание врз гладот, сонот, сексуалната возбуда, агресијата и социјалната кодификација на нашата женскост и машкост. Уредите за надзор и контрола типични за дисциплинарниот сексуално-политички режим постепено ги поддржуваат минијатуризацијата, интернализацијата и рефлексивната интроверзија на фармако-порнографскиот субјект (кон навнатре, просторот што се смета за интимен, приватен). Заедничка карактеристика на меките технологии на микроконтрола е дека тие го добиваат обликот на телото; контролираат со тоа што се трансформираат во „телото“, сè додека не станат неразделен, составен дел од него. Меките технологии стануваат материјал на субјективноста. Телото повеќе не живее во дисциплинирани простори, туку е населено од нив. Биомолекуларната и органска структура на телото е последната инстанца на овие системи на контрола. Токму во овој момент се содржани хоророт и возбудата на политичкиот потенцијал на телото.

За разлика од дисциплинарното општество, како што го поима Фуко, фармако-порнографското општество повеќе не дејствува врз телесниот *корпус*. Новото фармако -порнографско тело не ги поседува границите на скелетната обвивка дефинирана од кожата. Новото тело не може да се сфати како биолошки супстрат надвор од рамките на производството и култивацијата – својствени за технонауката. Дона Харавеј вели дека современото тело е техноживот, мрежа поврзана на неколку нивоа во која е инкорпорирана технологијата. Не е ниту организам ниту машина, ниту природа ниту култура: се работи за технотело[22]. Новите фармаколошки и хируршки техники се двигатели на тектонски процеси на конструкција во комбинација со фигуративни претстави произлезени од филмот и архитектурата (монтажа, тродимензионално моделирање или дизајн на личност), според кои органите, садовите, течностите и молекулите се конвертираат во основниот материјал од кој се произведува нашата телесност.

Технород

Изумувањето на категоријата *род* е предвесник на новиот фармако-порнографски режим на сексуалноста. Наместо дело зародено од феминизмот во 1960-тите години, категоријата род му припаѓа на биотехнолошкиот дискурс од крајот на 1940-тите години. „Род“, „мажественост“ и „женственост“ се изуми од Втората светска војна, со широка комерцијална експанзија за време на Студената војна, проследени со предмети какви што се конзервираната храна, компјутерот, пластичните столови, нуклеарната енергија, телевизијата, кредитната картичка, пенкалото за еднократна употреба, бар-кодот, воздушниот душек и вештачките сателити.

Спротивно на ригидноста на концепцтот за „пол“ од 19 век, Џон Мани, кој го спроведе првиот методолошки третман на интерсекс-бебиња, ја унапреди технолошката пластичност на „родот“. Во 1947 година Мани за првпат го употреби поимот „род“ во говор за

22 Donna Haraway, *Modest_Witness@Second)Millenium. FemaleMan_Meets_OncoMouse* (New York and London: Routledge, 1997).

можната технолошка модификација – со употреба на хормони и хируршки зафати – на телесната презентација на бебиња родени со „некласифицирани“ (според визуелните и дискурзивни критериуми на медицината) женски или машки гениталии и/или хромозоми. Заедно со Анке Ерхарт и Џоан и Џон Хемпсон, Мани подоцна ја претвора оваа теза во строг клинички протокол за интервенција врз младите интерсексуални тела.[23] Кога Мани го употребува терминот „род“ за да реферира на „психолошкиот пол“, всушност мисли на возбудливата можност да се модифицира „девијантното“ тело со примена на технологијата со цел тоа да се усогласи со однапред зададените нормативни идеали за женски и машки човечки тела. Додека во дисциплинарниот систем од 20 век *полот* беше природен, дефинитивен, непреносли и трансцендентен, *родот* сега се појавува како синтетички, обликувачки, променлив и подложен на пренесување, имитирање, производство и техничка репродукција.

Далеку од ригидноста на екстерните техники за нормализација на телото применувани во дисциплинарниот систем при крајот на 19 и почетокот на 20 век, новите родови техники на биокапиталистичкиот фармако-порнографски режим се флексибилни, интерни и асимилирачки. Родот во 21 век функционира како апстрактен уред за техничка субјективизација: се лепи, се сече, се преместува, се именува, се имитира, се голта, се инјектира, се трансплантира, се дигитализира, се копира, се дизајнира, се купува, се продава, се модифицира, се става на кредит, се пренесува, се симнува, се нанесува, се транскрибира, се фалсификува, се извршува, се сертифицира, се разменува, се дозира, се снабдува, се екстрахира, се смалува, се одзема, се негира, се отфрла, се предава, мутира, предаден е.

Родот (женскоста/машкоста) не е концепт, не е идеологија, и не е обичен перформанс: *се работи за технополитичка екологија*. Одредеността дека некој е маж или жена е соматско-политичка фикција што функционира како оперативна програма на субјективитетот преку која се произведуваат сензорни перцепции во форма на афекти, желби, дејства, верувања, идентитети. Клучен резултат на оваа технологија на родот е продукцијата на

23 John Money, Joan Hampson and John Hampson, “Imprinting and the Establishment of the Gender Role”, *Archives of Neurology and Psychiatry* (1957).

интерно знаење за себеси, на чувство за сексуалното „јас“ што се појавува во свеста како емоционален доказ за реалноста. „Јас сум маж“, „јас сум жена“, „јас сум хетеросексуалец“, „јас сум хомосексуалец“ се само дел од формулациите во кои е кондензирано специфично знаење за себеси, со функција на тврдокорни биополитички и симболички јадра околу кои можат да се поврзат склопови на практики и дискурси.

Фармако-порнографскиот режим на сексуалноста не може да функционира без циркулација на огромна количина семиотичко-технички текови: хормонски текови, силиконски текови, дигитални текови, текстуални и репрезентациски. *Конечно, овој трет режим не може да функционира без постојаното тргување со родови биокодови*. Во ваквата политичка економија на полот, нормализацијата на разликите зависи од контролата, реапропријацијата и примената на тековите на родот.

Денес синтетичките молекули на тестостеронот, окситоцинот, серотонинот, кодеинот, кортизонот, естрогенот итн. се јадливи соматско-политички програми за производство на субјективитетот и неговите афекти. Технобиополитички сме опремени да ебеме, да се размножуваме или да ја контролираме можноста за репродукција. Живееме под контрола на молекуларни технологии, на хормонски лудачки кошули, засекогаш осудени да вложуваме во моќта на родот. Целта на овие фармако-порнографски технологии е производството на жива политичка протеза: имено, создавање на тело доволно покорно за да ја примени својата апстрактна и севкупна способност кон задачата за создавање на уживање во служба на производството на капиталот. Отаде ваквите соматско-политички екосистеми за регулација на родот и сексуалноста, не постои ни маж ниту жена, исто како што не постои хетеросексуалност ниту хомосексуалност.

Родовото програмирање за мене претставува фармако-порнографска технологија за обликување на субјективитет кој им овозможува на неговите продуктивни (или успешни) субјекти да размислуваат и да дејствуваат како индивидуални тела. Одовде, субјектите што го произведуваат родот се поимаат себеси како ограничени простори и како приватен имот, со родов идентитет и фиксирана сексуалност. Програмирањето на доминантен род започнува од следнава премиса: индивидуално тело = пол = род

= сексуалност. Постојат многу различни модели на *ородување*, т.н. родови програми, во зависност од историскиот момент и политичкиот и културен контекст. Одредени родови програми го изгубиле потенцијалот за субјективизација (како матријархалните системи за родова конструкција или грчката педофилија) затоа што активираните *политички екологии* од нив се изумрени. Други, пак, се во целосна трансформација, како што е случајот со тековниот модел на ородување.

Во фармако-порнографскиот режим родот се конституира во „мрежите“ на биополитичка материјализација. Родот, како што потенцираше Џудит Батлер, се создава и се консолидира социјално преку чинот на перформансот, во слика во движење, во дигитални светови, во киберкод. Повеќе не постои машки или женски род освен кога е соочен со публика, односно родот е соматско-дискурзивна конструкција од колективен вид, видлив само кога е соочен со научната заедница или мрежата. Родот е јавен, тој е научната заедница; тој е самата мрежа.

Современите општества се огромни сексуално-политички лаборатории за производство на родот. Телото, телото на секој и секоја од нас, е скапоцена енклава во рамките на која се одвиваат сложени трансакции на моќ. Моето тело = телото на мноштвото. Она што го нарекуваме пол, но исто така и род, машкост/женскост и сексуалност, се *техники на телото*, биотехнолошки продолжетоци што му припаѓаат на сексуално-политичкиот систем чија цел е производство, репродукција и колонијална експанзија на хетеросексуалниот човечки живот на планетата.[24]

Од Втората светска војна наваму, новите биополитички идеали на машкост и женскост се создаваат во лаборатории. Ваквите родови идеали не можат да постојат во чиста состојба; постојат само во нашите *затворени сексуални техноекосистеми*. Како сексуални субјекти, инхибираме еден биокапиталистички тематски парк (што нуди забавува, едуцира, возбудува, одмора...), опкружени со огромна депонија зад кулисите. Ние сме лабораториски маж и

24 Види Marcel Mauss, “Techniques du corps” (1934), *Sociologie et alnthropologie* (Paris: PUF, 2001).

жена. Ефекти на еден вид политички и научен биоплатонизам. Но живи сме: истовремено ја материјализираме моќта на фармако-порнографскиот систем, но и на можноста истиот да пропадне.[25]

Молекуларно сме опремени да останеме соучесници во доминантните репресивни формации. Но современото фармако-порнографско тело, исто како и сексуално-дисциплинираното тело од крајот на деветнаесеттиот век (наспроти она што го тврди Фуко), *не* е покорно.[26] Ова тело не претставува само ефект на фармако-порнографските системи на контрола; тоа е, пред сè, материјализација на *puissance de vie* – „моќта на животот“ со стремеж да се пренесе на сите и на секое тело. Парадоксално, фармако-порнографскиот субјект ја отелотворува силата на глобалната трансформација на технокултурата.[27]

Телото во фармако-порнографската ера не е пасивен материјал, туку технооргански интерфејс, техножив систем сегментиран и територијализиран од различни политички модели (текстуални, компјутерски, биохемиски).[28] Не постојат повеќе последователни модели историски надминати од други, нема прекини, радикални дисконтинуитети, туку неповрзана симултаност, трансверзално дејствување на неколку соматско-политички модели што функционираат со различен интензитет, различни стапки на пенетрација и различни степени на ефективност при производство на субјективитетот.

Ќе наведам еден пример за сопоставување на соматските фикции што влијаат врз нашите тела, врз нашите животи. Како може да се објасни тоа што на почетокот на 20 век операцијата на носот (ринопластика) се смета за козметичка хирургија, додека вагинопластиката (хируршка конструкција на вагина) и фалопластиката (хируршка конструкција на пенис) се сметаат за

25 За односот меѓу моќта, неуспехот и отпорот види: Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), pp. 15-16.

26 Мислам на нејзиното поимање на *“corps docile”: Surveiller et punir,* прво поглавје од третиот дел.

27 За објаснување на концептот на Спиноза за “puissance” види Maurizio Lazaratto, *Puissance de l’invention* (Paris: Les empecheurs de penser en round, 2002).

28 Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 2000), p. 162.

операции за промена на пол?[29] Денес, во рамките на истото тело, носот и половите органи се поимаат преку два целосно различни режими на моќ. Носот се регулира со фармако-порнографската моќ каде органот се смета за индивидуална сопственост и пазарен објект, додека гениталиите сѐ уште се затворени во предмодерен и речиси суверен режим на моќ за кој истите се државна сопственост (а во продолжение на овој теократски модел, и сопственост на Бог) во согласност со трансцендентен и непроменлив закон. Но статусот на органите во фармако-порнографскиот режим е подложен на брза промена, така што едно променливо мноштво на производствени системи дејствува истовремено врз секое тело. Тие што ќе ја преживеат сегашната мутација ќе го видат своето тело како се трансформира од семиотичко-технички систем; со други зборови, тие повеќе нема да бидат телата што биле.

Четириесет години по измислувањето на техниките за ендокрино регулирање на родот (како што е контрацептивната пилула), сите сексуални тела се предмет на *заедничарска* фармако-порнографска платформа. Денес биолошки маж може да прима тестостерон како хормонски суплемент за да ја подобри спортската изведба; се имплантира поткожна комбинација од естрогени и прогестерон, активна во текот на три години, кај адолесцент како контрацептивно средство; биолошка жена која се идентификува како маж може да потпише протокол за промена на полот и да почне со ендокринолошка терапија со тестостерон, што ќе ѝ овозможи да пушти брада и мустаќи, да ја зголеми мускулатурата и да биде препознаена како маж од општеството за помалку од осум месеци; шеесетгодишна биолошка жена која повеќе од дваесет години земала високи дози на естрогени и прогестерон преку контрацептивни апчиња може да има проблеми со бубрезите или рак на дојка и да прими хемотерапија слична на терапијата администрирана на жртвите од Чернобил; хетеросексуален пар ќе побара ин витро оплодување откако ќе открие дека мажот не произведува доволно подвижни сперматозоиди за да го оплоди јајцето на партнерката, како последица на прекумерна консумација на тутун и алкохол...

29 Dean Spader, “Mutilating Gender”, *The Trasngender Studies Reader,* ed. Susan Stryker and Stephen Whitle (New York: Routledge, 2006), pp. 315-32.

Сето ова укажува дека различните сексуални идентитети, моделите на сексуално општење и продукција на уживањето, како и плуралните начини на изразување на родот, коегзистираат со процесот на *постанување-заеднички*[30] на технологиите што ги произведуваат родот, полот и сексуалноста.[31]

Отпор, мутации...

Но процесот на деконструирање и реконструирање на родот или, според Џудит Батлер, „расчинување на родот“ (undoing gender), постојано веќе се одвива.[32] Распетлувањето на родовите програми налага склоп на активности за денатурализација и дезидентификација што се одвиваат, на пример, во практиките на „дрег кралевите“ и „хормонските себеексперименти“, кои во вистинска смисла се форми на „деинсталација на родот“.

Во 2000 година, воспоставувајќи ја на одреден начин нашата телесна иднина во новиот милениум, шкотскиот хирург Роберт Смит предизвика меѓународна биоетичка контроверзија затоа што го прифати барањето на Грег Фарт, пациент кој побарал ампутација на здрави нозе. Фарт боледувал од денес попознато како „нарушување на телесниот интегритет и идентитет“ (БИИД), односно несогласување помеѓу реалната и замислената слика за телото. Фарт го доживувал своето тело со две нозе како спротивно на она што го сметал за идеална телесна слика. Иако биоетичката комисија ја спречила операцијата, Смит потврдил дека веќе имал ампутирано нозе на неколку пациенти со слична патологија на „телесен дисморфизам“ помеѓу 1993 и 1997 година. За носталгичарите по модерното тело, ваквите операции се сметаат за шокантно изопачени. Но кој би се осмелил прв да фрли камен врз Фарт: кандидатите за лифтинг и липосукција, луѓето со пејсмејкери, корисниците на „пилулата“, зависниците од прозак,

30 Ја користам идејата „станување заеднички“, или “*devenir-common”* на Мајкл Хард и Тони Негри за да се објасни новиот заеднички услов на биополитичката работа. Види: Michael Hardt and Toni Negri, *Multitudes,* p. 142.

31 Види Antonio Negri and Michael Hardt, *Multitude: War and democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin Press, 2005).

32 Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004).

транкимазин или кокаин, робовите на хипокалоричната диета, корисниците на вијагра или луѓето кои просечно поминуваат осум часа дневно поврзани со информатичко-медиумска протеза – компјутери, телевизори, онлајн игри?

Фарт не е осамен лудак волен да се подложи, под медицинска контрола, на хируршки баханалии достојни за филмот „Масакарот во Тексас“. Напротив, тој е еден од познатите креатори на микрополитичките движења за правото на редефинирање на живото тело отаде нормативните ограничувања на хегемонското општество за легитимни и способни тела. Политичките бранители на изборната мутација го прифатиле мотото на Мис ван дер Рое – „помалку е повеќе“ – како нова економија на идеалната телесна архитектура. Проектот БИИД се спротивставува на императивите на телесната нормализација и брутално ги обелоденува културните и политичките закони создадени врз бинарната опозиција попреченост/нормалност.

Паралелно со тоа, активистите од самостилизираното „крип“ (crip) движење ги тестираат границите на медицинската индустрија затоа што ги одбиваат кохлеарните електронски протези за подобар слух. Мотивирани од политичката традиција на феминистичките, црнечките и квир движењата, крип-активистите го бранат своето право да останат во „културата на глувоста“. Според нив, пристапот до звук преку протези е нормативно наметнат со цел да ги присили да бидат дел од доминантната аудитивна култура. Слично, кон крајот на 1980-тите години, во своите зачетоци, трансродовото движење ја критикуваше присилната употреба на технологии за промена на полот насочени кон нормализација на телото на транссексуалецот. Биолошките мажи и жени (хетеросексуални и хомосексуални), како и транссексуалците со пристап до хируршки, ендокринолошки или законски техники за производство на својот идентитет, не претставуваат една класа во марксистичка смисла, туку автентични *фармако-порно-политички фабрики*. Овие субјекти истовремено се основниот материјал и *производители* (ретко сопственици), како и *консументи* на родовите биокодови. Активистите, меѓу кои Кејт Борнстајн, Пат Калифија, Дел ЛаГрејс Волкејно, Дин Спејд, Џејкоб Хејл, Сенди Стоун и Мојсес Мартинез ја отфрлија психијатризацијата на транссексуалноста (сè уште дефинирана, слично на БИИД, како „родова дисфорија“) и го бранат своето право самите да го дефинираат својот пол, при што повторно

ги присвојуваат хормонските и хируршките техники за да се конструираат себеси – во гласен раскол со нормативните кодови на машкоста и женскоста. Тие создаваат самодизајнирани полови.

Хакерите ги користат интернетот и програмите копилефт за слободна и хоризонтална дистрибуција на алатки за информации. Тие тврдат дека социјалното движење чии предводници се, е достапно за сите, преку интернетот. Но копилефт фармако-порнографското движење има техноживотна платформа уште подостапна од интернетот: телото. Но не голото тело или телото како непроменлива природа, туку техноживото тело како биополитичка архива и културна протеза. Твојата меморија, твојата желба, твојата сензибилност, твојата кожа, твојот пенис, твојот дилдо, твојата крв, твојот ејакулат, твојата вулва, твоите гонади итн. се алатки за можна *родова копилефт* револуција. Копилефт родовите тактики треба да бидат суптилни, но детерминантни: се работи за иднината на сексуалноста и за отворениот род на човечкиот вид. Не треба да постои ниту едно име што може да биде патентирано. Наша одговорност е да го отстраниме кодот, да ги отвориме политичките практики и да ги мултиплицираме можностите. Движењето – веќе започнато – може да се нарече Постпорно, Free Fuckware, Bodypunk, Opengender, Fuckyourfather, PenetratedState, TotalDrugs, PornTerror, Analinflaction, TechnoPriapismoUniversalUnited...

Со доброволното прифаќање на политички маргинални идентитети или со избор на сопствениот сексуално-политички статус, движењата за телесна самоопределеност покажуваат дека посакуваното „нормално тело“ е ефект на насилните уреди за репрезентација, контрола и културна продукција. Она што ни го покажуваат БИИД, крип или трансродовите движења е дека повеќе не се работи за избор меѓу *природно тело* и *технотело*. Не, прашањето сега гласи: дали сакаме да бидеме послушни консументи на биополитичките техники и соучесници во продукцијата на сопствените тела, или сакаме да бидеме свесни за технолошките процеси од кои сме составени? Во секој случај, мораме колективно да ризикуваме во изумувањето на нови начини за инсталација и реинсталација на субјективноста.

Превод од англиски:
Јулија Мицова

Квир марксистички трансфеминизам: квир и транс социјална репродукција[1]

Нат Раха

„Заслужена плата за лезбејките“ и емоционалниот труд на квир животот под Тачер

Заслужена плата за лезбејките (Wages Due Lesbians) била меѓународна организација поврзана со меѓународното движење Плата за домашен труд (International Wages For Housework).[2] На 24 октомври 1986 година, лондонскиот огранок на групата објавил листа долга три и пол страници со формите на емоционален труд што се очекуваат од лезбејките, издаден во склоп на првиот Слободен ден (дел од меѓународната кампања на *Слободно време за жените – Time Off For Women*),[3] во која се расправало за препознавање, пресметување и исплаќање на „специфичниот физички и емоционален домашен труд потребен за да преживееме како жени лезбејки во непријателски настроено општество полно предрасуди“.[4] Повеќе од историски куриозитет, памфлетот му

1 Преведено според Nat Raha, “A Queer Marxist Transfeminism: Queer and Trans Social Reproduction” во Gleeson Joanne, Jules and O'Rourke, Elle. 2021. *Transgender Marxism*. London: Pluto Press. Изразуваме благодарност до издавачот за дозволата за превод и објавување на овој текст.

2 Со нивни зборови, *Заслужена плата за лезбејките* е „интернационална мрежа на црни/со обоена кожа и бели жени лезбејки, со и без попреченості, од различни возрасти/заднини и занимања“ (Wages Due Lesbians (1991). *Policing the Bedroom and How to Refuse It*. London: Crossroads Books, стр. 1). Групата учествувала во кампањата на меѓународното движење Плата за домашен труд. Лондонската група постои и денес, под името Квир штрајк (Queer Strike).

3 Кампањата Слободно време за жените се застапувала за „спроведување на одлуката на ОН од 1985 година, според која владите треба да го земат предвид неплатениот труд на жените во бруто-домашниот производ на секоја земја“ (Wages Due Lesbians, *Policing the Bedroom*, стр. 1). Од Заслужена плата тврделе дека: „Сметањето на работата на жените лезбејки гарантира дека нема да бидеме лишени од богатството што ни следува и кон кое придонесовме со нашата работа“ (ibid.)

дава значајна квир, теоретска перспектива на марксистичкиот феминизам. Во годините што следуваат овој пристап ќе заврши маргинализиран во рамките на марксистичкиот феминистички канон. Документот истакнува многу аспекти на емоционалниот труд што се очекувал од лезбејките или бисексуалките во Британија за време на Тачер, илустрирајќи ја различната позиција на групата од задушувачката доминантна струја на марксистичките феминистички групи. Грижите истакнати во овој документ се далеку од надминати и разрешени, поради што вреди да бидат цитирани во целост:

> Да се преправаме дека сме „стрејт“ за да добиеме плата приближна на онаа што ја добиваат мажите…
>
> Да се справуваме со стравот од губење на деца, работа, дом, углед или почит во нашата заедница ако се изјасниме како лезбејки…
>
> Аутирање – постојан процес на проценување кога, каде, како, кому, во кои прилики…
>
> Да сакаме да бидеме и со жени и со мажи, но да мораме да избереме за да се вклопиме…
>
> Да ни кажуваат дека мораме да бидеме „буч“ (butch) или „фем“ (femme), а да не сакаме да бидеме ни едното ни другото
>
> Да сакаме да бидеме „буч“ или „фем“, а да ни кажуваат дека не смееме
>
> Да нѐ нарекуваат „перверзни“, „болни“, „одвратни“, „чудни“, „валкани“, „ненормални“, „нимфоманки“
>
> Да сакаме да бидеме прифатени, но не и да бидеме нормални…
>
> Постојано да ги преживуваме семејните посети и да закрепнуваме
>
> Да се соочуваме со можна депортација затоа што сме го оставиле мажот и со тоа сме го изгубиле правото да останеме во Британија, или затоа што нашиот однос не се признава за „вистински“…

Да им се спротивставуваме на црните сепаратист(к)и кои велат дека не е во духот на „црните луѓе“ или на „Третиот Свет“ да се биде лезбејка и дека лезбејството е бела/европска зараза или болест

Да се спротивставуваме на или да се справуваме со расизам, предрасуди во однос на возраста, класни предрасуди и расизам кон попреченоста (sic) во нашите љубовни релации

Да не смееме да зборуваме за насилството во односите меѓу жени затоа што јавното изнесување сите ќе нѐ направи поранливи

Да мораме да измислуваме лезбејски животи…

Да мораме да се снаоѓаме со ниски женски плати или надоместоци наменети за сиромашни…

Да треба да се задоволиме со ограничени места за запознавање на други лезбејки…

Да бидеме невработена лезбејка навлезена во занаетот и да треба да ги криеме парите бидејќи другите не знаат од каде сме ги добиле…

Да извршуваме емоционален и физички труд за љубовниците, пријателите, семејството… но без притоа да ни се признае, бидејќи нашите релации не се „вистински“…

Да воспитуваме деца во непријателска средина, под постојана закана дека ќе ни ги одземат затоа што нѐ класифицираат како „лоши“ или „неспособни“ мајки…

Да се бориме против антилезбејските предрасуди во домувањето, социјалните услуги, здравствениот систем, факултетите, училиштата, вработувањето…

Да ти кажуваат дека лезбејството значи ослободување, а ти се прашуваш зошто сѐ уште си сиромашна, преморена и одвај среќна…[5]

4 Ibid.

5 Ibid., стр. 53–56.

Листата ги истакнува ризиците од обзнанувањето на сопствената сексуална и родова различност во Британија во 1980-тите. Се нагласува и обезвреднувањето на репродуктивниот труд што ги одржува лезбејските релации, но и борбите што денес би ги нарекле „интерсекциски“ – да се биде лезбејка може да значи борба за право на престој во Обединетото Кралство (за себе, но и за своите деца), борба против хомофобија, расизам и предрасуди во однос на класната припадност и на способностите во најразлични контексти – на улица, во домашен контекст, на работно место, при пристап до јавни услуги и државна размена. Листата открива како емоционалниот труд на лезбејскиот живот се менува во зависност од различните општествени и материјални позиции што ги заземаат лезбејките и бисексуалките. Наместо да го хомогенизира искуството на квир жените, групата имала за цел да ги обелодени различните трудови барања што општеството им ги наметнува за да опстанат, без притоа воопшто да го признае таквиот труд.

Со оглед на тоа дека пристапот до основни средства за самоиздржување е фундаментален предуслов за самоизразувањето на лезбејките, *Заслужена плата за лезбејките* тврделе дека финансискиот надоместок за лезбејскиот емотивен труд ќе им обезбеди на квир жените „економска моќ за да можат да си го дозволат претпочитаниот сексуален избор така што би нѐ имало во милиони“,[6] градејќи живот настрана од хетеросексуалното семејство. Во 1989–90 г. групата го поддржувала Предлог-законот за пресметување на ненадоместениот женски труд на кампањата *Слободно време за жените,* кој бил поднесен во британскиот парламент во април 1989 година од пратеничката Милдред Гордон. Предлог-законот бил предложен откако на сила стапил Членот 28 на конзервативната влада, паралелно со протестите и немирите против воведувањето на фиксниот данок (Poll Tax). Предлог-законот го поврзал огромниот степен на неплатен труд што го вршат жените низ целиот свет со малиот приход што го добиваат, а со тоа и со глобалната сопственост на средствата, и барал „сите владини служби и други јавни тела во изготвувањето на статистики

6 Ibid., стр. 1. Лондонската група не била сама во анализата – во нејзиниот труд за групата на *Заслужена плата за лезбејките* од Торонто, активна во 1970-тите, Кристина Русо дискутира дека Заслужена плата ја адресирале „материјалната невозможност“ на лезбејската видливост и проблемот на нископлатените, прекарни и „феминизирани работни гета“. Rousseau, C. (2015). Wages Due Lesbians: Visibility and Feminist Organizing in 1970s Canada. *Gender, Work and Organisation*, 22(4), 364–374, цитирано од 369–370.

поврзани со бруто-домашниот производ, да го пресметаат придонесот на ненадоместениот труд на жените во формалните и во неформалните сектори од економијата“.[7] Во говорот со кој го претставила Предлог-законот, Гордон тврдела дека, со пресметување на неплатениот труд на жените во БДП, „никој нема да може да продолжи да го игнорира степенот во кој моќните државни институции, индустријата, трговијата и секоја општествена организација низ Обединетото Кралство зависат од доброволниот и неволниот неплатен труд на жените“.[8]

Работата на групата и поврзаноста со Предлог-законот за ненадоместениот женски труд имплицира дека лезбејскиот емотивен труд е веќе *продуктивен труд* – непризнаен придонес кон БДП. Теоретското придвижување на *Заслужена плата* имало за цел да го расветли фактот дека, од една страна, неплатениот труд на квир жените кои се одржуваат себеси и своите сакани во живот (и во земјата) придонесува за суштински дел од економијата – вклучително, но не и ограничено на репродукцијата на работната сила. Од друга страна, тие документирале како забраните за лезбејски, геј, бисексуални, трансродови и квир (ЛГБТК) сексуалности, релации и начини на живеење, исто така, вршат специфичен притисок врз квир жените, со што ги ставаат во прекарни и мониторирани позиции на пазарот на трудот, во хетеронормативното општество, па дури и во склоп на квир супкултурите.

Исто така, *Заслужена плата* спровела детална анализа на економското и на социјалното влијание на Членот 28 од Законот за локална самоуправа на Обединетото Кралство (1988), според кој било забрането да се промовира „прифаќање на хомосексуалноста

7 Counting Women’s Unremunerated Work Act 1989. HCA/CHE2/9/40, Women, Hall-Carpenter Archives, London University: London School of Economics Library, Archives and Special Collections. Координирањето на Слободен ден за жените од страна на *Заслужена плата за лезбејките* и укажаната поддршка за Предлог-законот се дискутират во Писмо до Бернард Кроу, 4 септември 1990, Rossi, D. (Wages Due Lesbians), HCA/CHE2/9/40, Women, Hall-Carpenter Archives.

8 ‘Counting Women’s Unremunerated Work’ Bill, *Hansard* HC Deb 11 April 1989, Vol. 150, No. 82, cc. 747–750, 1. Пристапено на 4 април 2018. <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1989/apr/11/ counting-womens-unremunerated-work#S6CV0150P0_19890411_HOC_198.> Предлог-законот бил претставен во рамки на десетминутното владеење на Долниот дом (House of Commons). Неговото второ преслушување било закажано за јули 1989 година, но се чини дека никогаш не било одржано.

како наводна семејна релација“ во училиштата,[9] теоретизирајќи ги пошироките импликации на Законот за различните групи лезбејки. Тие тврделе дека Членот 28 ќе го „зголеми ненадоместениот емоционален домашен труд на мајките лезбејки“ и товарот на „постојано сомневање и испитување“ со кој се соочуваат мајките лезбејки; ќе ги оптоварува родителските односи; ќе го зголеми (маалскиот) надзор и кодошење во соседството; потенцијално ќе доведе до присилна стерилизација на лезбејки кои се сметаат за „неподобни мајки“, каков што било случајот со жените со попреченост; и потенцијално ќе предизвика затворање на геј и лезбејските групи и на супкултурните простори поради економски притисок.[10] Толкувањето на материјалните последици на Членот 28[11] од страна на групата, отаде непосредното педагошко влијание врз санкционирањето на хомофобијата, бифобијата и трансфобијата од политиките на училиштата, ја истакнало поврзаноста меѓу хомофобичните и курвофобичните[12] државни политики. Групата веќе била запознаена со афективниот труд на кој се обврзуваат групите и заедниците на квир жени за да се поддржат една со друга и да преживеат.[13]

9 Законот, исто така, ѝ забранил на локалната власт „наменски да ја промовира хомосексуалноста или да објавува материјали што ја промовираат наменски“. Предлог-закон за локална самоуправа 1988 – Клаузула 28, цитирана во Wages Due Lesbians, *Policing the Bedroom*, стр. 2.

10 Ibid., стр. 15–26.

11 Членот 28 бил укинат во Шкотска во 2000 година, а во останатиот дел од Обединетото Кралство дури во 2003 година (заб. на прев.).

12 „Курвофобични“ доаѓа од терминот „курвофобија“ (whorephobia; whorephobic) што ги опишува предрасудите, омразата и/или стигмата кон сексуалните работнички/ци и сексуалната работа (заб. на прев.).

13 Заслужена плата ја разбирале поврзаноста меѓу сексуалниот агенс на квир жените, задолжителната хетеросексуалност и владините политики и државното вознемирување врз прекарните жени, особено сексуалните работнички. Во изјавата од 1977 година за изразување меѓународна солидарност со сексуалните работнички/ци кои се соочуваат со полициски репресии и гентрификација во Сан Франциско, лондонската група изјавила дека „нападот што владите го организираат против жените што се проституираат насекаде во светот е напад врз правото на секоја жена да одреди дали и под кои услови ќе има сексуални односи со мажи“. ‘Изјава за поддршка од *Заслужена плата за лезбејките*’, цитирана во Wages Due Lesbians (2012). ‘“All the Work We Do As Women”: Feminist Manifestos on Prostitution and the State, 1977. *LIES Journal*, 1, 217–234, 227.

Современ марксистички феминизам и квир репродуктивен труд

И покрај неодамнешното оживување на марксистичкиот феминизам и теоријата за социјална репродукција,[14] социјалната репродукција на ЛГБТК животите сè уште останува недоволно теоретизирана. Марксистичкиот феминизам допрва треба да го земе предвид нег�ителскиот, домашен и емоционален труд, кој е предуслов за нашиот опстанок. Во често цитираната дефиниција на Барбара Леслет и Јохана Бренер, социјалната репродукција ги опишува „активностите и ставовите, однесувањето и емоциите, одговорностите и односите директно вклучени во секојдневното одржување на животот“.[15] Марксистичкиот феминизам го поима социјалниот репродуктивен труд како работа што ги репродуцира и работниците како живи човечки битија и нивната работна моќ во капитализмот. Според ова гледиште, вториот облик на труд се разменува директно или индиректно со капиталистичките работодавци во замена за плата.[16] Односот помеѓу социјалниот репродуктивен труд и теоријата на вредноста на Маркс претставува раздорна точка уште од 1970-тите, првенствено околу прашањето дали домашниот труд е „интегрален“ за капиталистичкото производство со тоа што директно или индиректно репродуцира вишок вредност, или, пак, е „непродуктивен“ во економска смисла бидејќи не создава вишок вредност.[17] Тргнувајќи од првата позиција

14 Види во ‘Social Reproduction’ (2015). *Viewpoint Magazine.* <https://www. viewpointmag. com/2015/11/02/issue-5-social-reproduction/> (пристапено на 10 април 2018); реиздание, нов вовед од Ferguson, S. & McNally, D. (Vogel, L.) (2013). *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*. Leiden: Brill; Mojab, S. (2015). *Marxism and Feminism*. London: Zed Books.

15 Laslett, B. & Brenner, J. (1989). Gender And Social Reproduction: Historical Perspectives. *Annual Review of Sociology*, 15, 381–404, 382.

16 За канонот за овој аргумент, провери кај Costa, M. D. & James, S. (1975). *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press Ltd; Federici, S. (1975). Wages Against Housework. In Federici, Silvia (2012). *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland, CA: PM Press, 2012, стр. 15–22; Vogel, L. (1983). *Marxism and the Oppression Of Women: Towards a Unitary Theory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; Fortunati, L. (1995). *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labour and Capital*. New York, NY: Autonomedia. За детално исчитување на теоријата на социјална репродукција низ квир и трансинклузивна перспектива, фокусирајќи се првенствено на Фогел, провери кај Lewis, H. (2016). *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory and Marxism at the Intersection*. London: Zed Books, второ поглавје.

17 Weeks, K. (2011). *The Problem With Work: Marxism, Feminism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, стр. 119; Marx, K. (1990). *Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1*. London: Penguin.

во нивното застапување за платен домашен труд, Маријароса Дала Коста и Селма Џејмс тврдат дека домашниот труд се „екстрахира“ од местото на „социјалната фабрика“ – првенствено преку (хетеронормативното) примарно семејство, и главно го извршуваат жени (и/или мигрантки и/или жени со обоена кожа). Во манифестот *Плати против домашен труд* од 1975 година, Силвија Федеричи ја нагласува политичката важност на платите за домашен труд како барање во директната борба против „општествената улога“ на жената во капитализмот. Барањето плата има за цел да го демистифицира и обелодени родовиот карактер на домашниот труд („работата што лежи зад нашата женственост“).[18] „Со тоа што велиме дека сакаме плата за домашниот труд, го разоткриваме фактот дека домашниот труд веќе однапред значи пари или капитал; дека капиталот веќе заработил и сè уште заработува од нашето готвење, смеење, ебење“.[19]

Во поновите дела на Сара Фарис и другите марксистички феминистки, исто така, се нагласува дека родовата и расната поделба на трудот во западноевропските општества се репродуцира на глобално ниво, отаде наводната „граница“ на националните држави. Жените и феминизираните работници од Глобалниот Југ (т. е. работниците со обоена кожа) често се одговорни за социјалната репродукција на луѓето во или од Глобалниот Север.[20]

Марксистичката феминистичка анализа долго време ја смета хетеросексуалноста за производ на трудот и работата на социјалната репродукција.[21] Сепак, постоечкиот канон на марксистичкиот феминизам ги има истиснато произлезените материјални импликации за квир сексуалностите, заедно со аргументите на *Заслужена плата за лезбејките*.[22] Изјавата во

18 Federici, *Revolution at Point Zero*, стр. 19.

19 Ibid.

20 Farris, S. R. (2015). Migrants' Regular Army of Labour: Gender Dimensions of the Impact of the Global Economic Crisis on Migrant Labour in Western Europe. *The Sociological Review*, 63(1), 121–143.

21 На пример, провери го есејот на Федеричи од 1975 година, „Зошто сексуалноста е работа?“ (во *Revolution at Point Zero*, стр. 23–27).

22 Можеш да ги провериш и политиките и праксата на движењето за геј-ослободување кое повикува на аболиција на примарното семејство, како и геј-заедничарењето и меѓузависноста (Jay and Young, 1992).

манифестот *Плати против домашен труд* не може поинаку да се разбере освен како анализа на работата: „И хомосексуалноста и хетеросексуалноста се услови за работа… но хомосексуалноста им дава контрола на работниците врз производството“, заедно со внимателно поставените прашања во претпоследниот пасус: „Можеме ли да си дозволиме геј-релации? Дали сме подготвени да ја платиме цената на изолацијата и исклучувањето?’[23] И покрај ова, теоретските импликации на квир позиционираноста во, или, поскоро, нивната исклученост од социјалната фабрика на капиталистичкото општество изостануваат. За да се смени тоа, би морале да ги признаеме специфичните оптоварувања на социјалниот репродуктивен труд што се наметнуваат врз квир и транс животите.[24]

Современите квир фем и транс култури се осврнуваат на тоа како репродуктивниот труд неопходен за заеднички квир и транс опстанок несразмерно паѓа на одредени фем/феминизирани, транс, сиромашни, лица со попреченості, сексуални работнички/-ци и/или луѓе со обоена кожа. Во *Скромен предлог за економија на еднаква размена на емоционалниот труд* (со фокус на генијалци со попреченості, обоена кожа, фем, сиромашни/генијалци од работничката класа)“, Леа Лакшми Пепшна-Самарасинха нагласува колку е важен овој емоционален труд *како облик на работа* и неопходен за заемното помагање. Овој труд се јавува во отсуство на институции за социјална поддршка и при „штетата [на] мизогините идеи врз негувателскиот труд, каде бескрајниот бесплатен емоционален труд едноставно ја претставува назначената улога на

23 Federici, *Revolution at Point Zero*, стр. 15, 22, курзив во оригиналот.

24 Два скорашни есеи трасираат нови патеки во квир и транс социјалната репродукција: Кафезот на квир социјалната репродукција на Жил Глисон ја анализира плодноста на квир и транс феминизираните субјекти и дискурсот на транс „јајце“ (во транс и родово неконформираните кругови, терминот „јајце“ е онлајн сленг за транс лице што допрва треба да го осознае или прифати својот трансродов идентитет, односно да се „испили“ (заб. на прев.)) преку теоријата на социјална репродукција; и манифестот Плата за транзиција на Хари Џозефин Гилс кој поставува политички барања во контекст на колективниот, заедничарски труд на родовата транзиција. Овие есеи беа објавени откако го завршив мојот есеј. Види кај Gleeson, J. (2019). An Aviary of Queer Social Reproduction. *Hypocrite Reader*, 94; and Giles, H. J. (2019). *Wages for Transition*. Edinburgh: Easter Road Press.

жените и феминизираните лица во нашите заедници“.[25] Поврзувајќи ги фемфобијата, трансмизогинијата и сексизмот со недостатокот на почит кон фем лицата во поширока смисла, Пепшна-Самарасинха истакнува дека сиромашните, болни, со попреченост, со обоена кожа, оние што родителствуваат, сексуалните работнички и/или руралните фем лица сè уште „ебено се држат“:

> [Вашиот] живот како сиромашно или фем лице од работничка класа и/или како сексуална работничка и/или фем лице со попреченост и/или црно или кафено фем лице ве има научено дека единствениот проклет начин да преживеете вие или кој било друг е ако си помагате едни на други. Не постојат институции што ќе ни помогнат да преживееме – ние преживуваме едни поради други. Вашиот живот го одржува една сложена, немонетарна економија на заедничка, заемна грижа…
>
> Остваруваме чуда – од сложени политички акции до животоподдржувачка работа преку која се осигуруваме дека луѓето се нахранети, не умираат, не се протерани – без сон, со полупразни лажици и четвртина резервоар со бензин. Нашите организациски вештини во овие сфери се неверојатни и честопати не уживаат толкава почит колку мажи лидери, ниту, пак, се сметаат за вештини. Премногу често, вложениот емоционален труд воопшто не се смета за труд – на него се гледа како на воздух, онаа споредна работа што ја правите настрана.[26]

Овие чуда сè уште не се широко ценети. Додека родовите стереотипи се одигруваат во квир заедниците, сè што е цврсто се топи во воздухот. Фем лицата вршат заемен негувателски труд, честопати без нивните заедници отворено да ја препознаат природата на оваа работа.

25 Piepzna-Samarasinha, L. L. (2017). A Modest Proposal for a Fair Trade Emotional Labour Economy (Centered by Disabled, Femme of Color, Working Class/Poor Genius). *Bitch Magazine*. 1. Пристапено на 11 април 2018. <https://www.bitchmedia.org/article/modest-proposal- fair-trade-emotional-labour-economy/centered-disabled-femme-color-working.>

26 Ibid.

Во предлозите на Пепшна-Самарасинха за економија на еднаква размена на емоционалниот труд што се заснова врз реципроцитет, таа истакнува дека согласноста е поважна од „очекувањата за автоматски загарантирана нега“. Треба да го прошириме знаењето на болните и лицата со попреченост кога станува збор за грижата – со оглед на специфичните вештини, потреби и искуства што ги имаат болните и лицата со попреченост во давањето и примањето нега. Пепшна-Самарасинха нѐ предупредува дека вештините за емоционален труд не се вродени, туку се стекнуваат.[27] Таа се надева дека правичната економија ќе ја препознае и ќе ја цени работата што ги одржува во живот заедниците на квир и лицата со попреченост. Таквата правичност изискува простор за почит, одмор, задоволство и експлицитно признание.

Скромноста на таквите барања за признавање може да се спореди со барањата на кампањата *Слободно време за жените* до меѓународните влади и ОН да го пресметаат и надоместат неплатениот труд на жените во рамки на БДП. Опсегот на една мала, автономна економска визија за грижа на ниво на заедниците на квир и лицата со попреченост е доволен за да оспори толку многу претпоставки полни со предрасуди што продолжуваат да ги информираат барањата за нег�вателски труд.

Испливувањето на различни квир и транс луѓе, во сето наше мноштво, во рамките на теоријата за социјална репродукција, налага нова перспектива на историјата и границите на хетеросексуалното семејство. Треба да ги земеме предвид институциите и контролата во расното капиталистичко општество. Треба да разоткриеме како структурите на родова нормативност и способнизам (*ableism*)[28] се репродуцираат во и преку државата.[29]

27 Ibid.

28 Способнизам (ableism) е термин што ги означува системските практики што ги фаворизираат поединците чиишто телесни и умствени способности и однесувања се сметаат за „нормални“ (на изглед и по однесување), послушни и работоспособни, маргинализирајќи ги лицата со попреченост и атипичен развој. Општествено конструираните идеи за „нормалност“ се длабоко втемелени во расистички, еугенски и капиталистички светогледи. Во рамки на трансфеминистичката критика, способнизмот се препознава како вкрстен механизам на исклучување што ја обликува поделбата на трудот, пристапот до грижа и самото право на телесна и родова автономија (заб. на прев.).

И покрај тоа што ги прошири либералните мерки, како на пример, усвојувањето на истополови бракови, државата го направи тоа под покровителство на нов, морален конзерватизам, повикувајќи се на нова политика на семејството. Преку штедливост и други конзервативни мерки – одново ја зацврсти семејната единица како главно место за социјална заштита и поддршка, а со тоа и нејзината неминовна последица – огромните барања за емоционален и негувателски труд, натурализирани како бесплатен подарок. Во неолиберална доба, растечките политики на „хомонормативноста“ беа опишани од страна на Лиза Дуган во Самракот на еднаквоста (*The Twilight of Equality*) како „политика што не ги оспорува доминантните хетеронормативни претпоставки и институции, туку ги поддржува и одржува“. Хомонормативноста се појавува во екот на неолиберално капиталистичко структурно приспособување и неговото трансформирање според условите на социјалниот репродуктивен труд.[30] Поконкретно, таа „ветува демобилизирана геј-изборна единица и приватизирана, деполитизирана геј-култура врзана за домот и потрошувачката“.[31] Неолиберална фаза на капиталистичко преструктуирање ги приватизира „трошоците“ во трудот на социјалната репродукција преку деинвестирање во социјална сигурност.

29 Таквата теорија, исто така, треба да нагласи како хетеросексистичките, расистичките, цис-сексистичките норми и предрасудите за способноста се одигруваат во рамки на пошироките општествени, економски и научни режими – често вкоренети во еугениката – и како ја контролираат сексуалната репродукција. Овие фактори особено го ограничија пристапот до социјални услуги и здравствена заштита за сиромашните квир, транс, лица со попреченост и лица со обоена кожа, поради што беа клучни за феминизмот артикулиран од страна на овие маргинализирани групи. Контролата врз сексуалната репродукција доведе до присилна стерилизација на транс луѓето (особено транс жените), лицата со попреченост и одредени групи луѓе со обоена кожа. Исто така, резултираше со ограничен или оневозможен пристап до репродуктивни технологии, абортус и лекови; негирање на семејните права на ЛГБТК семејствата и одземање на децата од родителите; повлекување на социјалната помош и заштита, како и маргинализација во пошироките медицински услуги. Уште поизразени се овозможеното државно вознемирување, затворање и психијатризација на транс и родово неконформираните лица. Овие се работи кои ЛГБТК активистите директно ги оспоруваат или за кои измислуваат алтернативи уште од 1960-тите наваму. Ако те интересира црната феминистичка перспектива за репродуктивна правда, види кај Roberts, D. (1997). *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*. New York, NY: Pantheon Books. За затворањето и психијатризацијата на квир, транс и лицата со попреченост, прочитај кај Ben-Moshe, L., Chapman, C., & Carey Allison, C. (2014). *Disability Incarcerated: Imprisonment and Disability in the United States and Canada*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

30 Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston, MA: The Beacon Press, стр. 50.

31 Ibid., додаден курзив.

Покрај олеснувањето на нагорната прераспределба на богатството и владините субвенции за приватните бизниси, таквото деинвестирање се манифестираше преку мерки за штедење во склоп на јавните трошоци, како што посведочивме со кратењето на социјалните услуги и одредбите за социјална заштита низ светот по финансиската криза во 2008 година. Дуган нагласува дека ова се случува паралелно со политичката реторика според која негувателскиот труд – вклучително и негата на лица со попреченост, детската нега и социјалната нега за возрасни – е „лична одговорност“ на семејствата, наместо на државата.[32] Со оваа деинвестирање, трошоците за социјалниот репродуктивен труд – финансиските трошоци за обезбедување на социјални услуги и социјална заштита и алоцираното време за социјално неопходниот труд – се на грбот на поединечните семејства. Приватните домаќинства се оставени (или, барем, од нив се очекува) да го надоместат финансискиот јаз. Јасно е дека Дуган очекува да го земеме предвид овој материјален контекст, со тоа што ја опишува понудената зделка на следниов начин: „ги добивме бракот и војската, а сега *ајде дома да готвиме вечера без престан*“.[33]

Ова се добропознати грижи за квир активист(к)ите. Аргументите дека геј-браковите ја зацврстуваат клучната институција на капиталистичкото општество се вообичаени меѓу револуционерните квир кругови.[34] Сепак, марксистичката теорија досега нема обрнато доволно внимание на материјалните трошоци на социјалниот репродуктивен труд што го гарантираат вклучувањето на ЛГБТК субјектите во институцијата на бракот, ниту, пак, на зголемените барања врз квир социјалната репродукција што ги наметнува неолибералниот капитализам во поширока смисла. Социјалното деинвестирање и мерките за штедење веќе го одредуваат секојдневниот живот на многу ЛГБТК луѓе – несигурна работа (платена и неплатена), несигурно домување,

32 Ibid., стр. 14.

33 Ibid., стр. 62, додаден курзив.

34 За канонските аргументи, види кај Conrad, R. (Ed.) (2014). *Against Equality: Queer Revolution, Not Mere Inclusion.* Edinburgh: AK Press; Warner, M. (1999). *TheTrouble With Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life.* New York, NY: Free Press.

несигурни надоместоци, несигурна здравствена заштита, несигурен имиграциски статус. Ова особено ги погодува оние меѓу нас со попреченост, мигрантите или лицата со обоена кожа.

Во Обединетото Кралство, од 2010 година, последователните влади предводени од конзервативците воведоа мерки за штедење во јавните услуги (вклучувајќи ги социјалните станови и националните здравствени услуги), додека паралелно ги реорганизираа и ги намалуваа надоместоците за социјална заштита и социјално осигурување. Како резултат на овие мерки, беа намалени и надоместоците за попреченост, при што беше укинат надоместокот за живот со попреченост (Disability Living Allowance – DLA), на чие место се воведе високо критикуван, еугенски режим на приватни проценки.[35] Шемата за санкционирање на надоместоци, воведена во 2012 година, им даде моќ на службениците за социјална заштита да ги ускратат бенефициите какви што се надоместокот за вработување и поддршка (Employment and Support Allowance – ESA) и надоместокот за баратели на работа (Job Seekers' Allowance – JSA), во период од седум недели до две години, поради произволни причини; беа затворени над 350 центри за сигурен почеток (Sure Start Centres), кои обезбедуваа услуги за згрижување на деца,[36] а беа намалени и даночните кредити за работници (Working Tax Credits). Мерката, исто така, воведе ограничувања за исплатите на надоместоците за домување (Housing Benefit Payments) и горна граница на вкупните исплати на надоместоци. Намалувањето на услугите за правна помош и воведувањето судски такси за работни спорови го ограничија веќе и онака ограниченото правно застапување до кое најранливите во Британија можеа лесно да стигнат. Деинвестирањето од Националната здравствена служба (NHS) овозможи да се создаде конкуренција во обезбедувањето на здравствени услуги од страна на приватни снабдувачи. Мигрант(к)ите исто така беа цел на новите рестрикции и дополнителни трошоци за корисниците на здравствени услуги кои немаат британско државјанство, како и на пасошки контроли при

35 Познат под еуфемизмот „Надоместок за лична независност" (Personal Independent Payments – PIP).

36 Walker, P. (2 февруари 2017). More than 350 Sure Start Children's Centres Have Closed Since 2010. *The Guardian.* <https://www.theguardian.com/society/2017/feb/02/sure-start-centres-300-closed-since-2010.>

пристапот до услуги. Понатаму, има кратење на услугите за ХИВ/СИДА и тековно, хронично потфинансирање на здравствените услуги специјализирани за транс лицата; кратење на услугите за семејно насилство; кратење во волонтерскиот сектор, што резултираше со затворање на ЛГБТ сервисите за поддршка на *Пејс (Pace)* и *Скршено виножито (Broken Rainbow)*.[37] Непрестајното целење на квир мигрант(к)ите преку збирот мерки наречен „Непријателска средина“[38] изврши притисок врз новодојдените и долгогодишните мигрант(к)и и барател(к)ите на азил, при што им беше ограничен пристапот до работни места, домување, банкарски сметки, социјална помош итн., со воведување задолжителни пасошки контроли.

Овие политики беа дел од глобалниот напор на државите против квир животот. Како што вели Холи Луис: „Репродукцијата на секојдневниот живот и самата репродукција на работниците се фактори што ја одржуваат вредноста на работничката класа на високо ниво и на тој начин овозможуваат што е можно повисок квалитет на живот; од перспектива на работодавците, пак, целта е да се намали животниот стандард на работната сила што е можно повеќе.“[39] Деинвестирањето на капиталот од системот за социјална помош од страна на британската влада, односно системот на социјални плати што ја помагаат социјалната репродукција, е дел од неолибералното идеолошко деинвестирање од сиромашните, коешто несразмерно влијае врз лицата со попреченост, луѓето со обоена кожа, жените, ЛГБТК луѓето и луѓето со мигрантска историја. Ова треба да се сфати како несразмерен напад врз овие специфични групи, имајќи предвид дека за нив/нас е поверојатно дека веќе го носат/носиме товарот на социјалниот репродуктивен

37 Pitt, J. (Cohen) & Monk, S. (28 август 2016). ‘We Build a Wall Around Our Sanctuaries’: Queerness and Precarity. *Novara Media*. <http://novaramedia.com/2016/08/28/we-build-a-wall-around-our-sanctuar- ies-queerness-as-precarity/.> Оттука па натаму, цитирани како Коен и Монк.

38 Hostile Environment (буквално: „Непријателска средина“) е формалниот назив на цела серија репресивни имиграциски мерки воведени од британската влада под водство на Тереза Меј како министерка за внатрешни работи, во 2012 година, со цел да им го отежни животот на недокументираните мигрант(к)и во Обединетото Кралство, поради што тие „доброволно“ би ја напуштиле земјата. Во реалноста, оваа политика довела до дискриминација, депортации и неправедно обележување на легални мигрант(к)и и долгогодишни жител(к)и на Британија (заб. на прев.).

39 Lewis, *The Politics of Everybody*, стр. 147.

труд додека истовремено се наоѓаат/наоѓаме во многу понестабилен однос со платената работа или с(м)е без работа, без материјални заштеди или поддршка.

Секој радикален теоретски пристап кон квир и транс социјална репродукција треба да го најде балансот помеѓу квир специфичностите – да го препознае посебниот труд на создавање и репродукција на квир и транс животот наспроти социјалните и материјалните притисоци на капиталистичкото општество – и спектрите на ЛГБТ асимилација.

Таквото „квир светоградење“[40] се спротивставува на вирулентните сили на хомофобијата, трансфобијата, курвофобијата, расизмот и способнизмот распоредени за да ги крепат границите на примарното семејство низ целиот XX век и одново нагласени во рамки на тековниот неофашистички период. Ова поглавје се обидува да ги истакне различните облици на социјалниот репродуктивен труд што ги вршат квир и транс луѓето токму во услови на општествено отфрлање, стигма и маргинализација, укажувајќи дека врз тој труд почива градењето на квир и транс заедницата и социјалната поддршка – и притоа заслужува да го доживее денот кога ќе биде целосно препознаен и признаен.

За возврат, потребно е да се прошири концептот на социјален репродуктивен труд. Да се тврди дека нашите животи како ЛГБТК лица опфаќаат разновидни семејни и облици на заедничарење во рамките на еден транс и квир *socius* – под влијание на нашите материјални, културни, социјални и правни позиции во капиталистичкото општество – значи да му се даде на социјалниот репродуктивен труд една поинаква ориентација од обична репродукција на работна сила за потрошувачката на капиталот. Додека ја сочинувале членови и работела за поддршка на потребите на претежно латинкс[41] и црните трансфеминизирани и геј-млади бездомнички/ци, политичката платформа Револуционер(к)и за улична трансвеститска акција (Street Transvestite Action Revolutionaries – STAR) барала да се укинат

40 Berlant, L. & Warner, M. (1998). Sex in Public. *Critical Inquiry*, 24(2), 547–566.

41 Терминот „латинкс“ доаѓа од Latinx или latin@ и се користи како термин за самоименување од страна на луѓе со латиноамериканско потекло што не се идентификуваат со одреден род, односно се идентификуваат како родово неутрални, родово флуидни или небинарни (заб. на прев.).

расистичките, хомофобичните, трансфобичните и курвофобичните државни политики и наместо нив да следува бесплатен пристап до она што би можеле да го наречеме социјална заштита – имено, „бесплатно образование, здравствена заштита, облека, храна, превоз и домување“ за „[т]рансвестити и геј-луѓе на улица и сите угнетени луѓе“.[42]

Квир и транс социјална репродукција

Квир марксизмот и транс студиите, во даден момент, им обрнаа внимание на формите на социјален репродуктивен труд што репродуцираат квир и транс животи, работници и светови.[43] Осврнувајќи се на односот меѓу родот и одредени продуктивни практики, Миранда Џозеф сугерира дека, „ако социјализацијата на децата или хетеросексуалната сексуална активност… можат да бидат препознаени од [материјалистичките] феминистички аргументи како труд што има некаква вредност, тогаш геј-сексот, исто така, несомнено би можел да се анализира како вреден, продуктивен чин: продуцирајќи релации, идентитети, заедници и општествени простори“.[44] Џозеф укажува на улогата на анонимниот јавен геј-секс како форма на репродуктивна активност што овозможува формирање на геј-идентитети и дефинирање на јавниот и заеднички геј-простор – крузинг места и паркови, бањи, барови и така натаму. Сепак, нејзиниот инаку одличен труд за додатниот однос на капиталот и заедниците се воздржува од понатамошно развивање на оваа анализа. Таквата активност несомнено прејавува квир општествени

42 STAR, ‘Street Transvestite Action Revolutionaries’ [околу 1970], репродукцирано кај Lewis, A. J. (2017). Trans History in a Moment of Danger: Organizing Within and Beyond ‘Visibility’ in the 1970s. In Gossett, R., Stanley, E. A., & Burton, J. (Eds.), *Trap Door: Trans Cultural Production and the Politics of Visibility*. Cambridge, MA and London: MIT Press. стр. 57–90, 76–77.

43 Провери ги Joseph, M. (2002). *Against the Romance of Community*. Minneapolis, MN and London: University of Minnesota Press; Wesling, M. (2012). Queer Value.*GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 18(1), 107–126. Ward, J. (2010). Gender Labor: Transmen, Femmes, and Collective Work of Transgression.*Sexualities*, 13(2), 236–254; Sears, A. (2016). Situating Sexuality in Social Reproduction. *Historical Materialism*, 24(2), 138–163, 141; McRuer, R. (2006). *Crip theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York, NY and London: New York University Press.

44 Joseph, *Against the Romance of Community*, стр. 40.

формации: па сепак, криминализацијата на, да речеме, јавниот секс, претставува обид да се сосече таквото однесување доколку државата смета дека „негативно“ влијае врз одредена област, со што се криминализираат квир општествените формации и јавниот простор, а со тоа и квир репродуктивната активност. Како што беше случајот со законите за зонирање во Њујорк во 1990-тите/2000-тите, влијанието на таквите закони обично најмногу ги погодува квир и транс младите со обоена кожа, кои неретко се бездомници. Квир социјалната репродукција не е безбедна, често е фрустрира и постојано се наоѓа под закана од полициско вознемирување, маргинализација и општествено прифатено насилство.[45]

Во есеј за квир вредноста, Мег Веслинг пишува за важноста на „мноштвото облици на социјална активност отаде егзистенцијата и репродукцијата – оние активности кои целат кон телесна удобност, задоволство и задоволување на желбата – и коишто би сакале да бидат препознаени како труд“.[46] Во своето исчитување на кубанскиот филм *Пеперутки на скелето* (*Mariposas en el Andamio*)[47] од 1996 година, Веслинг го нагласува трудот што го вложуваат група *transformistas* во постреволуционерна Куба за да ги произведат и изведат своите женски родови изразувања со ограничени материјали. Толкувањето на Веслинг го истакнува „општествениот придонес“ на дрег изведбата – и исцрпната продукција и изведба на женскиот род – како задоволувачко и „важно културно дело“, при што родовата ситуација одлично се доловува во специфичниот контекст на „постреволуционерна Куба“.[48] Таа тврди дека успехот на изведбите на *transformistas* – пред градежните работници за време на паузите за ручек –

45 Влијанието на законите за зонирање врз геј-сексот меѓу мажите било честопати разгледувано, на пример, кај Берлан и Варнер, Секс во јавност. Може дури да се каже дека ова станало клучна норма во квир теоријата фокусирана на цисродови мажи. За различни анализи за тоа како законите за зонирање влијаеле врз квир и транс обоените млади и бездомни лица, особено во Њујорк, провери ги есеите на Шеферд, Розадо и Стенли во Sycamore, M. B. (Ed.) (2008). *That's Revolting: Queer Strategies for Resisting Assimilation*. Berkeley, CA: Soft Skull Press. стр. 123–140, 317–328, 329–336. За преглед на женскиот јавен секс, види кај Mbessakwini, E. (2008). Sex, Gender, and Letters to Myself. Sycamore, *That's Revolting*, стр. 199–209.

46 Wesling, Queer Value, стр. 108.

47 Режиран од Луиз Фелипе Бернаца, 1996.

48 Wesling, Queer Value, стр. 118, 117.

создава „визија за родот како самосвесен производ на човечки труд“ која „ја интегрира политиката на сексуалната трансгресија со аспирациите кон еден утописки, антикапиталистички револуционерен проект“.[49]

Во своето разгледување на колективниот труд во родовата трансгресија кај транс мажите и квир фем лицата, Џејн Вард забележува дека, во рамки на транс студиите, посветено е само минимално внимание на интимниот и негувателски труд што создава трансродови светови, домови и животи.[50] Фокусирајќи се на таквиот труд, Вард го дефинира терминот „родов труд“:

> [Ги] опишува афективните и телесни напори вложени во давањето род на другите, или во намерното оттргнување на фокусот од себе за да им се помогне на другите да ги постигнат формите на родова препознатливост по кои копнеат. Родовиот труд подразбира да се зајакне нечија родова автентичност, но исто така значи да се работи на заедничко создавање на нечија родова иронија, трансгресија или исклучителност.[51]

Вард вели дека таквиот труд се состои од афективниот труд што „ги одржува родовите… во движење“, како и од „физичкиот и феминизираниот труд што придонесуваат кон создавање на различни квир (и нормативни) родови (на пр., готвење, сексуални услуги, медицинска нега, примена на родова технологија/хормони, обвивање на гради).[52] Опишувајќи го родовиот труд кој произведува различни изрази на мажественост и женственост, таа нагласува дека, иако „овие напори често се ‘работа од љубов’ изведена за и од луѓе кои се лишени од родова валидација во главнотековната култура (жени, обоени мажи, квир луѓе)“, таквиот труд „не смее да ги скрие начините на кои родот се репродуцира преку рутински форми на давање грижа“.[53] Студијата на Вард, којашто вклучува интервјуа од Западниот Брег на САД во 2004

49 Ibid., стр. 120, 115.

50 Ward, Gender Labor, стр. 239. Вард ги цитира токму Stryker, S. & Whittle, A. Z. (2006). *Transgender Studies Reader*. New York, NY and London: Routledge.

51 Ward, Gender Labor, стр. 237, потенцирано кај авторката.

52 Ibid., стр. 239.

53 Ibid.

година, конкретно го разгледува интимниот труд што го преземаат квир фем луѓето – со кои ги води интервјуата – за да ја поттикнат машката субјективност кај нивните транс-машки (конкретно „FtM“)[54] сексуални партнери. Ориентираноста на студијата ѝ овозможува да нагласи дека „некои родови идентитети, првенствено машките, особено кога се вкрстуваат со други облици на моќ (на пример, да се биде богат и бел), успеваат да ги прикријат своите барања и да ги претстават како поконвенционални, или пак поагресивно да ги наметнат“.[55]

Тврдејќи дека „сите родови изискуваат труд, па затоа сите луѓе истовремено испорачуваат и бараат родов труд“, таа нагласува дека „родовиот труд, како и останатите форми на грижа, најмногу паѓа врз грбот на женските субјекти, односно луѓето за кои работата од љубов е натурализирана, очекувана или изнудена“.[56]

Исто како Пепшна-Самарасинха, Вард тврди дека создавањето на настраност во голема мера паѓа врз грбот на женските субјекти без тоа да биде препознаено, и се одразува во начинот на кој квир теоријата „прегрнува“ животни модели кои се „возможни или неопходни, пред сè, за машките субјекти“, оставајќи трпеливиот труд на „репродукција, нега, пазарење, одржување на дом и давање сигурност“ да биде теоретски негиран.[57] Но анализата на Вард, за жал, целосно ги брише трансженствените тела и родовиот труд на трансженственоста – родовиот труд се анализира само како работа на женски субјекти што не се транс во служба на транс мажи. Меѓутоа, ако го ставиме ова веднаш до анализата на производството на квир вредност од страна на *transformistas*, како што ја формулираше Веслинг, кои колективно ги произведуваат своите женствени родови изрази од ограничени, преупотребени материјали поради недостигот на козметика и материјални ресурси во Куба, би можеле да тврдиме дека трансженствените

54 „FtM“ е кратенка од „Female to Male“ и често се користи за трансмаскулини лица, односно лица кои го потврдуваат или го менуваат својот родов идентитет од женски кон машки долж спектарот на родовата експресија. Сепак, сите трансмаскулини лица не го користат овој термин за себе (заб. на прев.).

55 Ibid.

56 Ibid., стр. 239–240, курзивот е додаден; втората клаузула ја цитира Nakano Glenn, E. (2004). *Unequal Freedom: How Race and Gender Shaped American Citizenship and Labor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

57 Ward, Gender Labor, стр. 241.

субјекти во (или од) Глобалниот Југ често завршуваат на дното на хиерархиската, меѓународна поделба на родовиот труд, преобмислувајќи ги своите родови идентитети заради материјална потреба.

Во есеј за настраноста *како* прекарна состојба, Џони Пит (Коен) и Софи Монк ја анализираат (не)достапноста на хетеронормативното домаќинство, како што е замислено во марксистичкиот феминизам, преку семејното отфрлање на квир и транс луѓето. Тие велат дека за „отуѓените настрани“, поради широкораспространетото отфрлање и злоупотребата што квир и транс луѓето ги трпат од семејствата, „одговорноста за самогрижата и управувањето со сопствениот живот се приватизира на индивидуално ниво“ – живеејќи во поединечни соби во заедничко домување, отуѓените настрани често ги немаат условите потребни за „споделување“ на трошоците за репродуктивен труд, што полесно се распределуваат во хетеронормативното домаќинството.[58]

Соочен/а со општествена маргинализираност и прекарност поради сопствениот квир или транс идентитет на работното место и во домашната средина, „од квир пролетерот/ката се бара да врши продуктивен труд – за да заработи – и репродуктивен труд неопходен за да ја одржи сопствената работна сила, преку грижа за себе и управување со сопственото единечно микродомаќинство“. Формулирајќи ја негативната состојба на економијата на емоционален труд на Пепшна-Самарасинха, образложена погоре, Коен и Монк пишуваат дека под такви услови, „квир пролетер(к)ите“[59] се разболуваат, бидејќи „траумите од живеењето во цис-хетеропатријархален свет треба да се совладаат насамо или помеѓу пријатели кои страдаат под истите услови: оние кои се најмалку спремни да се грижат за друг човек“.[60]

58 Коен и Монк, „Градиме ѕид околу нашите светилишта“.

59 Формулацијата на Коен и Монк за „квир пролетер/ка“ заслужува да биде подетално разгледана. Тие пишуваат: „Да се биде квир не значи само да се прифати идентитет преку кој некој/а е потиснат/а со насилство и омраза, туку и материјално да се биде вплеткан/а во класните односи на специфичен начин. Дури и претходно стекнатата класна привилегија може да биде нарушена преку принудно исфрлање од буржоаското домаќинство“ (Коен и Монк, „Градиме ѕид околу нашите светилишта“). Имајќи ја предвид насоката на овој есеј, се воздржувам од понатамошна дискусија на оваа идеја.

60 Ibid.

Коен и Монк вака го опишуваат „квир-домаќинството“: „онаму каде што класата на квир бедници се одржува во живот“, за да „можеме да репродуцираме субјективности и тела кои можат да го издржат насилството на капитализмот, па дури и да му се спротивстават“.[61] Примерите што ги наведуваат авторите за споделување лекови, чистење соби за депресивни цимери, меѓусебно снабдување со храна, покрив, наклонетост, создавање ноќен живот како безбеден простор, како и заштита од малтретирање на улица и во јавни тоалети, се вообичаени теми меѓу квир и транс заедниците и проектите на заедничко домување.

Роберт Мекруер дава историски преглед на развојот на домашното семејство. Просторот на домот во дваесеттиот век бил конструиран и замислен како „место за способни тела“ (вкрстувајќи се со идеологиите на домот и семејството), вршејќи насилство врз лицата со попреченост во рамки на хиерархиите на општествениот и домашниот живот.[62] Мекруер тврди дека е важно да се препознаат и воведат „крип домаќинства“[63] и можностите што тие ги нудат, а коишто продуктивно се вкрстуваат со нашето теоретизирање за „застранети“ домашни релации.[64] Тој ја толкува *Зошто Шерон Ковалски не може да се врати дома?* (*Why Can't Sharon Kowalski Come Home?)* – книга што детално ја опишува битката на коавторката Карен Томпсон и нејзината партнерка Шерон Ковалски (во 1980-тите и 1990-тите) да живеат заедно откако Ковалски ќе доживее несреќа што ќе ја онеспособи. Во книгата е опишано нивното искуство со хомофобијата и способнизмот затскриени зад пристапот до нега во болниците, старечките домови и верските институции; како и

61 Ibid.

62 И покрај тоа што Мекруер не се осврнува на тоа како расата ги изместува облиците што ги заземаат домаќинството и семејството, институциите што ги наведува се обликувани од западни, евроамерикански идеали што ја привилегираат и репродуцираат белата раса и надмоќ.

63 Терминот „crip“ доаѓа од зборот „cripple“ (букв. „сакат“), којшто историски имал навредлива конотација. Денес „crip“ се користи во активистички и академски контекст како уште еден преосвоен термин во англискиот јазик од страна на активист(к)ите што се залагаат за правата на лицата со попреченост и атипичен развој, како и од самата заедница. Слично како што терминот „queer“ („квир“ или „настран“) во поново време беше преосвоен од страна на квир заедницата за самодефинирање наспроти (хетеро)нормативноста, „crip“ ги оспорува способнистичкиот дискурс и доминантните претстави за телесноста, независноста и продуктивноста (заб. на прев.).

64 McRuer, *Crip theory*, стр. 99–100.

нивната правна битка со родителите на Ковалски околу нејзиното старателство. Руер нагласува дека, додека таткото на Ковалски „поради неспособноста да замисли квир и крип домаќинство... ја затвора Шерон во старечки дом“, со што „ја спречува [Шерон] да дојде во допир со сите оние (јавни) движења и идентитети што би ѝ овозможиле да стане дел од извесна квир и крип јавност (и семејност)“, битката на Томпсон за старателство ја воведува во јавниот активистички живот и ѝ дава пристап до квир, феминистички и заедници на лица со попреченост.[65]

Силата на овие заедници да се спротивстават на хомофобични, сексистички и способнистички институции нуди повеќе од „алтернативен модел на дом и заедништво, каде што поединците, паровите и ‘семејствата’ се зависни едни од други и каде што ‘домот’ секогаш е поврзан со одредниците што го одржуваат“;[66] таа претставува основа за радикален и трансформативен политички активизам. И токму нејзините искуства во овие заедници ја наведуваат Томпсон да развие критичка, феминистичка концепција за меѓузависноста, заснована врз меѓусебната зависност на квир и крип релационалноста и домашната припадност. Мекруер тврди дека „феминистичките, квир и односите на меѓусебна зависност кај луѓето со попреченост [со кои Томпсон] се среќава ги разоткриваат неадекватностите на способното/хетеросексуалното семејство“, расветлувајќи ги структурните фикции помеѓу „приватното“ семејство и „јавната“ сфера, кои соодветно ги поддржуваат „хетеросексуалната и способната интимност и сигурност“ и „одржуваат експлоататорски односи… со привилегирање на идеологии на ‘независност’ и заштита на хетеросексуалните и способните идентитети и домови“.[67]

Ваквите структурни фикции и идеологии се клучни за одржување на расната и родовата поделба на трудот што го структурира хетеронормативното, способно примарно семејство кое ги обезвреднува животите на ЛГБТК и/или лицата со попреченост.

65 Ibid., стр. 99–100.

66 Ibid., стр. 100.

67 Ibid., стр. 101.

Помеѓу овие читања, акцентот е ставен на јавниот карактер на квир сексуалноста и неговата улога во дефинирањето на заедничарски квир простори; визија за колективното производство на родови и женствени родови изрази; концепт за афективната работа на родот како родов труд што ја поддржува родовата експресија; и две сфаќања за квир и транс, и квир и крип семејности, соодветно, произведени преку квир домаќинства и квир феминистички и активистички заедници за лица со попреченост. Сите тие го нагласуваат меѓузависниот, заедничарски карактер на поддршката на условите и политиките што ги прават квир, транс, феминистичките и животите на лицата со попреченост поживливи во капитализмот. Секое читање расветлува различна заедничка практика на квир, трансродова и сексуална експресија што врши негувателски, афективен и/или креативен труд што е во директна служба на ЛГБТК заедниците и животите – секоја од нив дава можна визија за квир и транс социјална репродукција.

Домашен отпор: феминистичките перспективи на жените со обоена кожа за социјалниот репродуктивен труд

Ориентирањето на нашата анализа на домашниот труд околу жените со обоена кожа налага значителна промена во гледиштето на улогата на социјалниот репродуктивен труд од она што го предлага марксистичкиот феминизам. Според Патриша Хил Колинс, црната феминистичка мисла „сугерира дека црните жени го гледаат својот неплатен домашен труд *повеќе како форма на отпор кон угнетувањето* отколку како форма на експлоатација од страна на мажите“, и дека таквиот труд „останува основно место каде што се одвива дијалектичкиот однос помеѓу угнетувањето и активизмот“.[68] Понатаму, Хил Колинс нагласува дека дихотомијата помеѓу јавната и приватната сфера, која го изедначува „машкиот“ економски придонес со работното место, а „женскиот“ афективен придонес со домашниот простор, не важи ниту за Афроамериканците/ките, чиишто семејства „прејавуваат…

68 Hill Collins, P. (1991). *Black Feminist Thought.* New York, NY and London: Routledge, стр. 44–46, додаден курзив.

флуидни јавни/приватни граници поради расното угнетување што несразмерно ги осиромаши црните семејства“, ниту за семејствата со ниски приходи, кои не нужно „го поистоветуваат приватното со домот и јавното со работата“.[69] Аида Хуртадо и Чандра Талпаде Моханти исто така нагласуваат дека „економските услови кои се во основата на разликата јавно/приватно“ не им биле од корист на жените со обоена кожа.[70]

Аргументот на Хил Колинс може историски да се смести во контекстот на ропството (chattel slavery). Преку нејзините читања на маскулинистичките и сексистичките сфаќања за родот во делото на движењето Црна моќ и специфичните облици на насилство што ги доживеале црните жени за време на и по ропството, Лакејма Кинг ја толкува Хортенс Спилерс, нагласувајќи ја контрадикторноста во социјалната репродукција на родот за црните жени:

> Според Спилерс, родот настанал во рамки на домашната сфера, каде првично се појавува сексуалната поделба на трудот. За поробените, „домот“ се брише и се заменува со живеалишта за робови, во тотална спротивност на домашното засолниште што ги штити своите жители од општествените зла. Отсуството на домашна сфера во услови на робовладетелство, ги одродува (de-genders) црните жени, поврзувајќи ги со „женскост“, но не и „женственост“.[71]

Кинг тврди дека црните жени во робовладетелскиот систем се наоѓале во позиција во која (ре)продукцијата на сопствениот род била теоретски невозможна, живеејќи во „енклави за робови“ што целосно го негирале „домот“. Меѓутоа, како што расправа Живка Валијавичарска во неодамнешниот есеј објавен во

69 Hill Collins, *Black Feminist Thought*, стр. 46–47, ја цитира Stack Carol B. (1974). *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row; и Rapp, R. (1982). Family and Class in Contemporary America: Notes Toward an Understanding of Ideology. Kaj Thorne, A. with Yalom, M. (Eds), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York and London: Longman, 1982, стр. 180.

70 „Луѓето со обоена кожа не знаат за друга приватна сфера освен онаа што успеваат да ја создадат и заштитат во инаку непријателски настроената средина“, Hurtado (1989, 849), цитарана во Talpade Mohanty, C., Russo, A., & Torres, L. (Eds.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, стр. 9.

71 LaKeyma King (2015). Inversion and Invisibility: Black Women, Black Masculinity and Anti-Blackness. *LIES Journal*, II, 31–48, 43–44.

академското списание *LIES*, каде ги артикулира траекториите на социјална репродукција во мислата и во практиките на црните и мигрантските заедници кои ги предизвикуваат евроцентричните формулации на социјална репродукција, „домот“ во услови на ропство, може да биде и место на оддишка од насилството и надзор.[72] Делата на Анџела Дејвис и на останатите црни научнички феминистки, тврди Валијавичарска, посочуваат дека домот бил место за самоопределба „каде [црните жени] можеле сами да ги одредат своите животи“, а истовремено и места каде што „се организирал отпорот, се планирале бунтови и се засолнувале бегалци“.

Валијавичарска тврди дека за поробените црни жени, домашниот труд извршуван во домот „добивал општествено значење и социјална вредност бидејќи не бил директно искористен и незаконски одземен од нив во корист на господарите“. Да се изврши социјален репродуктивен труд на место кое не било преоптоварено со ропство претставува една алтернативна вредносна шема наспроти целосното лишување од економска вредност. Овој труд произвел облици на отпор и воспоставил средства за родова самоопределба. Црната транс историја се јавува во контекст на конкретните напори на црните американски фамилии да ги одржат црните заедници.

Во делата на Одри Лорд, црниот лезбејски домашен простор е врамен како независен простор на отпор преку нега. Во „Алатките на господарот никогаш нема да ја срушат куќата на господарот“ (“The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”), Лорд пишува дека „за жените, потребата и желбата да се негуваат една со друга не е патолошка, туку спасоносна“, и дека ова знаење дава моќ.[73] Таа вели дека „меѓузависноста меѓу жените води кон слобода што му дозволува на себството да биде, не за да биде искористено, туку за да биде креативно. Ова е разликата меѓу пасивното *да се биде* и активното *да се битствува*.“[74] Квир обоениот домашен простор, и разбирањето што произлегува од желбата што му дава облик, за Лорд – а и за СТАР, како што

72 Valiavicharska, Z. (2020). Repression and Struggle on the Terrain of Social Reproduction: Historical Trajectories, Contemporary Openings. *LIES Journal*, III.

73 Lorde, A. (1996). *The Audre Lorde Compendium*. London: Pandora, стр. 159.

74 Ibid.

ќе видиме во следното поглавје – претставува моќно место на знаење и практикување на отпор. Домашните простори создадени од квир лицата со обоена кожа досега служеле како средства за преживување и љубење или посветување грижа во поширока смисла. Знаење што произлегува од желбите што постојат како вишок наспроти примарното семејство во капитализмот.[75]

Домашен отпор на квир и транс лицата со обоена кожа: Револуционер(к)и за трансвеститска улична акција (СТАР)

Додека темелниот теоретски приказ за квир и транс социјалната репродукција изостанува од канонот, трансактивистичката пракса е веќе друга приказна. Целосното радикално и политизирано разбирање на таквиот труд и неопходноста од негово колективизирање отсекогаш ги окупирало трансродовите револуционер(к)и, особено транс и квир луѓето со обоена кожа.

Ако се свртиме кон квир и транс заедниците од 1970-тите, ќе наидеме на спремна критика на „буржоаското примарно семејство“ како место што произведува родов конформитет. Оваа позиција била можеби најславно предводена од револуционерните групи што го сочинувале левото крило на геј-ослободителното движење. *Геј-револуцијата од Третиот Свет* (Third World Gay Revolution – TWGR), формирана во Њујорк, САД, во летото 1970 година, тврдела дека семејството е централно место за втемелување на хетеросексистички и хомофобични „сексуални улоги“ и сексистичка, односно цис-сексистичка „дефиниција за сексот“. Според ова гледиште, мајките и татковците имаат суштинска улога во подучувањето и спроведувањето на родовото „однесување

75 На ова укажува и Веслинг во претходната дискусија, преку политизиран вишок што произлегува и од самото вклучување на луѓето репродуцирани во рамки на примарното семејство во системите на платен труд.

неопходно за капиталистичкиот систем“.[76] Предлогот да се колективизира таквиот социјално репродуктивен труд преку формирање на комуни бил вообичаен – на пример, во работата на СТАР, радикалната група *Третиот Свет* и *Црната геј/транс група за ослободување основана* од Марша П. Џонсон и Силвија Ривера во Њујорк, 1970.[77]

СТАР комбинирале негувателски труд, сексуална работа, затворска солидарност и политички активизам. Како што истакнуваат Реина Госет, Ерик Стенли и Јохана Бартон во воведот на „Стапица: транскултурната продукција и политиките на видливост“ (*Trap Door: Trans Cultural Production and the Politics of Visibility*), „СТАР опфатиле специфичен збир проблеми што генерално биле занемарени од белото геј-движење од средната класа“.[78] На пример, Госет, Стенли и Бартон споделуваат како групата изнајмувала простор за да ја создаде СТАР-куќата, опишувајќи ги

> малите, лични акти на отпор и одбивање [на СТАР кои] создале простор за оние кои не се покоруваат на барањето за асимилација да можат да се здружат и да се поддржуваат

76 Third World Gay Revolution (1992). What We Want, What We Believe. In Jay, K. & Young, A. (Eds.), *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*. London: GMP Publishers Ltd, стр. 363–367, цитат од стр. 365. Важно е да се нагласи дека „трет свет“ тука се однесува на групите што првенствено ги претставувале оние што денес типично би се опишале себеси како луѓе со обоена кожа од Западот. Карла Џеј тврди дека „радикалните лезбејки и хомосексуалци“ како „негација на хетеросексуалноста и примарната семејна структура“, токму „како такви биле протерани од нашите работни места, нашите фамилии, нашето образование, а понекогаш и од самиот живот“ – да постоиш како негација на овие структури значи да се чувствува сета тежина на нивните угнетувачки вредности (Џеј, „Вовед кон првото издание“; Џеј и Јанг, lxi, цитирајќи ја Марта Шели).

77 Иако STAR произлегле директно од движењето за геј-ослободување, групата и нејзините членки беа исто така видливи и активни во латинкс и црните движења – особено во порториканската револуционерна организација Млади господари (англ. „Young Lords“) – и нивната работа добивала облици слични на овие движења. Подетално ја разгледувам поврзаноста на STAR со Јанг Лордс (Young Lords) и Геј-револуција од Третиот Свет во мојот есеј (пролет 2015), *„Out of Jail and on the Streets Again“: Street Transvestite Action Revolutionaries and the Praxis of Transfeminism of Color* (необјавен ракопис). За кратка дискусија за врската на Силвија Ривера со Јанг Лордс, види кај Wanzer-Serrano, D. (2015). *The New York Young Lords and the Struggle for Liberation*. Philadelphia, PA: Temple University Press, стр. 117–119.

78 Gossett, Stanley, & Burton, *Trap Door*, стр. xvii.

едни со други. Во време на засилено насилство, со самото тоа што се дружеле и грижеле едни за други, членовите на СТАР вршеле револуционерна работа.[79]

Негувателскиот труд на СТАР се фокусирал на засолнување и поддршка на латинкс, црни и бели „кралици од улицата“[80] и други лезбејки, геј и транс млади бездомници. Ова се случувало во услови на активен државен и социјален прогон. Активностите на групата се наоѓале на пресекот на геј и лезбејското ослободување и движењата за ослободување на латинкс и црните луѓе од тоа време – борби што го маргинализирале и го поздравувале отстапувањето на членовите на СТАР од расните, класните, родовите и сексуалните норми, и од денешна перспектива може да се сметаат за пример на квир и транс социјална репродукција што практикувала обоен трансфеминизам. Навраќањето кон овие кампањи и понатаму е суштински важно за денешните транс и квир политики и ја нагласува потребата да се ставаат во преден план борбите на расно и економски маргинализираните транс луѓе. Членовите на групата се среќавале на улица, во затвор или на состаноци на движењето за геј-ослободување, мешајќи ја политиката на трансродово изразување со радикалните борби за граѓански права за сиромашните и бездомните транс и геј-луѓе.[81]

79 Ibid.

80 Терминот „кралица од улицата“ (street queen) се користел за самоопределба од членовите на СТАР и означувал класно одредена позиција на живеење и/или занимавање со сексуална работа на улица. Важно е да се нагласи дека СТАР била група составена од сиромашни, претежно латинкс и црни улични кралици, односно со зборовите на Силвија Ривера: „Поголемиот дел од кралиците беа Латиноамериканки“. Цитирано кај Cohen, S. L. (2008). The Gay Liberation Youth Movement in New York: ‘An Army of Lovers Cannot Fail’, Routledge, стр. 134. Иако Силвија Ривера и Марша П. Џонсон заземаат значајни места во трансродовата историја и во политичката имагинација на трансдвижењето, нивното додавање во канонот често ги брише нивните позиции како луѓе со обоена кожа и кралици од улицата, како и политичките пракси што произлегуваат токму од тие позиции. Како што потенцира Џеси Ган за Силвија Ривера, видливоста на Ривиера и нејзиното преосвојување од страна на трансактивист(к)ите како „трансродова борка од Стоунвол“ ја „прикриваат“ нејзината „субјективност како порториканско-венецуелска дрег кралица од работничка класа“. Gan, J. (2013). Still at the Back of the Bus’: Sylvia Rivera’s Struggle. In Stryker, S. & Aizura, A. Z. (Eds.), The Transgender Studies Reader 2, Routledge, стр. 291–301.

81 Мартин Дуберман пишува: „Како Хиспанка, Силвија длабоко се идентификувала со тие праведни револуционер(к)и од Третиот Свет, Црните пантери и нивниот хиспански пандан, Јанг лордс“ (Duberman, M. (1993). *Stonewall.* New York, NY: Plume, 1994 Edition, стр. 251).

Активноста на СТАР во поширокото геј-ослободително движење во Њујорк вклучувала учество во демонстрации и маршеви (вклучувајќи ја *Парадата за Денот на ослободувањето на улицата Кристофер,* каде што Ривера го одржа сега веќе познатиот говор). Тие протестирале против затворањето на ЛГБТК лицата во затвори и психијатриски болници, се приклучувале на окупации, интервенции и „запови“ (zaps) (конфронтирачки и театрални седења) насочени кон политичари.[82] Тие одиграле клучна улога во колективното водење на *Геј-ослободителниот фронт* (GLF) поврзан со Центарот на геј-заедницата, организирајќи геј-танци за собирање парични средства.[83] Тие присуствувале на демонстрациите предводени од *Младите господари* и *Црните пантери,* а заедно со ТВГР и ГЛФ „активно ја поддржувале“ членката на Комунистичката партија (КП) Анџела Дејвис, и покрај тоа што КП експлицитно ја отфрлило нивната поддршка.[84] Откако претходно им помагале на кралиците од улицата и на бездомните геј-млади засолнувајќи ги во хотелски соби или во задниот дел од приколка, во 1971 година групата ја основала Куќата на СТАР. Со изнајмување зграда од мафијата и плаќање кирија од двесте долари преку сексуална работа, СТАР обезбедувале засолниште, храна, облека, пријатели и политичка солидарност, првенствено за уличните латинкс кралици.[85] Куќата на СТАР имала четири соби, во кои биле сместени и до 25 кралици од улицата и бездомни лезбејки и геј-лица наеднаш. Трудот потребен за одржување на Куќата на СТАР како засолниште вклучувал дотерување на функционалноста на зградата (средување на водоводот

82 На тема „запови“, види кај Cohen, *The Gay Liberation Youth Movement*, стр. 178; Бенџамин Шепард го цитира споменувањето на Артур Еванс за петицијата на Геј-активистичката алијанса упатена кон Независните демократи од Вилиџ во 1970 година, кога Силвија удрила една советничка по глава. Ова го опишал како „качување врз либералите“ (во Sycamore, *That's Revolting*, стр. 125–126).

83 Cohen, *The Gay Liberation Youth Movement*, стр. 130–146; Teal, D. (1971). *The Gay Militants*. New York, NY: Stein & Day, стр. 222. Тил ја нагласува улогата на СТАР во организацискиот колектив на Центарот на геј-заедницата.

84 Геј флејмс 7, цитиран во Teal, *The Gay Militants*, стр. 166. Во врска со отфрлањето на поддршката на СТАР, ТВГР и ГЛФ од страна на КП, Геј флејмс (Gay Flames) известиле: „смееме да маршираме покрај нив сè додека не носиме свои обележја или не претераме со стилот. Трипати луѓе од ГЛФ или СТАР биле исфрлени од кордонот демонстранти. Засега, не сме во доволен број за да се спротивставиме физички, но се надеваме дека тоа ќе го направиме на следната демонстрација, 20 ноември [1970]“. Анџела Дејвис самата ќе се изјасни како лезбејка на почетокот на 1990-тите.

85 Cohen, *The Gay Liberation Youth Movement*, стр. 131–135.

итн.) и создавање на политизиран простор, украсен со постери „Ослободете ја Анџела Дејвис“ и „Ослободете ги сите политички затвореници“.[86] Дополнително, заработката од сексуалната работа надополнета со мајчинскиот негувателски труд на Силвија и Марша, директно овозможиле да се создаде простор за опстанок, поддршка и политизација на сиромашните транс и геј-лица. Сузан Страјкер пишува дека СТАР имале намера „да ги едуцираат и заштитат помладите луѓе кои почнувале самостојно да го водат животот“, и дека „замислувале да основаат училиште за деца на кои… им било прекинато формалното образование поради дискриминација или малтретирање“.[87]

Куќата на СТАР функционирала со поделба на трудот: постарите членови на групата продавале сексуални услуги за да ги заштитат помладите кралици од опасностите од работењето на улица, додека помладите кралици „спасувале храна“.[88] Овој труд се засновал врз солидарноста и сродството помеѓу кралиците кои работеле на улица – Џеси Ган потенцира дека кога си заминала од дома на 10-годишна возраст и дошла во нејзиниот нов дом со кралиците на 42-та улица на Тајмс сквер, Силвија „беше возбудена што најде толку многу дрег кралици, од кои некои ја посвоиле и ѝ помогнале“.[89] Ган ја нагласува важноста на „визиите за сродство, семејство и заедница“ на Силвија (и следствено на тоа и на СТАР) поради нивната „инклузивност и динамичност. Како и нејзините доживотни обиди да изгради ‘дом’, тие беа непредвидливи, нетрпеливи, но дарежливи и привремени, а сепак добредојдени“.[90]

86 Bell, A. (четврток, 15 јули 1971). ‘STAR trek’, *The Village Voice*, 1, 46. Кога биле избркани, СТАР ја демолирале зградата за нивниот газда мафијаш да не успее да профитира од нивната работа на куќата. СТАР ќе бидат избркани од куќата по околу девет месеци поради неподмирени долгови за кирија.

87 Stryker, S. (2008). *Transgender History*. Berkeley, CA: Seal Press, стр. 86–87.

88 Rivera, S. (2002). Queens in Exile: the Forgotten Ones. In Nestle, J., Howell, C., & Wilchins, R. (Eds.), *GENDERqUEER: Voices From Beyond the Sexual Binary*. Los Angeles, CA: Alyson Books, стр. 71–85, 81–82.

89 Gan, ‘Still at the Back of the Bus’, стр. 294.

90 Ibid., стр. 299.

Сместена на „213 Источна 2-ра улица“, Менхетн, Куќата на СТАР се наоѓала во претежно порториканско соседство со луѓе од работничката класа, коешто локалците го викале Лоисаида.[91] Силвија Ривера се присеќава дека Куќата на СТАР имала добар однос со соседството. Таа опишува дека СТАР ги чувале децата на локалците и ранеле „половина од соседството бидејќи имавме изобилство храна што децата ја спасуваа“. Ривера ја опишува таквата солидарност како „револуционерна работа“.[92] Истакнувајќи го политичкиот, пријатен простор што го создавала таквата работа, Силвија забележува дека „секогаш имаше храна во куќата и сите се забавуваа“.[93] Ваквите форми на нег�вателски труд како активизам не биле невообичаени во движењата за ослободување на *Црна моќ* и *Третиот Свет.* Партијата на *Црните пантери* имала воспоставено програма наречена „Бесплатен појадок за учениците“, а *Младите господари* спроведувале програми за здравствена заштита за порториканската заедница во Источен Харлем.[94] Како што бил случајот со СТАР, така и овие програми често биле водени од жени.[95]

СТАР тврделе дека се вредни животите на кралиците со обоена кожа на улиците што се занимавале со сексуална работа, дека им треба поддршка, дека вредат да бидат заштитени и да добијат нега, останувајќи траен доказ за вредноста на солидарното меѓусебно дејствување. Ова го правеле во време кога белата Америка и аспиративните квартови на движењето за геј-права не ја препознавале важноста на овие животи.

Од раните 1970-ти, па сè до денес, црната феминистичка политика ќе продолжи да ја потврдува вредноста на животот и работата на жените со обоена кожа. Значаен пример за тоа е реакцијата

91 Cohen, *The Gay Liberation Youth Movement*, стр. 131.

92 Rivera, Queens in Exile, стр. 82.

93 Feinberg, L. (1998). Portrait: Sylvia Rivera, ‘I’m Glad I was in the Stonewall Riot’. In *Trans Liberation: Beyond Pink or Blue*. Boston, MA: Beacon Press, стр. 108.

94 За програмите за појадок на Партијата на црните пантери види кај ‘To Feed Our Children’, *The Black Panther* (26 March 1969), пристапено на 11 март 2016. <https://www.marxists.org/history/usa/workers/black- panthers/1969/03/26.htm> – што значајно се воздржува од дискутирање на родовата димензија на овој труд. Овој аспект е опфатен кај Brown, E. (1993). *A Taste of Power: A Black Woman’s Story*. Norwell: Anchor Press.

95 Иако овој негувателски труд имал револуционерна функција, мажите од партиите генерално го омаловажувале и го сметале за „женска работа“.

на *Комбахи ривер колектив* (Combahee River Collective) за смртта на 12 црни жени во Бостон во 1979 година. Грејс Кјунгвон Хонг и Родерик Фергусон тврдат дека Колективот спровел анализа што ги поврзала убиствата, „инсистирајќи дека расата и родот стојат зад нивната прерана смрт… убиени затоа што нивните животи не биле важни и, на тој начин, целосно згаснале“.[96]

Слично на тоа, праксата на СТАР ги предизвикувала оние убиствени процеси што ги обезвреднувале феминизираните луѓе со обоена кожа – оние кои биле сиромашни, бездомни, родово девијантни, квир и/или сексуални работнички/ци – тврдејќи дека таквите животи се вредни и вредат да бидат сакани сред насилно угнетувачки социјални и материјални услови. Работата на СТАР претпоставувала и уверувала дека нивните животи биле многу повеќе од стигмата што им ја препишувале; дека трудот (од сексуална работа, до помалку стигматизираниот пролетерски труд) што доминирал во нивниот секојдневен живот не бил единственото нешто што ги дефинирало.

Заклучок

За да се осмисли квир и транс социјална репродукција, потребно е да се прошири концептот на социјална репродукција и да се направи видлив нег�вателскиот труд што ги овозможува и одржува квир и транс луѓето и нивните животи – љубовното и сексуално задоволство, готвењето и хранењето и домувањето, одморањето и одгледувањето, чистењето и перењето и дотерувањето, емоционалната и психолошката поддршка, транзициските совети и специјализираното советување, здравствената поддршка, трудот во создавањето на нашите родови идентитети, изведби или експресии, *сопственото* самоизмислување.

Преосмислувањето на социјалниот репродуктивен труд низ транс и квир перспектива ни овозможува да го гледаме таквиот труд како чин на отпор што го овозможува нашето *битствување* (како

96 Kyungwon Hong, G. & Ferguson, R. A. (Eds.) (2011). ‘Introduction’ to *Strange Affinities: The Gender and Sexual Politics of Comparative Racialization*. Durham and London: Duke University Press, стр. 14–16, цитат на стр. 15.

во случајот со СТАР, и како што дискутираа Пиепнза-Самарасиња, Коен и Монк) и како неплатен труд (како во случајот со *Заслужена плата за лезбејките*), работа што е вредна и неопходна. Борба што не престанува да биде предизвик, но неретко дава и задоволство.

Мораме да ја препознаеме и да ја афирмираме неопходната работа за нашиот опстанок во расното капиталистичко општество како работа. Работата е непходна за да процветаме, во време кога нашите животи се обележани за уништување во рамките на расните капиталистички национални држави (од опасноста од затворање, осакатување и депортирање). Нашиот труд, љубов, грижа; и облиците на заедништво, социјалност и светови што се создаваат – напуштајќи ги и спротивставувајќи им се на родовите, расни, способнистички, трудови и желбени очекувања – сите тие се важни облици на работа.

Секој од овие аспекти на квир животот има своја вредност, и покрај нивната минимална размена на вредност (ако воопшто ја има). Таквата работа мора да биде сместена во рамки на политичката економија на расната и родовата поделба на трудот во капитализмот. Трудот на феминизираните, радикализирани, квир, транс, мигрантски и/или работници со попреченост е материјален и социјално обезвреднет,[97] поделба на трудот на чија сметка често завршуваме осиромашени, преработени, потплатени, нецелосно вработени или невработени. Обезвреднувањето на нашиот труд и на нашите животи е историски специфичен феномен што го наложува светот на расен капитализам во кој живееме.[98]

Во неговиот бесен нагон за комодифицирање, таквиот негувателски труд се смета за форма на нископлатена работа.[99]

97 Во мојот есеј „Трансфеминистичка скршеност, радикален трансфеминизам“ ја теоретизирам конкретно поврзаноста на трансмизогинијата со таквите обезвреднувања. Raha, N. (2017). ‘Transfeminine Brokenness, Radical Transfeminism’. *South Atlantic Quarterly*, 116(3), 632–646.

98 Во својот концепт за „втората кожа“, Роузмери Хенеси ги поврзува културните, нормативни и симболични значења што се повинуваат на носителот на трудова моќ, нагласувајќи го обезвреднувањето на феминизираниот работник во контекст на социјалните релации на капиталот што го обезвреднуваат репродуктивниот труд (Hennessy, R. (2013). *Fires on the Border: The Passionate Politics of Labour Organizing on the Mexican Frontera.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, стр. 129).

Репродукцијата на квир животи и светови често се одвива во заеднички и супкултурни простори или квир домаќинства. Овие социјално репродуктивни центри честопати остануваат маргинални, појавувајќи се надвор од границите на хомофобичното, расистичко примарно семејство. Тие постојат настрана од и наспроти расната и родовата поделба на трудот што се репродуцира во приватните домаќинства. Меѓутоа, ова не значи дека квир и транс телата, животите и моногамните семејни форми не зависат од домашните простори. Како што тврдеа од *Заслужена плата за лезбејките,* фамилијарните форми што ги населуваме и создаваме со децении често биле затскриени како места на социјална репродукција. Квир домаќинствата многу често постоеле во непризнаени или тајни форми, активно делегитимирани од државата. Дури и ограниченото државно признавање на моногамните ЛГБТ семејни форми денес се случува паралелно со материјалното деинвестирање во социјално осигурување и заштита. Овој процес дополнително ги префрла трошоците за социјална репродукција врз приватните релации. Државата почна да ги признава хомосексуалните домаќинства во моментот кога задоволувањето на социјалните потреби стана поприватизирано од кога било досега.

Па како тогаш квир и транс социјалната репродукција може да ги информира политичките стратегии? Ова прашање се поставува како исклучително важно во современиот контекст на Меѓународниот женски штрајк на 8 Март, вклучително со облиците на квир и трансфеминистички родови штрајкови[100] и штрајковите на сексуалните работнички/ци. Треба да ни биде јасно дека таквите артикулации произлегуваат од позиција на бидување вишок, како и од прекарната положба во однос на поставените барања на капиталот за работна сила и вреднувањето на животите

99 За тоа како трансженствените мигрантски сексуални работнички/ци го разбираат вреднувањето на нивната работа од капиталот прочитај кај Aizura, A. Z. 'Trans Feminine Value, Racialised Others and the Limits Of Necropolitics'. In Haritaworn, J., Kuntsman, A., & Posocco, S. (2014). *Queer Necropolitics*. Hoboken: Taylor & Francis, стр. 129–147. За дискусија на тема трансженствена подреденост при изведба на нископлатен негувателски труд во нефункционален систем на нега што преминува низ приватизирање и преструктурирање, види кај Spott, V. (2017). *Click Away Close Door Say*. London: Contraband Books.

100 Види кај SomMovimentonazioAnale (2014). Social Strike: Gender Strike. Пристапено на 9 април 2018. <https://sommovimentonazioanale.noblogs.org/ post/2014/07/18/social-strike-gender-strike/.>

од страна на државата. Државата реагира на вишокот живот со намалување на социјалната помош, полициски надзор и затворање. Несразмерните барања за социјален репродуктивен труд врз квир и транс, фем или феминизираните, и/или луѓето со обоена кожа и/или попреченост ги осиромашуваат нашите заедници. Како можеме да ги одржуваме и градиме нашите ресурси, вклучувајќи ги и нашите непроценливи вештини за негувателски труд, за да се осигуриме дека работиме за себе? Како можеме да се спротивставиме на присвојувањето на нашите напори од страна на капиталот?

Како да опстанеме четири децении по хегемониското проширување на Новата десница? Можеме ли да продолжиме суштински да се спротивставуваме на принудните барањата на капиталот бесплатно да вршиме социјален репродуктивен труд, а притоа да го рушиме и да ставиме крај на капиталистичкиот свет[101] во кој нашите животи се понижуваат и обезвреднуваат? Засега останува да се бориме за нашите животи, дури и кога самата таа борба се претвора во богатство за владејачките класи.

Превод од англиски:
Душица Лазова

101 van der Drift, M. (2018). Radical Romanticism, Violent Cuteness, and the Destruction of the World. *Journal of Aesthetics C Culture*, 10(2) 1–8.

Укинување на родот[1]

Џулс Џоан Глисон

I дел[2]
Повик за укинување на родот: Од материјалистичко лезбејство до геј-комунизам[3]

Тука во Виена постојат два феминистички центра: *Frauen Zentrum* (Женски центар) и *Frauen Cafe* (Женско кафуле, познат и како *F*Cafe[4]). *Frauen Cafe* беше основано од помлада генерација феминистки и дозволува влез за сите ‘жени, лезбејки,

1 Преведено според: Gleeson,Joanne Jules, “The Call for Gender Abolition: From Materialist Lesbianism to Gay Communism,” Blind Field, July 31, 2017, достапен на https://blindfieldjournal.com/2017/07/31/the-call-for-gender-abolition-from-materialist-lesbianism-to-gay-communism/; и Gleeson, “Abolitionism in the 21st Century: From Communization as the End of Sex, to Revolutionary Transfeminism,” Blind Field, August 7, 2017, достапен на https://blindfieldjournal.com/2017/08/07/abolitionism-in-the-21st-century-from-communisation-as-the-end-of-sex-to-revolutionary-transfeminism/. Изразуваме благодарност со уредниците на Blind Field, Journal of Cultural Inquiry, и до Џулс Џоан Глисон, за дозволата за превод и објава на текстот.

2 Заб. на ур.: Изворно, овде објавениот текст како интегрален текст со 1 и 2 дел, беа објавени како два одделни, но поврзани текста во Blind Field. Види претходна фуснота.

3 Заб. на прев.: Во текот на преведување на овој текст се соочив со преведувачка дилема околу зборот ‘abolitionism’, кој има централна улога во двата дела од текстот, а и се наоѓа во самите наслови (The Call for Gender Abolition и Abolitionism in the 21st Century). Размислував помеѓу опциите ‘аболиција’, ‘укинување’ или ‘аболиционизам’. ‘Аболиција’ уште од самиот почеток не ми се допаѓаше бидејќи во македонскиот контекст тој збор многу се врзува со политичка аболиција и ослободување од кривично дело. ‘Аболиционизам’ ми се допаѓаше бидејќи носи една важна и тешка историја со себе, имено на укинување на ропството, кое секако е поврзано со капиталистичко хетеропатријархалниот систем преку кој се извршува и опресијата на родот/полот. Но бидејќи ‹аболиција› не функционира, а ‹аболиционизам› не можеше секаде низ текстот да се искористи, морав во најголем дел од текст сепак да го употребувам зборот ‹укинување›. На крајот, се решив да ги користам наизменично зборовите ‹укинување› и ‹аболиционизам›, во зависност од контекстот, иако во оригиналот за тие зборови се користи ‹abolition/ism/ist’. ‘Аболиционизам’ функционира во одредени контексти (при крајот на овој текст го употребувам неколкупати и како именка и придавка – пример ‘аболиционистички’) бидејќи алудира на политичка позиција, поддржана од идеологија и теорија, додека ‘укинување’ повеќе оди кон нешто што е процес, пракса, цел или дејство. Оттаму и потребата да се користат двата збора наизменично.

4 Заб. на авторката: Заради тоа, никогаш не сум ги посетила. Наместо тоа, се потрудив да го завршам овој текст без нивен придонес.

интерсексуални и транс' (FLIT - Frauen Lesbens Intersexuelle Trans). Минатата година водев Револуционерна феминистичка читачка група во нивните простории. Политиката за влез на подолго воспоставениот *Frauen Zentrum* е 'само жени', забранувајќи им на транс жените да доаѓаат (додека транс мажи, интерсексуални лица и небинарни лица назначени како женски при раѓање остануваат во сива зона; иако, во пракса, вообичаено и тие не се добредојдени).

Родовите разлики се присутни дури и во институциите и во обидите за ослободување од родовите норми. Но уште од крајот на 20 век низа теоретичари се залагаа за целосно ставање крај на родовото разликување. Повикот за укинување на родот е повремено артикулиран и во комунистичката теорија и во други револуционерни текстови од 1970-тите наваму. Зголеменото ниво на насилство со кое се соочуваат транс жените укажува дека ние, како група, би имале најголема корист од укинувањето на родот. Но сè почесто, оваа цел станува мртва буква на хартија во многу транс активистички кругови[5]. Од разни причини, терминот 'укинување на родот' во последниве години стана предмет на значителна расправа. Најмногу, оваа цел стана фантазма во светогледот на реакционерите. Во еден неодамнешен текст, озлогласениот „геј-ториевец" Ендру Саливан го осуди:

> …актуелниот обид да се негираат длабоките природни разлики меѓу мажите и жените и да се тврди, со сериозен и обично гневен израз на лицето, дека родот воопшто не е поврзан со полот, а полот, пак, воопшто не е поврзан со биологијата. Овој ненаучен производ на мизандричниот феминизам и побрканата трансродовост се проширува низ културата, и речиси никој од елитата не е подготвен да му се спротивстави.[6]

Сепак, предлогот за укинување на родот има горда историја што опфаќа разни традиции на револуционерната мисла. Преку воведување на различните употреби на терминот, имам за цел да дадам одредена стратешка јаснотија. Доколку укинувањето

5 Во мојот текст „Транзиција и аболиција" се осврнувам на аргументите на Џулија Серано, која ја претставува трансженственоста како природен факт.

6 Andrew Sullivan, 'The Triumph of Obama's Long Game', Intelligencer, 21 July, 2017.

треба да има некаква политичка вредност, тоа мора да служи како основа за заедничко дејствување, наместо да биде возвишена цел на која постојано се надеваме, а никогаш не се остварува.

Рани повици за укинување

Дијалектика на полот на Шуламит Фајерстон е позната по тоа што го предлага крајот на женственоста и семејството преку технолошки средства. Како рана теоретичарка на 'половата класа' која политички се разбудила во групите за подигање на свеста кај жените во Њујорк, Фајерстон се обидуваше да ја опише опресијата врз жените на системско ниво. Во нејзината анализа, врзувањето на жените за биолошката репродукција е темел на општествената опресија и треба да биде надминато преку општествена револуција која ќе ги искористи и развие можностите на технологијата од 20 век. Фајерстон ја претстави својата ослободителна цел со следниве зборови:

> …крајната цел на феминистичката револуција, за разлика од онаа на првиот феминистички бран, мора да биде не само елиминација на машките привилегии туку и на самата полова разлика: гениталните разлики меѓу луѓето повеќе нема да имаат културно значење. (Веројатно ќе дојде до враќање на необременетата пансексуалност – Фројдовата 'полиморфна перверзија' – која ќе ги надмине хетеро/хомо/би-сексуалните поделби). Репродукцијата на видот од едниот од половите за доброто на двата ќе биде заменета со (барем можноста за) вештачка репродукција: децата ќе се раѓаат еднакво од обата пола, или независно од двата…[7]

Една година подоцна, во 1971 година, италијанскиот психоаналитичар и марксист Марио Миели, во своето дело *Кон геј-комунизмот,* даде исто толку провокативен осврт на хомосексуалното ослободување. За разлика од многу други марксистички автори кои пишувале за родот, Миели не само што ги вклучува туку и ги става транссексуалците во центарот на својата полемика:

7 Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex. Bantam Books: N.Y., 1970, стр. 12.

> …ги нарекуваме ‘транссексуалци’ оние возрасни кои свесно го живеат својот хермафродизам и кои во себе, во своето тело и ум, ја препознаваат присутноста на ‘спротивниот’ пол. (…) Прогонувани од општество што не може да прифати никакви мешања меѓу половите, тие често имаат тенденција да ја сведат својата вистинска транссексуалност на привидна моносексуалност, обидувајќи се да се идентификуваат со ‘нормалниот’ спротивен пол според гениталната дефиниција. Општеството ги тера овие манифестни транссексуалци да се чувствуваат моносексуално и да го прикријат својот вистински хермафродизам. Но вистината е дека општеството така се однесува со сите нас… сите ние сме биле транссексуални бебиња и сме биле принудени да се идентификуваме со одредена моносексуална улога, машка или женска… Наместо да биде особено апсурден, транссексуализмот ги руши постојните раздвоени и спротивставени категории на сексуалноста која се смета за ‘нормална’, покажувајќи ја, напротив, како смешно ограничување.[8]

Миели тврди дека трансвеститите се жртви на насилство затоа што го разоткриваат фабрикуваниот поларитет на родот:

> Можеме да го набљудуваме, на пример, односот на ‘нормалните’ луѓе кон трансвеститите. Нивната општа реакција е гадење, иритација, скандал. И смеа: може да се каже дека секој што се смее на трансвестит, всушност, се смее на искривената слика за самиот себе, како одраз во циркуско огледало. Во тој апсурден одраз тој ја препознава, без да признае, апсурдноста на сопствената слика и реагира на таа апсурдност со смеа. Трансвестизмот, всушност, ја пренесува трагедијата содржана во поларитетот на половите на ниво на комедија.[9]

Миели ги спротивставува родовите девијанти наспрема ‘моносексуалците’ (референца на Фројдовата теза дека бебињата се ‘бисексуални’ и се приврзуваат за еден род низ развојот).

8 Mario Mieli, Trans., David Fernbach, Homosexuality & Liberation: Elements of a Gay Critique, London, Gay Men’s Press, 1980, стр. 27-28.

9 Mieli, стр. 218.

Во тие рамки може да се разбере убиствената ‘транс паника’ што сè уште инспирира толку многу убиства на ранливи транс жени секоја година.

Миели тврди дека транс/хомофобијата произлегува од презирот што моносексуалецот го чувствува кон својата ограничена положба. Во моменталниот поредок, никој не е ослободен од регулаторното насилство на родот. Придобивките стекнати во рамките на системот се секогаш условени и ниту еден актер не може да избега од неговата сенка. Единствено може да се успее преку прифаќање на ограничувањата на хетеросексуалниот поредок. За Миели, успехот во такви услови бара одреден вид (самонаметната) осакатеност. Несвесното чувство за оваа неминовна состојба гарантира омраза од оние кои му слугуваат на владејачкиот поредок преку нивната приврзаност за очекуваниот род, кон оние кои изгледаат како да го избегнале тоа. За Миели, презирот кон хомосексуалците (а особено кон трансвеститите) неминовно произлегува од фактот што другите се принудени да негираат и уништат делови од себе.

Позицијата на Миели се разликува од секоја идентитарна перспектива што строго категоризира: хетеросексуалноста секогаш е исклучувачка и може да се одржува само преку хомофобија. Политичкото движење кон револуција мора да произлезе од хомосексуалците кои отворено го прифаќаат својот статус и, како резултат на тоа, застануваат на страната на политичките борби на жените. Тие што се најпотиснати имаат најдлабок увид во системот како целина и оние мажи ‘кои најмногу наликуваат на жени’ добиваат најголем увид во функционирањето на бруталноста што ја создава хетеросексуалниот поредок.

Затоа, за Миели, ослободувањето од хетеросексуалниот поредок може да се постигне само преку создавање на транссексуален хомосексуалец кој ја зазема страната на жените:

> Но хомосексуалната борба го укинува овој историски лик на кралицата поробена од системот (оние ‘квир мажи’ кои Лари Мичел ги разликува од ‘педерите’) и создава нови хомосексуалци, кои со ослободувањето на хомоеротизмот и транссексуалната желба се доближуваат сè повеќе до жените, нови хомосексуалци кои се вистински другари на жените. До тој степен што не гледаат друг начин на живот

> освен со други хомосексуалци и со жени, со оглед на сè поодвратниот карактер на хетеросексуалните мажи. И ако геј-борбата ја воздигнува зајадливата и потценета кралица… трансформирајќи ја во folle[10], геј-другар кој сè повеќе е транссексуален, таа исто така го негира хетеросексуалниот маж, бидејќи тежнее кон ослободување на кралицата што постои и во него.[11]

Конечно, француската материјалистичка феминистичка мислителка Моник Витиг предложи сличен поглед на родот како и Миели и сподели ист предлог за антихетеросексуална политика на укинување. Денес најпозната по своето влијание врз Џудит Батлер, делата на Витиг (и фикционални и теориски) се одликуваат со концизност и стратешка пренагласеност. Како основачка на *Црвени лезбачи* (*Gouines rouges*) во 1971 година, нејзиниот политички фокус секогаш остана насочен кон повикување на жените да се укинат себеси преку лезбејството.

Впечатлива карактеристика на мислата на Витиг е тврдењето дека општествената опресија е основата за половата диференцијација, а не обратно.

За Витиг, полот е инструмент на родот, при што повикувањето на телесните разлики се користи за да се обвие општествената опресија со која се соочуваат жените околу нивните физички форми. Женското телесно постоење, според Витиг, е резултат и ретроактивно оправдување за опресијата. Каква и да е биолошката физичка слабост кај жените, таа се користи двојно: најпрвин жените се реално лишени од моќ, а потоа нивната релативна слабост се посочува како оправдување за таа опресија. Витиг го нарекува ова ‘фетишизација на полот’; таа е материјалистичка феминистка во смисла дека нејзината мисла се фокусира на спојот каде што физичката форма се користи од страна на постоечкиот режим на хетеросексуалност, а нејзината политика е насочена кон укинување на таа состојба. Сексуалните карактеристики се збир од цитати што ги користи режимот на

10 Заб. на. прев.: ‘une folle’ е француски (навредлив) сленг за геј-мажи со многу феминизирано/женствено однесување. Истиот збор некогаш го користат и геј-мажи меѓу себе, пријателски, со што се губи првичното навредливо значење.

11 Mieli, стр. 190.

родова принуда за да го оправда своето постоење. За разлика од стриктно дијалектичките разбирања на ‘класата’ како категорија, Витиг понатаму тврди дека жените *стојат сами* како пол и дека се дефинирани токму преку таа полова идентификација. Тука, жените се дефинирани, пред сè, преку нивниот однос кон репродукцијата и како такви преку нивната уникатна служба на мажите.

За Витиг, самоопределувањето како лезбејка претставува одбивање на жените да ја прифатат својата дефиниција во однос на мажите, и е присвојување на универзалноста преку започнување живот по сопствена мера. Се јавува структурен парадокс во моментот кога жените истовремено ја афирмираат својата посебност преку повикување на женственоста, дефинирана преку отсуство на учество во очекуваните темели на машкото сродство. ‘Лезбејките не се жени’, според Витиг, затоа што тие постојат спротивно на доминантниот хетеросексуален поредок и не можат да се објаснат низ неговите рамки: „би било неточно да се каже дека лезбејките се здружуваат, водат љубов, живеат со жени, затоа што ‘жена’ има значење само во хетеросексуалните мисловни и економски системи.“

Специфичната употреба на терминот ‘лезбејка’ кај Витиг е умешно сумирана од страна на Џудит Батлер, чие теоретско дело одигра значајна улога во афирмирањето на франкофонскиот материјалистички феминизам во англофонската теорија:

> Витиг не го негира постоењето… на половата разлика, туку го доведува во прашање изолирањето и вреднувањето на одредени видови разлики во однос на други. Нејзиното дело Лезбејското тело е книжевна претстава на еротска борба за преработување на релевантните разлики што го конституираат сексуалниот идентитет. Различни делови од женското тело се одвојуваат од нивната вообичаена позиција и повторно се составуваат, буквално. Присвојувањето на разни делови од телото како извори на еротско задоволство, за Витиг, претставува расклопување или преработување на бинарните ограничувања наметнати при раѓање. Ерогеноста му се враќа на целото тело преку процес што понекогаш вклучува и насилна борба. Женското тело веќе не е препознатливо како такво; веќе не се појавува како

„непосредно дадено од искуството“: тоа е деформирано, реконструирано и повторно замислено… во појавата на есенцијалниот хаос, полиморфност, преткултурната невиност на „полот“.[12]

И покрај сериозниот ангажман со укинувањето, Батлер изразува јасен политички песимизам и, во едно интервју, ја разликува својата позиција од онаа на Витиг токму врз таа основа:

> Нема начин да се заобиколи категоријалното насилство што го носи именувањето на „жени“ или „мажи“. Витиг, во нејзините рани години, сакаше веќе да не ги користиме тие термини. Таа дури сакаше да се променат болничките практики, прашувајќи зошто е неопходно детето, кога доаѓа на свет, да се именува како „машко“ или „женско“. (Ја имам слушнато како го кажува ова еднаш јавно.) Таа, исто така, мислеше дека не треба да ги прифаќаме зададените анатомски термини, така што, ако некој ве праша дали имате вагина, на пример, едноставно кажете: „Не“. Таа го сметаше ова како форма на радикален отпор кон начинот на кој секојдневниот јазик го структурира телото така што го подготвува за хетеросексуална репродукција. Има еден вид неопходно насилство што мора да се изврши во самиот акт на именување. Веројатно бев повеќе на страната на Витиг во тој поглед во времето кога ја напишав Проблеми со родот.[13]

Токму околу можноста за укинување на полот како остварлива политичка цел се поставува јасната поделба меѓу Батлер и Витиг. За Батлер, политичкиот потенцијал на родот е неизбежна одлика на ‘субверзијата’. Иако ја обезбедува неопходната улога за родовата политика во рамките на еманципаторската левица, овој пристап воедно поставува цврста граница на можноста за аболиционистичка родова политика. За Батлер, родот е неизбежност и почетна точка која постојано се појавува.

12 Butler, Judith. “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault.” The Judith Butler Reader, ed. Sara Salih with Judith Butler. Malden: Blackwell Publishing, 2004. стр. 21-38.

13 Olson, Gary A, Lynn Worsham, and Henry A. Giroux. The Politics of Possibility: Encountering the Radical Imagination, 2016. Internet resource. стр. 21

Јас не можам да се приклонам кон песимизмот на Батлер. Нема причина зошто болниците не би можеле да престанат со утврдување на полот на новороденчињата (иако тоа никогаш не би било возможно преку плитка институционална реформа, што само укажува на неопходноста од револуционерно движење). Нашата загриженост не е толку во номиналното насилство поврзано со самото родово именување колку со физичката бруталност што таквите општествени структури ја изискуваат: поделбата на новороденчињата на „машки“ и „женски“ во болниците директно води до хируршка „корекција“ на интерсексуалните новороденчиња кои ја немаат среќата да спаѓаат во јасно одредена категорија. (Операции кои, поради нивната бесцелност и грубост, најчесто носат трауматични последици за целиот живот.) Тука физичката бруталност јасно се гледа дека произлегува од „насилството“ во поширокатa смисла употребена од Батлер и токму затоа ние се приклонуваме кон Витиг и нејзиниот повик за политичко укинување.

Трансфеминистичко укинување

Иако острите и непријатни аспекти на прозата на Витиг сè уште имаат вредност за современите револуционери, развојот на транс и црната феминистичка теорија ја прават да изгледа како далечна фигура од минатото. Додека во одреден историски момент одрекувањето од женственоста изгледаше како крајна форма на субверзија, денес различни држави се мобилизираат токму против спротивното: оние кои општеството обично ги смета за недостојни, се самоутврдуваат како жени. Малку нешта не можат да се поврзат со сегашната состојба на транс жените; сепак, реакционерите најчесто се повикуваат на две работи: прво, на нашата неспособност за репродукција како нешто што нè дисквалификува од женственоста, и второ, на нашата наводна непожелност за мажите како сексуални партнерки. (Многу од нас, во суштина, се сосема среќни и без матки и без машки партнери.)

Разбирањето на женственоста низ призмата на претпоставената репродуктивна служба го прави лесно разбирлив тековниот развој во САД: истите политички сили што се залагаат за забрана на абортусот по држави, се обидуваат и да го забранат присуството на транс жените во јавниот живот, користејќи го истиот пристап.

Трансженственоста, во овој контекст, претставува женственост што постои сама по себе, спротивно на волјата на значителен дел од општеството навикнат на постојниот хетеросексуален поредок. Политички, тоа може да биде причина за гордост. Нашата неспособност за раѓање деца се наведува како причина за дисквалификација од женственоста и од страна на традиционалистите и од страна на радикалните феминистички ‘аболиционистки’, што истовремено ја покажува и вкоренетоста и кршливоста на женственоста како полова класа. Сè додека жените се дефинираат преку нивната поврзаност со биолошката репродукција, транс жените секогаш ќе бидат сметани за недоволно добри имитации. Укинувањето на женственоста, како што го дефинира Витиг, може да се унапреди токму преку вклучување на транс жени во таа категорија во нејзиниот сегашен облик. Ако не може да се постигне соживот, укинувањето е неизбежно.

Оваа борба несомнено ќе биде интензивна борба на преобликување, која ќе ги предизвика и надмине произволните граници на телесноста преку разнолики и непопустливи средства (што ќе се појавуваат во болници, на улици и во спални соби). Во повторното присвојување на оваа аболиционистичка потрага по неограничена експресивност, револуционерниот трансфеминизам има многу што да научи од геј-комунистичката и материјалистичката лезбејска традиција.

Разбирањето на увидите од овие текстови, кајмакот на едно одамна поминато време на Новата левица, може да ги опреми современите комунисти и со аналитичка јасност и со соодветен презир кон хетеросексуалниот поредок (кој, за жал, упорно опстојува до ден-денес). Овие визии од доцниот 20 век кои ја деконструираат природноста на постојниот родов поредок се разликуваат во некои аспекти, но споделуваат една аболиционистичка амбиција што денес, четириесет години подоцна, повторно оживува. Следно ќе го разгледам поновиот развиток на укинувањето на родот, кој во 21 век сè повеќе вклучува разнолики трансперспективи.

II дел
Аболиционизмот во 21 век: Од комунизација како крај на полот, до револуционерен трансфеминизам

Укинувањето на родот беше контроверзна точка на дебата меѓу комунизациската струја[14] во раните 2010-ти години. Комунизаторите предвидуваа идни историски развои на класната политика, во услови на рушење на поддршката за работничкото движење, социјалдемократските партии и традиционалната левица. Во оваа дебата, укинувањето на родот беше претставено преку текст во француското марксистичко теориско списание *Théorie Communiste* (TC, во превод Комунистичка теорија).[15] *Théorie Communiste* користи остра терминологија за да ја нагласи централната улога на укинувањето на родот во нивната замислена траекторија кон комунизмот: „Револуцијата како комунизација се раѓа од овој циклус на борби, кој ги создава нејзините одлики; но таа, како таква, се заснова врз укинување на родовата разлика.“

За *Théorie Communiste*, укинувањето на родот е основно за секое движење надвор од капитализмот, неопходна карактеристика на овој развиток (што тие го предвидуваат како претстоечко во блиска иднина):

> Нема укинување на поделбата на трудот, нема укинување на размената и на вредноста, нема укинување на трудот (несовпаѓањето меѓу индивидуалната и општествената активност), нема укинување на семејството, нема непосредни односи меѓу луѓето кои се дефинираат низ нивната сингуларност, без укинувањето на мажите и жените. Не може да постои самопреобразба на пролетаријатот во личности што живеат како сингуларни субјекти, без укинување на сексуалните идентитети.[16]

14 Заб. на прев.: Теоријата на комунизација (или „communisation theory“ на англиски) се однесува на струја во рамките на ултралевицата која го сфаќа комунизмот како процес што, во рамки на социјалната револуција, веднаш започнува да ги заменува сите капиталистички општествени односи со комунистички – одбивајќи какви било преодни фази.

15 Оваа публикација постоеше неколку децении пред да го насочи своето внимание кон прашањето за полот, па затоа радикалноста на нивната позиција беше изненадување за многумина од нивните следбеници.

Така, спротивно на вообичаените ставови дека прашањата на родот можат да се решаваат „по (економската) револуција“, *Théorie Communiste* го поставува успехот на комунизацијата токму врз укинувањето на половата диференцијација. Секоја успешна револуционерна постапка мора, пред сè, да ја вклучи борбата на жените против нивната општествена позиција, што би довело до криза на социјалната репродукција.

Théorie Communiste ги отфрла струите во рамките на материјалистичкиот феминизам кои ја третираат домашната сфера како посебен начин на производство (став што го брани Кристин Делфи), и наместо тоа тврди дека капиталистичкиот начин на производство може да функционира само преку вишокот труд кој произлегува од поделбата мажи/жени. Вишокот труд може да се присвои само преку поделбата на трудот овозможена благодарение на таа разлика, при што секој платен труд се потпира на неплатениот придонес на жените како домашни работнички. Потребата од постоење на домашниот труд, заедно со постојаното негирање на неговата вредност со цел да се издигне вредноста што се извлекува од работната сила, ја „врзува“ улогата на жените со капитализмот на таков начин што револуционерната промена може да се случи само преку рушење на женската опресија. Репродукцијата на работната сила продолжува како последица на родовото разграничување, а за да престане тој процес, неопходен е крај на оваа дијадична родова поделба.

> Со оглед на актуелната поделба во работничката класа, револуционерната ситуација веднаш би ја разоткрила улогата на жените и би барала од нив да го надминат не само Капиталот, но и своите машки „другари“.[17]

16 Theorie Communiste. “Gender Distinction, Programmatism and Communisation – Roland Simon.” Libcom, 17 Apr. 2011, libcom.org/library/gender-distinction-programmatism-communisation%20.

17 Кога жените се борат – било во приватната било во јавната сфера – кога го напаѓаат самото постоење на тие сфери, чие постоење е воспоставено преку нивната поделба на јавно и приватно, тие мора да се соочат со своите машки другари – токму во мерата во која се мажи, и во мерата во која се нивни другари. А тие (жените) се нивни другарки – но жени. ‘Comrades, But Women’, Théorie Communiste 23, (2011), libcom.org/library/comrades-women-theorie-communiste.

Анализата на *Théorie Communiste* е корисна за развивање на марксистички пристап кон аболиционизмот, преку елаборација на основата на работната сила во домашниот труд. Тие тврдат дека овој облик на неплатена работа претставува извор на потенцијална експлоатација на платената работа:

> Домашниот труд не создава вредност, но го зголемува вишокот на вредност присвоен од капиталистот, кој ја разменува платата за работна сила. Платата ја покрива вредноста на стоките што влегуваат во репродукцијата на работната сила, но не го вклучува времето на труд потребно за нивната понатамошна обработка по купувањето (на пример, готвење или склопување мебел од IKEA), ниту времето потребно за нивно одржување со цел да се зачува нивната употребна вредност.[18]

Работникот и неговата работна сила се создадени од страна на домашната работничка на начин што е истовремено отсутен од формалната размена на труд за плата, а сепак незаменлив за неа. Како што *Théorie Communiste* сумираа подоцна во нивниот текст „Одговор до Американците за родот“ (2012), родот го одредува капитализмот во целина токму преку неговата поделеност:

> Во врска со родовата разлика, можеме да го формулираме следниот методолошки пристап: токму динамиката на таа партикуларност ја прави партикуларност на целината. Со други зборови, преку својата специфичност, родовата разлика, машката доминација, постои како определба (особеност) на капиталот како постојана противречност.[19]

Оваа противречност не може да се разреши без комунизација, но токму затоа истата стои како пречка помеѓу сегашноста и секоја надеж за напредување кон комунизам.

Одговор на оваа позиција даде Маја Гонзалез (тогаш членка на колективот *Endnotes*, кој прв го привлече поширокото внимание на англофонската теорија за дебатата за комунизација), во текстот насловен Комунизација и укинување на родот (Communization

18 Theorie Communiste. “Gender Distinction, Programmatism and Communisation – Roland Simon.”

19 Theorie Communiste. “Response to the Americans on Gender – Theorie Communiste.” Libcom, 10 Apr. 2012, libcom.org/library/response-americans-gender-theorie-communiste.

and the Abolition of Gender). За Гонзалез, укинувањето на родот е претставено како предуслов за револуцијата, при што тековната диференцијација бара сингуларноста да ги замени постоечките родови поделби:

> Бидејќи револуцијата како комунизација мора да ги укине сите поделби во општествениот живот, таа мора да ги укине и родовите односи – не затоа што родот е непогоден или непожелен, туку затоа што е дел од целината на односи кои секојдневно го репродуцираат капиталистичкиот начин на производство. Родот, исто така, е конститутивен за централната противречност на капиталот, и токму затоа мора да биде растурен во револуционерниот процес. Не можеме да чекаме по револуцијата за да го решиме прашањето на родот.[20]

Иако се согласува со првичната теза дека укинувањето е клучно за комунизацијата, Гонзалез ја критикува *ТС* затоа што ја оставаат женската опресија „зашиена“ за нивниот веќе постоечки модел на историски развој. За Гонзалез, фокусот на домашниот труд е премногу тесен. Таа тврди дека анализата на родот мора да се насочи кон биолошката репродукција (факт што му претходи на класното општество).[21] Жените се жртви на општество кое ги деградира во приватниот живот како општествена сопственост, наместо да ги третира како општествени актери: мажите се актери и сопственици, додека жените се сведени на „не-мажи“ и, како такви, се објекти врз кои се дејствува (и кои се поседуваат) од страна на општеството.

Како што претпоставува и самата дефиниција на женственоста (сконцентрирана околу биолошката репродукција), Гонзалез настојува да го нагласи токму аспектот на раѓањето и

20 Maya Andrea Gonzalez, ‘Communization and the Abolition of Gender’ in Benjamin Noys (Ed.), Communization and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles, New York: Minor Compositions/Autonomedia, 2011. Репродуцирано на: libcom.org/library/communization-abolition-gender.

21 Треба да се напомене дека подоцнежниот придонес на Гонзалез во Endnotes 3, Логиката на родот (Logic of Gender), покажува значително порафинирана перспектива – иако по цена на тоа што аболиционизмот е заменет со претежно описен модус на аргументација: endnotes.org.uk/issues/3/en/endnotes-the-logic-of-gender. За разлика од нејзиниот претходен аболиционистички текст, Логиката на родот сè уште нема добиено соодветен одговор – а за жал, ни овој текст нема да ја исправи таа неправда.

одгледувањето деца, во спротивност со поопштата и понеодредена рамка на *Théorie Communiste* за „домашен труд“. Таа го нарекува овој акумулиран товар на партикуларност „раѓање деца“ и му дава улога која премолчено го поставува како „основа“ на родот. Според Гонзалез, намалената стапка на плодност кај жените и продолжувањето на животниот век се вистинските темели за денешното „олабавување“ на родовите обрасци на однесување: жените поминуваат сè помал дел од животот во воспитување деца. Во капиталистичкиот систем, тоа најчесто значи повеќе години поминати како платени работнички.

Ова сведување на половата разлика на учество во наталитетот не може да се смета за задоволително. Квир колективот *Bædan* се осврна на оваа дебата во вториот број од своето списание, корисно (иако идиосинкратично) насочувајќи го вниманието кон отсуството на родот во дискусијата како нешто што е постојано репродуцирано низ дисциплинско насилство:

> Родот, секако, е нешто надвор од нас што нè затвора, но тоа се сфаќа уште од неговото првобитно потекло; токму тоа сознание е постојан извор на бунт што тежнее кон неговото распаѓање. Педерските еретици, вештерките и геј-бунтовниците ни покажуваат дека припитомениот род отсекогаш се доживувал како надворешна принуда. Токму затоа мора постојано одново да се натурализира и одново да се наметнува.[22]

Провокативната слика на *Bædan* изгледа многу поблиску до суштината отколку кое било сведување на женственоста на „раѓање деца“.

Поширока критика на концептот на род во комунизациската теорија на родот понуди П. Валентин, кој тврди дека *Théorie Communiste* го вовеле укинувањето на родот како несмасен и само делумно разработен додаток на нивната веќе постоечка миленаристичка политика на прекин:

22 Baedan: A Queer Journal of Heresy. Unknown: Unknown, 2014. Print. стр. 58

> (TC) едноставно го додадоа родот на списокот на нешта што треба да се укинат преку комунизација, што на крајот не значи ништо повеќе од премачкување на комунизациското лепче со радикална културна родова теорија… Простото префрлање од ослободување на жените кон укинување на родот, во овие основни термини, не претставува некаков голем теоретски напредок во однос на одамна излитениот 'постмодерен' премин кон десеесенцијализација на идентитетот…[23]

Валентин дополнително ја проблематизира и самата дефиниција што ја користат *Théorie Communiste* која, според него, е сведена на продолжување на Начинот на производство и притоа останува нејасна во однос на врската меѓу телото и женственоста како општествена позиција. Валентин го оспорува и фокусот на „раѓање деца" што Гонзалез се обидува да го наметне како проширување на *Théorie Communiste* и нивниот уште поедноставен модел на женственост заснована врз неплатена репродукција на вишок вредност. Валентин повторно го внесува фокусот врз втемелувачкото насилство:

> Сексуалното насилство не е несреќна нуспојава во процесот на присвојување на жените – тоа е неопходен елемент на тоа присвојување. Сексуалното и домашното насилство ('приватно' насилство во рамки на интимни, семејни или пријателски односи) се облици на насилство што се конститутивни за родовиот однос.[24]

Валентин се обидува да ја усогласи комунизациската позиција кон родот со пристапи кои го третираат како систем на дистрибуција на регулаторно насилство. Овој текст претставува неопходен одговор на претходната дебата меѓу комунизаторите и е многу повеќе во согласност со квир и транс текстовите кои повикуваат на укинување на родот. Карактеристично, ниту раниот *Геј-комунизам* на Миели ниту трансаболиционистичките текстови

23 Valentine, P. "The Gender Rift in Communisation." Mute, 17 July 2012, www.metamute.org/editorial/articles/gender-rift-communisation.

24 Ibid.

кои ќе ги разгледаме подолу, не ја повторуваат грешката на *TC* – претставување на родот од толку оддалечена перспектива што силувањата не се видливи.

Особено важно е што Валентин го внесува прашањето за убиствата на црни и латино транс жени (што таа ги опишува како „ендемични“). Ова, всушност, е првото споменување на трансродова идентификација во комунизациската размена, што ги разоткрива недостатоците на оваа дебата како современ придонес кон родовата теорија. Жените (транс или не) често се држат надвор од јавниот живот преку употреба на сила или закана со сила и мора политички да се спротивстават на таквата судбина. Дури и ако им ја простиме оваа пропустливост на комунизаторите, сепак е јасно дека останува многу работа околу замислувањето на местото на транс жените во рамките на укинувањето на родот.

Родово одреденото насилство (на левицата и пошироко) и комунизацијата од денешна перспектива

Раширеноста на левичарските групи кои се соочуваат со сериозни кризи поврзани со сексуалното насилство од страна на нивното раководство, го покажува проникливото инсистирање на комунизациската теорија за отфрлање на повиците за примат или преминенција на економската револуција. *TC* точно предвиде дека не е можна значајна револуционерна организација без соочување со сексизмот.

Сепак, во овие текстови постојат значајни слабости во разбирањето на родот. За овие текстови да влезат во продуктивен дијалог со квир и транс перспективи, би бил потребен сериозен „ремонт“, за што се направени само почетни чекори од страна на Валентин. Поставувањето на женственоста околу способноста за биолошка репродукција (како што тоа го прават и *TC* и Гонзалез во 2010 година) бара експлицитно појаснување, за да се избегне исклучување на транс жените од категоријата „вистински“ жени – по исти основи според кои тоа би важело и за многу цис жени поради возраста или други причини за неплодност.

Насилството врз родови девијанти е, пред сè, дисциплинарно и може јасно да се поврзе со практики како „корективното силување“ на лезбејки. Транс жените често се силувани. Се

соочуваме со вознемирување на улица, а оние меѓу нас што се во затвор (често поради чин на самоодбрана) се подложени на особено интензивни напади дури и според стандардите на самиот затворски систем. Како што точно забележува *Bædan*, родот мора постојано да се репродуцира, а тоа се случува преку насилството. Едноставно кажано, иако општеството несомнено ја инструментализира женската плодност, неговото малтретирање на жените не произлегува на некој директен начин од неа. Плодните женски тела не се единствените тела што се обележани како женски.

Да сумираме: додека Миели и Вити тргнуваат од хомо/транссексуалецот и лезбејката како централни фигури на нивната револуционерна родова политика, комунизаторите, изгледа, почнуваат од нормативните услови што ги наметнува капитализмот (хетеросексуалните домаќинства како јадро на социјалната репродукција на работната сила), оставајќи ги квир односите забележливо отсутни. Како последица на тоа, нивната анализа е од мала корист за развивање политички позиции против хетеросексизмот. Ова е вообичаен недостаток и кај марксистичкиот феминизам, кој во својата најлоша форма запаѓа во функционалистички објаснувања на родовата опресија како буржоаска целисходност преку нејасни заговори, при што квир развојот останува, во најдобар случај, на маргините. Но токму недостатоците на комунизациските перспективи стануваат уште поочигледни поради нивниот восхитувачко есхатолошки тон. Нивниот разигран стил изгледа како да ја надминува сопствената бледа анализа. Сепак, трансатлантската размена од раните 2010-ти околу укинувањето на родот придонесе за повторно отворање на револуционерниот хоризонт, кој кон крајот на 20 век изгледаше засекогаш затворен.

Овој дијалог во рамки на дебатата за комунизација замолкна, но повикот за укинување на родот сега го повторуваат разни транс колективи.

Транс колективи кои повикуваат на укинување

Во текот на 2010-тите години на повикот за укинување на родот му се приклучија нови гласови. Голем број транс жени објавија текстови кои застапуваат аболиционистичка родова политика.

Најран од овие анонимни документи датира од 2010 година, Кон побунетиот трансфеминизам (Towards An Insurrectionary Transfeminism):

> Како транс жени, додека го искусуваме наследството на транс субјективноста во рамки на капитализмот, исто така чувствуваме како товарот на телесноста на жената во капитализмот ги здробува нашите животи. Го чувствуваме имплицитното насилство на родовата поделба на труд секојпат кога ќе бидеме силувани, претепани, потценети или третирани како згодна she-male секс-играчка.[25]

Спротивставувајќи ги очекувањата за женското тело со реалноста на трансженственоста, Анонимната трансбунтовничка предлага уништувачка патека кон самоукинување:

> Транс жените ја искусуваат телесноста на уникатен начин. Додека капиталот се надева дека ќе продолжи да го користи женското тело како пролетерска машина за репродукција на работна сила, телата на транс жените не можат да создаваат нови работници и постојано се гледаат како отприроднети… во овој напад врз природата произведена од капитализмот и матриците на хетеронормативноста, кои се клучни за неговото функционирање, ја гледаме сродноста меѓу човечкиот штрајк на транс жените и материјализацијата на нерепродуктивна, чисто негативна квир сила. Изгледа дека и транс жената нема иднина, и токму затоа… можеби има причина сè да сруши и себеси да се укине во тој процес.[26]

Иако политиката на ‘човечкиот штрајк’[27] е понејасна отколку што би сакале, фокусот на овој текст врз специфичната нерепродуктивна димензија на телесноста на транс жените

25 Towards an Insurrectionary Transfeminism. Chicago, Ill.: Not yr cister Press, 2010. Print.

26 Ibid.

27 Заб. на прев.; „Човечкиот штрајк“ е движење што е пошироко и порадикално од која било генерална штрајкувачка акција. Тоа се занимава со нашата неизбежна субјективна соучесничка улога во сè што ја ограничува нашата слобода и покажува како можеме да ги напуштиме овие самоуништувачки однесувања преку дезсубјективизација. Како што пишува Клер Фонтен, човечкиот штрајк е субјективна борба за одвојување од штетата што неизбежно си ја нанесуваме себеси и на другите со самото живеење во постиндустрискиот неолиберализам. Едноставно кажано, „човечкиот штрајк“ го означува најгенеричкиот облик на бунт против каква било форма на угнетување.

е добредојден. Како што веќе дискутиравме, жените кои се спротивставуваат на наводната одговорност за репродукција, и оние кои свесно абдицираат од мажевноста, денес дури користат и исти апчиња.

Во поново време, на повикот за укинување на родот му се придружија уште два трансфеминистички колектива. Колективот *Laboria Cuboniks* го објави својот Ксенофеминистички манифест (Xenofeminist Manifesto) во пролетта 2015 година, а друга теоретичарка под псевдонимот Алисон Ескаланте го објави Родов нихилизам: Антиманифест (Gender Nihilism: An Anti-Manifesto) во јули истата година.[28]

Секој од овие текстови има извесни идиосинкрезии. Ксенофеминист(к)ите на необјаснив начин ја претставуваат својата позиција како 'рационализам' и со ентузијазам се осврнуваат на најновите технолошки достигнувања (ентузијазам кој не можеме едноставно да го споделиме, ако воопшто го делиме). Ескаланте во подолг дел од текстот ја брани својата 'антихуманистичка' позиција. Ниедна од овие одлики нема да нѐ засега директно тука, фокусот ќе ни биде исклучиво на аболиционизмот во текстовите.

Ксенофеминистичкиот колектив го замислува укинувањето на родот како сведување на телесните разлики кои во моментот служат како основа за полова и расизирана апстрактна диференцијација на обични физички карактеристики. За разлика од *Théorie Communiste*, *Cuboniks* го гледаат укинувањето како тенденција што е „наклонета" кон укинување на капитализмот, но не нужно како сила што директно ќе го предизвика.

Laboria Cuboniks го поврзува аболиционизмот на родот и расата правејќи ги двата зависни од крајната еманципација на ставање крај на класата:

> Нека процутат сто пола! 'Родовиот аболиционизам' е кратенка за амбицијата да се изгради општество во кое особините што моментално се собираат под ознаката род веќе нема

28 Овие два текста претходно биле разгледувани заедно како обид за справување со сексизмот во дисциплината филозофија, во текстот на Нина Пауер Филозофија, сексизам, емоција, рационализам (Philosophy, Sexism, Emotion, Rationalism, 2016). Подоцна авторката се откажа од текстот за родов нихилизам, повикувајќи се на нејзиното прифаќање на различни деколонијални феминистички критики.

> да служат како мрежа за асиметрично функционирање на моќта. ‘Расниот аболиционизам’ се проширува во слична формула – дека борбата мора да продолжи сè додека карактеристиките што денес се расизирани не станат исто толку неосновани за дискриминација како што е бојата на нечии очи. Конечно, секој еманципаторски аболиционизам мора да тежнее кон хоризонтот на класниот аболиционизам, бидејќи токму во капитализмот се соочуваме со опресијата во нејзиниот најтранспарентен, отприроднет облик: не си експлоатирана или угнетена затоа што си наемна работничка или сиромашна; туку си работничка или сиромашна затоа што си експлоатирана.[29]

Иако тврдењето дека опресијата под капитализмот е особено јасна и видлива изгледа лошо осмислено, поставувањето на укинувањето на класната разлика како крајна цел (а не како предуслов за борбите против сексизмот и расизмот) е повеќе од добредојдено.

Спротивставувајќи ја оваа позиција со недостатоците на постојните родови аболиционисти, *Cuboniks* продолжуваат со нагласување на потребата за севкупна револуционерна акција за да се постигне каква било вистинска револуција:

> Без ваква универзалија, укинувањето на класата ќе остане буржоаска фантазија, укинувањето на расата премолчена форма на надмоќ на белците, а укинувањето на родот едвај прикриен мизогинизам, дури и – особено – кога го спроведуваат самопрогласени феминистки. (Апсурдниот и неодговорен спектакл на бројни ‘родови аболиционисти’ кои водат кампањи против транс жени е доволен доказ за ова.)[30]

Тука класата се појавува како основна поделба што ја обезбедува залудноста на другите борби против опресивната партикуларност. Согласноста меѓу колективот *Cuboniks* и претходната критика на Миели кон квирфобичните ‘радикални’ феминистки е мошне впечатлива.

29 Laboria Cuboniks. Xenofeminism: A Politics for Alienation, 2015.

30 Ibid.

Многу подепресивна перспектива нуди *Антиманифестот за родов нихилизам.* За разлика од ксенофеминистичката визија на родови што 'процветуваат', Ескаланте предлага антиидентитарна аболиционистичка анализа заснована врз жилава негативност:

> Современите политики на транс ослободување ги темелат своите барања врз искупувачкото сфаќање на идентитетот. Без разлика дали преку дијагноза од доктор или психолог, или преку лично самоафирмирање како општествен проглас, ние почнавме да веруваме дека постои некаква внатрешна вистина на родот која треба да ја откриеме… Ние не се стремиме кон создавање на подобар систем, затоа што не сме воопшто заинтересирани за позитивна политика. Сè што бараме во моментот е бескомпромисен напад врз родот и модусите на општествено значење и јаснотија што тој ги создава.[31]

Овој предлог за целосно отфрлање на родот е свесно напишан против актуелните конвенционални ортодоксии во трансактивизмот и фокусот на институционална реформа, тема што подетално ќе ја разгледаме подолу. Со отфрлањето на женственоста како некаква внатрешна вистина, родовите нихилисти тврдат дека потпирањето на постојните институции само го продолжува насилството кое родот не само што го бара туку и го сочинува. Ескаланте го дефинира родот како систем за дистрибуција на насилство кој ја прифаќа разликата, но без да дозволи бегство од неа, и кој може да се поправи само преку сопственото уништување:

> '...насилството на родот не може да се прецени. Секоја убиена транс жена, секое интерсекс бебе што е присилно оперирано, секое квир дете избркано од дома е жртва на родот. Отстапувањето од нормата секогаш се казнува. Иако родот смета на девијација, тој сепак ја казнува. Проширувањето на нормите е и проширување на девијацијата; тоа е проширување на начините на кои можеме да отпаднеме од дискурзивниот идеал. Бесконечни родови идентитети создаваат бесконечни

31 Alyson Escalante. "Gender Nihilism: An Anti-Manifesto." Libcom, 22 Jun. 2016, libcom.org/library/gender-nihilism-anti-manifesto

> нови простори на девијација кои ќе бидат насилно казнети. Родот мора да ја казнува девијацијата, затоа родот мора да исчезне.

Токму самото нормативно групирање на телата е она против кое се бориме. Ниту стеснувањето ниту проширувањето нема да нѐ спасат. Единствениот пат ни е уништувањето.'[32]

Оваа непрестајна негативност јасно поставува граница против самото наметнување на родот како таков.

Антиманифестот за родов нихилизам намерно одбива да понуди експлицитни средства преку кои нивната цел би се постигнала. Овој неумолив песимизам не треба да се занемари, ниту да се отфрли, и тој не е единствен во својата појава. Тешкотијата на предизвикување системски промени е нешто со кое се соочуваат многу транс жени, и низ кое активно минуваат. Друг анонимен текст од 2011 година, *Дисфоријата значи тотално уништување* (Dysphoria Means Total Destroy), ја истражува истата пукнатина меѓу овие системски пристапи и либералната политика на идентитетот:

> Важно е да се сфати дека тука не зборувам за индивидуи, уверувања, избори или постапки, туку за судир што се случува меѓу грануларноста и светот во рамките на родот кој исто така се манифестира преку родот. Тука нема револуционерен идентитет, постои само непомирлив судир против и преку идентитетот. Резултатот се овој очај и оваа омраза. Следствено, нападите врз родот засновани врз идентитетот нема да можат да го поништат родот. Моето земање хормони, оперирање или што и да е, тоа е само моето учество во судирот на линиите на моќ кои минуваат низ мене. Не произлегува дека овие нешта претставуваат напад врз самиот род, иако можеби го стимулираат да еволуира за да го задржи своето постоење. Преку и против се разликуваат според тоа каде (а со тоа и како) се случува судирот. Овие преклопени кругови – невозможното што постои и непостоечкото – постојано се создаваат едно со друго.[33]

32 Ibid.

33 Dysphoria Means Total Destroy (2011) . 8 Jan. 2012, anarchalibrary.blogspot.com/2012/01/dysphoria-means-total-destroy-2011.html.

Овој, навидум нерешлив ќор-сокак, не се покажа како политичка парализа. Сè поголем број транс луѓе се активни во револуционерни групи, а еден особено жив тренд ќе биде разгледан пред заклучокот.

Укини ги затворите, укини ја семејната институција, укини го родот?

> Расизмот, сексизмот, хомофобијата и трансфобијата не можат да се извадат од кривичноправниот систем, бидејќи тие му се основа – не постои начин тој да опстои без овие системи на доминација, затоа што токму за нивно спроведување е создаден… Квир ослободувањето и сексуалната и родовата самоодреденост бараат да се стремиме кон укинување – не само на затворите и полицијата туку и на системите што ги произведуваат.[34]

Додека укинувањето на родот во повеќе наврати беше прикриено како стратегија поради заплетканото и нерамномерно развивање на револуционерната мисла, во 21 век процвета друг вид аболиционистичка политика. Сè повеќе антирасистички и транс активисти се здружуваат околу каузата за укинување на затворите.[35] Овој движечки импулс јасно се изразува во збирката *Заробени родови* (Captive Genders), која претставува низа ставови што го поддржуваат и развиваат укинувањето како заедничка цел. Во предговорот на второто издание, затворската аболиционистка Сиси Мекдоналд раскажува дека нејзината посветеност кон оваа борба започнала додека била затворена за убиство на неонацист во самоодбрана. ‘Аболиционистичката’ позиција на *Заробените родови* кон затворските системи низ светот директно се надоврзува на работата на две значајни фигури: Анџела Дејвис и Дин Спејд.[36]

34 Од Queer (In)Justice: The Criminalization of LGBT People in the United States (2011) by Ritchie, Mogul and Whitlock. За поконкретен вовед во вкрстувањето меѓу квир и антизатворскиот активизам, види: againstequality.org/files/queering_prison_abolition_now.pdf.

35 За воведна историска библиографија, благодарение на Black Perspectives, види: aaihs.org/prison-abolition-syllabus.

36 Рут Вилсон Гилмор е уште една револуционерна теоретичарка поврзана со оваа политичка тенденција и коосновачка на Critical Resistance, која работи од црнофеминистичка и географска перспектива.

Актуелниот фокус на Анџела Дејвис на укинувањето на затворите произлегува директно од нејзините претходни истражувања на историјата и револуционерниот феминизам, кои го разгледуваат ова прашање од повеќе аспекти. Проучувајќи го оригиналниот аболиционизам на ропството во САД, Дејвис го нагласува учеството на гласни (буржоаски) жени во движењето, кои нужно им пркоселе на религиските родови конвенции на протестантското семејство во САД. Таа, исто така, предложи и укинување на домашната работа преку нејзина системска индустријализација.[37] По напуштањето на Комунистичката партија на САД во 1991, Дејвис учествува во основањето на групата *Критички отпор* (Critical Resistance) во 1997 година (по голема конференција на Универзитетот во Беркли за антизатворски систем). Истата година, таа се изјасни јавно како лезбејка во интервју за ЛГБТИ магазинот Аут (Out*)*. Со седиште во Оукленд, *Критички отпор/ Critical Resistance* има значајна улога во ширење на затворската аболиционистичка перспектива низ САД, со својот недогматски пристап кој овозможува учество на различни левичарски групи и струи. На тој начин, Дејвис останува ретко верна на првобитниот порив на марксизмот не само да ги објасни туку и да ги укине мноштвото општествени нееднаквости.

Во едно од најјасните и најтемелни револуционерни дела од поновото време, *Дали затворите се застарени?* (Are Prisons Obsolete?), Дејвис го идентификува затворскиот систем како клучно место на репродукција на родот, продолжение на ропството и на режимите на сегрегација од времето на Џим Кроу, систем што продолжува со брутализација и насилство потребно за опстанок на белата надмоќ и на капитализмот.[38] Иако не штеди на критика кон системот, политички гледано, Дејвис не е побунета ниихилистка. За неа, укинувањето на затворите не е чисто негативен проект, таа бара и позитивни напори за надомест на штетата направена од овие институции. Укинувањето е позитивен процес кој ја поправа штетата направена од денешните системи на контрола, дисциплина и угнетување.

37 www.marxists.org/subject/women/authors/davis-angela/housework.htm

38 Angela Davis, Are Prisons Obsolete? (2003), види страници 60-84, “How Gender Structures The Prison System”.

Затворскиот систем претставува политичка цел што изгледа силно заштитен со мрежа на „оприроднување“. Транс теоретичарот Дин Спејд значително придонесе за обликување на цврста, негативна, севкупна критика на улогата на затворите во она што тој го нарекува „административно насилство“.[39] Спејд тврди дека родовото регулаторно насилство е длабоко вградено во трансмизогинијата и во она што тој го нарекува „државен расизам“. Неговата непопустлива аболиционистичка позиција се темели врз фукоовска критика на претходни обиди за реформа на затворскиот систем.[40] Иако реформите најчесто се претставуваат како начин да се подобрат условите (на пример, преку формирање посебни крила за ‘родово неконформирачки’ затвореници), Спејд тврди дека овие иницијативи, всушност, само го имаат зголемено финансирањето на една непоправлива карактеристика на американското општество.

Постоечкиот фокус на анархистичката политика кон укинување на затворите не треба да се потцени, туку да се надгради. (Фактот што анархистичките сцени досега покажаа поголема подготвеност за интегрирање на марксистичките теории за род и раса треба да биде сериозен повод за срам.) Особено, комунистичката теорија е добро позиционирана да го избегне ризикот од пренагласување на

39 Спејд јасно објаснува дека самото насилство насочено кон транс луѓето го разоткрива задолжителниот процес на родово означување на кој е подложен секој современ субјект: „Искуството на транс луѓето и нашиот отпор може да претставува основа за артикулирање на политичките импликации на процесите на класификација. Луѓето умираат од секојдневното насилство на неможноста да ги добијат основните потреби, затоа што системите се организирани на начин што бара од сите да бидат родово означени на одреден начин... Транс луѓето умираат како резултат на полициско насилство и криминализација. Транс луѓето умираат прерано затоа што често живееме со сериозни, нелекувани здравствени состојби, бидејќи здравствените системи одбиваат да третираат луѓе чии родови идентитети им се неразбирливи. Трансфобичното насилство не се состои само од индивидуални напади извршени од намерни сторители, туку и од спроведувањето на родовите норми воопшто – врз сите – обликувајќи го нашето поле на дејствување, постоење и саморазбирање.“ uppingtheanti.org/journal/article/14-dean-spade.

40 Голем дел од аналитичкото пишување на Спејд се однесува на ЛГБТ/квир движењето, вклучително и трансактивизмот, за кој тој пишува без воздржаност: „Стравувам дека пречесто трансактивизмот ги позајмува стратегиите од најфинансираните и најпромовирани лезбејски и геј-иницијативи, со претпоставка за нивниот успех и слепило за нивните недостатоци…“ Воден од ваквата критичка анализа на постојниот квир активизам, Спејд е еден од основачите на радикалната правна група Sylvia Rivera Law Project со седиште во Њујорк, насочена кон поддршка на ранливи родово неконформирачки лица. deanspade.net/wp-content/uploads/2010/07/Spade-Methodologies-of-Trans-Resistance.pdf.

улогата на државата. Како што и јас сум аргументирала претходно, време е да се вратиме на старата комунистичка парола: „Укинете го семејството!“[41]

Семејството претставува уникатен бастион што ја организира хетеронормативноста, а преку обезбедување на меѓугенерацискиот пренос на богатство и пристап до фиксен капитал, го одржува и антицрнечкиот расизам. Одгледувањето и интимностите што постојат надвор од нормите кои се развиени заедно со капитализмот, се многу потценети и културно потчинети.[42] Сè додека хетеросексуалните родители се очекува да ги воспитуваат квир децата, сеопштото распоседнување ќе остане правило.[43] Улогата на социјална репродукција која им е доделена на родителите во моментов, може само да произведе отуѓеност и одбивање. Сè додека семејството останува „приватно“, вистинските животи на многу квир лица ќе вклучуваат секојдневни закани, од каење до физички напади.[44] Само преку разбивање на семејниот монопол врз меѓугенерациската репродукција на општеството може да ги ослободиме идните генерации од арбитрарното брутализирање на родот.

Овој потег ќе биде потег кон комунизам: воспитување во приватни домаќинства заменето со заеднички труд, кој ќе ги отправи генерациите на деградација и присилна диференцијација што им претходеле. Тоа е веќе навестено во главно незабележаниот труд на транс жените да се зачуваме себеси како такви.[45] Она што сè уште останува да се направи е политичко надминување на постојниот поредок против кој постоиме.

41 Минатата година дадов придонес со еден текст што опишува како може да се спроведе таква аболиција: ritualmag.com/kinderkommunismus.

42 Ова е клучна точка во црниот феминистички теоретски корпус, барем од читањето на Спилерс на извештајот на Мојнихен и призракот на „црната матријархија“, пред триесет години. jstor.org/stable/464747.

43 За увид во оваа тековна криза, види ја статијата на Рејчел Авив за бездомните квир луѓе во Њујорк: newyorker.com/magazine/2012/12/10/netherland.

44 Му должам многу на делото на Сара Шулман The Ties That Bind: Undoing Familial Homophobia (2012), за нејзината анализа на улогата на семејството во одржувањето на хомофобијата како поле на „приватното“, како и за нејзината концепција за „хомофобијата како систем на задоволство“.

45 Види: Jules Joanne Gleeson, „Transition and Abolition“, Viewpoint viewpointmag.com/2017/07/19/transition-and-abolition-notes-on-marxism-and-trans-politics.

Една парола, многу гласови

Видовме дека сите, од геј-комунисти, преку миленаристички марксисти, до анархонихилистички трансфеминистки го предложиле укинувањето на родот. Самиот плурализам на сцени и перспективи кои упатуваат кон овој заеднички заклучок сведочи за штетата направена од присилувачкото лице на родовата диференцијација низ генерациите. И покрај тоа, од овие автори сè уште имаме само костур од стратегија. Но аболиционистичката политика станува поважна од кога било и токму затоа оваа позиција мора итно да се развива.

Укинувањето е прифатено како цел од многумина, но патот до него останува нејасен. Она што, сепак, станува јасно од историјата на револуционерната теорија е дека голем дел од работата за развој на еманципаторски стратегии на укинување веќе е направена. Повторното оживување на тие одамна заборавени дијалози и анализи се надеваме дека може да ни го посочи патот кон еден квир комунизам.

Превод од англиски:
Грација Атанасовска

III. Додаток

Машки фантазии, насилство, претставување

Интервју на Марина Гржиниќ со професорот Клаус Тевелајт

Форцхајм, 18 мај 2024 г.
Разговор на англиски, транскрибиран и уреден од Марина Гржиниќ.
Авторизирано од Клаус Тевелајт.

На 18 мај 2024 година направив долг и инспиративен разговор со професорот Клаус Тевелајт во *А.К.Т.*, истражувајќи го влијанието на неговата книга *Машки фантазии* (*Männerphantasien*).

Männerphantasien е најзначајното двотомно дело на германскиот културен теоретичар Клаус Тевелајт, првпат објавено во 1977 година. Книгата беше преведена на српско-хрватски јазик во 1983 година. *Muške fantazije* беше објавена во поранешна Југославија (држава во која тогаш живеевме и која повеќе не постои) како четири посебни тома. Ова дело длабоко одекна во панк и супкултурните сцени во Љубљана. Тоа имаше значително влијание врз теоретизацијата во словенечката интелектуална сцена, која произлезе од панк-музиката, ЛГБТ сцената, новите медиуми, визуелните теории, како и уметничкото и културното творештво во тој период во Љубљана. Англискиот превод на *Машки фантазии* беше објавен дури во 1987 година.

Се приближуваме до 50-годишнината од ова значајно психоаналитичко истражување на психата на војниците, особено на припадниците на *Фрајкорпс*, паравоени групи во Германија по Првата светска војна. Во *Машки фантазии* Тевелајт истражува како нивните искуства и психолошката структура придонесоа за развојот на фашистичките идеологии и практики. Тој навлегува во внатрешниот живот на овие луѓе, често обележани со брутално насилство и екстремен национализам. Ги испитува нивните фантазии, стравови и желби користејќи ја психоаналитичката теорија за да разбере како овие фактори го обликувале нивното однесување и ставовите. Делото го поставува *Фрајкорпс* во

историскиот контекст на Германија по Првата светска војна, период на политички и социјални потреси. Тевелајт анализира како траумата од војната и нестабилноста на Вајмарската Република влијаеле врз психолошкиот развој на овие мажи и нивното свртување кон екстремно насилство.

Интервјуто ги истражува различните нивоа на работата и мисловниот процес на Тевелајт од тој период до денес. Преку овој разговор се покажува како историското насилство се рефлектира и се враќа во сегашноста, помагајќи ни да ги разбереме неговите импликации врз современото општество. Анализата на Тевелајт за насилството, особено низ призмата на неговата критичка теорија, нуди рамка за разбирање на овие настани не само како изолирани инциденти, туку како манифестации на подлабоки социо-политички и психолошки текови.

Марина Гржиниќ: Професоре Тевелајт, ви благодарам многу што се согласивте да го направиме ова интервју и што сте подготвени да одговорите на неколку прашања поврзани со вашето значајно дело *Машки фантазии*. Ова ќе биде една линија на прашања. Друга тема која би сакала да ја истражиме е насилството воопшто, особено историското насилство, како што беше прикажано во случајот со затворот *Абу Граиб* во 2004 година. Ова е важна тема за дискусија. Третата област што би сакала да ја обработиме е репрезентацијата, со фокус на вашата извонредна работа во филмските студии, особено вашите анализи на Годар. Овие се трите главни области кои се надевам дека ќе можеме да ги покриеме.

Зошто ваков интерес? Во 1977 година беше објавена германската верзија на вашето извонредно дело, а во 1983 година беше објавен преводот на српско-хрватски во Загреб. Тој превод имаше длабоко влијание врз сите нас кои бевме вклучени во супкултурната или панк-сцената во Љубљана. Темелно ја анализиравме вашата теза, како што беше претставена во четирите тома на книгата објавени на српско-хрватски јазик во 1983 година.

Клаус Тевелајт: Да, првично книгата беше објавена во два тома на германски.

М. Г.: Да.

К. Т.: На српско-хрватски, секое поглавје стана посебна книга.

М. Г.: Тоа е многу интересно. Потоа, во 1987 година, излезе англискиот превод.

К. Т.: Да, преводот е во два тома.

М. Г.: Моето прво прашање би било: Кога почнавте да го истражувате специфичниот предмет што подоцна беше објавен како *Машки фантазии*? Кој беше временскиот период? Што ве мотивираше да навлезете во истражување на Германија, фашизмот и Вајмарската Република со толку уникатна методологија? Дали тоа беше нешто лично или, пак, состојбата во Западна Германија тогаш влијаеше врз начинот на кој ги развивте вашата методологија, истражувањето и прашањата што си ги поставивте?

К. Т.: Не, воопшто не беше состојбата во Германија. Постојат неколку извори за почетокот на оваа работа. Еден од нив е моето приклучување кон Социјалистичкиот германски студентски сојуз (SDS, Sozialistischer Deutscher Studentenbund) во 1967 година, по убиството на студентот Бено Онезорг од страна на полицаец. Онезорг беше застрелан во Берлин за време на посетата на шахот Реза Пахлави од Иран. Претходно бев политички заинтересиран, но не бев активен. Бев вклучен само во уметнички групи, студентски театар, музика и слични активности. Сепак, тој момент ме натера да сфатам дека мора да се направи нешто за да се спречи Германија повторно да стане полициска држава, развој кој многу постари луѓе ги потсетуваше на вајмарската ера и фашизмот во Германија.

Го истражував универзитетот и ја пронајдов оваа група, која ја сметав за најјасна и најрадикална. Ги читав левичарските автори како Ханс Магнус Енценсбергер и литература од луѓе кои побегнале од Германија и го преживеале она што денес го знаеме како холокауст, иако тогаш не го користевме тој термин; едноставно зборувавме за еврејскиот народ. Веќе од 14-годишна возраст бев свесен за она што Германците го направија за време на Втората светска војна, особено во Источна Европа, Полска, Украина и Русија, благодарение на неколку ретко добри учители.

Моите родители пораснаа со длабоко вкоренета омраза и беа научени да го мразат Советскиот Сојуз, кој го изедначуваа со рускиот народ. Роден сум во близина на руската граница во Источна Прусија, северно од Украина, јужно од Литванија. По војната, преку слушање на нивните разговори со пријателите, сфатив дека тие имаа длабока омраза кон Русија. Ја мразеа потребата да избегаат, чувствувајќи дека биле принудени да ја напуштат својата татковина.

Апсорбирав голем дел од оваа горчина и ми требаше време целосно да разберам за што зборуваат. Конечно, научив за злосторствата што ги извршија фашистите и нацистичката армија, не само против работничката класа туку и против Русите и Евреите за време на Втората светска војна. Открив дека повеќе Руси биле убиени во војната отколку која било друга група и дека Евреите не биле само истребувани во концентрациони логори туку и преку уништување на нивните села и со масовни стрелања.

Кога нацистите освојувале некој град, често ги обележувале болшевиците и Евреите, понекогаш масакрирајќи десетици илјади во еден ден, или со стрелање или со живо спалување. Ова беше застрашувачко откритие кое ги обликуваше мојата перцепција за минатото и моето противење на омразата на родителите.

Кога имав 14 години, слушнав доволно за да разговарам со татко ми за тоа. Му реков: „Сакаше да ја нападнеш Русија, а сега се жалиш што тие дојдоа по вас во Источна Прусија?“ Тој ме погледна како да сака да ме убие. Конечно сфатив дека е бесмислено да продолжам со тие разговори. Тој секогаш ми велеше: „Ти не живееше тогаш, затоа не можеш да разбереш.“

Моите родители млади стапиле во брак и имаа шест деца. Во 1930-тите животот им бил добар, трговијата во Германија и Источна Прусија цветала. Во северна Источна Прусија, каде што живеевме, речиси немало Евреи.

Сме морале да побегнеме од Источна Прусија во 1944/45 година, кога Црвената армија напредувала. Мојот татко, кој работел во железничкиот сектор, не бил дома, па мајка ми морала да бега сама со шест деца. Имав три години, мојата помала сестра само една, а мојот најстар брат, кој беше 13 години постар од мене,

имаше 16. Побегнавме од Источна Прусија во Северна Германија. Татко ми бил еден од последните луѓе што ја напуштиле Источна Прусија, од градот кој денес е познат како Калининград.

Мојот татко бил вонбрачен син на сопственик на имот во Источна Прусија и бил одгледан од тетка. Моите родители се грижеа многу за своите деца; тоа им беше најважно во животот. Сепак, татко ми се сметаше себеси, пред сè, за железничар, телесно и духовно, како што знаеше да каже, а семејството му беше на второ место. Беше човек посветен на семејството, но истовремено и тврдокорен фашист.

Од рана возраст почнав да се прашувам: Како некој може да се грижи за шест деца, а да биде рамнодушен кон убиството на шест милиони Евреи? Тие не покажуваа емпатија кога зборуваа за убиените Руси, но кога зборуваа за тоа како руските партизани убивале германски војници, татко ми почнуваше да плаче.

Како функционира тоа? Мојот татко беше типичен авторитарен лик, карактеристичен за германските татковци од тоа време, кои веруваа дека децата треба да бидат строго дисциплинирани. Не беше религиозен, но ја цитираше Библијата за да го оправда тепањето, велејќи дека е неопходно. Бруталниот ќотек што ми го удираше како нешто сосема нормално, наводно за мое добро, беше мојата прва лекција за разбирање на фашизмот. Амбивалентноста на мајка ми – која веруваше дека тепањето е неопходно, но се обидуваше да го ублажи – беше мојата втора лекција.

Во тоа време не сфаќав целосно, но подоцна разбрав: моите родители беа на некој начин луди, како и нивните пријатели, како и многу други возрасни луѓе; луѓе со „поделени умови“. Тој беше насилен, дури и кон сопствените деца, но во исто време и нè поддржуваа. Мојот татко, кој се бореше со тоа што беше вонбрачен син, беше решен сите ние да одиме на универзитет и да постигнеме повеќе од него. Само двајца од нас шесттемина го постигнавме тоа ниво; другите си заминаа рано од дома за да се посветат на своите професии. Растејќи меѓу нив, јас морав на некој начин да откријам како функционира оваа „контрадиција“ – да се биде грижлив и да се „убиваат“ луѓе во исто време. Да се зборува со нив за тоа беше невозможно. Убавината на животот можеше да се најде само меѓу групата пријатели. Од 14-годишна возраст ретко разговарав со возрасни, сè до мојата 25-та година. Подоцна реков

дека сите луѓе од мојата генерација требаше да ја почувствуваат потребата да станат психоаналитичари – откако пораснавме со такви родители.

Кога отидов на универзитет, брзо сфатив дека професорите не беа на исто интелектуално ниво како студентите. Ние израснавме со рокенрол, џез, американско кино од 1956 година па натаму, со Елвис Присли, Џејмс Дин. Овие влијанија беа централни во нашите животи. Читавме американска литература, вклучувајќи го и Хенри Милер, чии дела тогаш беа официјално забранети во Германија.

Кога почнав да студирам јазици, англиски и германски, бев длабоко разочаран од нашите професори, кои немаа никаков допир со културата со која растевме. Тие не ги познаваа филмовите, стриповите, литературата, музиката – основните елементи на животот во кој живеевме.

М. Г.: Тоа што го кажувате е многу прецизно, сите овие различни приказни како влезна точка.

К. Т.: Ти благодарам. Значи – од професорите не можеше многу да се научи; тие беа од еден сосема поинаков свет. Имав само 21 година, а веќе знаев многу повеќе од сите тие возрасни луѓе, кои не сакаа да знаат, па дури и професорите на универзитетот, кои предаваа методи за тоа како да се чита литературата. Нам не ни требаа методи. Ние знаевме како да читаме.

Имаше еден професор кој знаеше за Кафка, другите беа фокусирани на барокната лирика, класиците и слично. Тоа не нѐ интересираше. Јас бев целосно американизиран, преку филмови, џез, црнечка литература. Од европските работи, единствено нѐ привлекуваше т.н. „Француски театар на апсурдот“ – Јонеско, Тардије, Вијан и слични работи. По неколку години, во 1965 година, почнав да размислувам што да правам со моите студии. Сакав да станам наставник, обичен училиштен наставник. Требаше да подготвам некои семинарски трудови и да полагам завршен испит. Сфатив дека не можам да го направам тоа во градот Киел, бидејќи таму знаев премногу луѓе. Бев дел од она што денес би го нарекле андерграунд или боемска сцена. Не можев да направам ниту еден чекор низ градот без да сретнам некого кој ќе ме завлече на

кафе, во кино, сала за пинбол или ноќен клуб до 3-4 часот наутро. Сфатив дека никогаш нема да ги завршам студиите ако останам таму. Морав да заминам.

За среќа, бев и фудбалер; моите слаби колена, попаметни од мене, помогнаа во тоа; едното сериозно го повредив. Морав да одам на операција, по што останав шест недели во болница. Тоа ми даде многу време за размислување.

М. Г.: Одлучивте да го напуштите Киел.

К. Т.: Морав да заминам. Да. Мојата девојка мораше да остане подолго за да заврши некои испити. Се пресели кај мене една година подоцна. Во текот на таа година во Фрајбург, ги завршив сите потребни трудови. Бидејќи бев сам таму, можев да се фокусирам и да ги исполнам условите за завршниот државен испит (*Staatsexamen*).

Потоа се случи оној трагичен настан што го спомнав претходно, и сфатив дека морам политички да реагирам. Оваа одлука ме претвори во политички активист во следните три години на универзитетот, каде што бев дел од SDS. Како резултат на тоа, сè што правевме против властите доведе до судски постапки. Имаше околу дваесет случаи на масата на окружниот обвинител и големо досие со „записи“ за мене во Верфасунгшуц – западната верзија на она што во Источна Германија беше Штази (Државна безбедност).

По тие три години, ми стана јасно дека не можам да го остварам својот сон да станам наставник. Не ми дозволија. Терминот беруфсбербот (*Berufsverbote,* забрана за вработување) сè уште не беше измислен, но набрзо стана официјално невозможно за луѓе како мене да влезат во државната служба како беамтер (*Beamter,* државен службеник). Па така, со помош на еден пријател, преминав кон работа во радиото. Мојот пријател беше пејач, познат не само локално; преку таа врска, работев во станицата три години.

М. Г.: Како новинар.

К. Т.: Како слободен новинар. Морав да користам псевдоним, бидејќи бев позната политичка личност во Фрајбург и не можев да објавувам под вистинското име (по една година ми дозволија). Во меѓувреме, SDS се распадна. Моника Кубале, мојата партнерка,

се пресели кај мене во Фрајбург. Во 1972 година одлучивме дека сакаме дете и таа го роди нашиот син, Даниел. Моника ги заврши своите студии по психологија и најде работа во универзитетската клиника за детска психијатрија.

Се соочивме со дилемата кој ќе се грижи за детето. Бидејќи размислував да ја напуштам работата во радиото, поради внатрешни интриги и несигурност во работното место предизвикано од реорганизации на станицата, решивме јас да останам дома и да се грижам за Даниел. Оваа одлука ѝ овозможи на Моника да ја задржи работата во клиниката; а јас бев доста среќен што ја напуштив работата во радиото и се посветив на грижата за нашето дете и на почетокот на мојата дисертација.

Моника и д-р Маргрет Бергер, пионерки во клиничката психоанализа со деца, ми даваа најголема поддршка секогаш кога, како личност без клиничко искуство, се обидував да ги реформулирам прифатените психоаналитички гледишта за фашистичкиот тип. Работев токму со извештаи на пациенти – војници кои несвесно ги пишувале своите мемоари во таа форма – и со теророт што го вршеле. Особено сум им благодарен на Маргрет Бергер и на Моника за нивните позитивни реакции на моите размислувања за его-структурата на „уште недоволно родените“ (втор том), како и за нивните препораки за новата психоаналитичка литература.

Одвреме-навреме ќе најдев голем коверт во поштенското сандаче. Внатре имаше една, понекогаш две стенографски тетратки во кои Ерхард Лукас ги запишувал своите реакции – концизни и пријателски, или остри кога нешто не му се допаѓало – на делови од ракописот што му ги праќав во Олденбург. *Машки фантазии* првично започна како поглавје за „Белиот терор“ за неговата тритомна книга *Märzrevolution 1920* (*Револуцијата во март 1920 година,* 1973–1978).

Тој беше пријател од исчезнатата SDS-група и работеше како историчар на Германската револуција од 1918–1919 година, обидот на Либкнехт и Роза Луксембург да ја претворат германската монархија во социјалистичка република. Подоцна стана професор по историја во Олденбург, Северна Германија. Како што продолжи со своето истражување за Пучот на Кап од 1920 година, обид на десничарски офицери да ја преземат власта во Берлин што

резултираше со контраудар, пролетарската мартовска револуција, тој навлезе во суровите акции на *Фрајкорпс* против пролетерската класа, особено нивните насилни напади врз жените.

Тој опишуваше сцени на незамислива суровост, прашувајќи се зошто овие мажи би правеле такви ужасни дела, како што е бодење на бремени жени со бајонети и потоа славење на крвавиот масакар што го извршиле.

Кога проектот излезе надвор од своите првични рамки – по некое време беше јасно дека ќе создадам многу повеќе од едно поглавје за неговата книга – тој го следеше неговиот напредок на начин на кој би сакал да го прави доверлив критичар и колега. Оваа книга е посветена на Ерхард Лукас, без кого немаше никогаш да ја напишам *Машки фантазии*.

М. Г.: Вашата теза е особено силна поради начинот на кој го прикажувате насилството. Го правите насилството опипливо, не само симболично или репрезентативно. Вие тврдите дека ова насилство не е мотивирано само од омраза кон Евреите, туку во голема мера произлегува од насилството врз жените.

К. Т.: Ерхард Лукас не можеше да се справи со описите на таквите суровости. Тој знаеше дека мојата сопруга беше клинички психолог и дека јас бев поврзан со психоанализата. Во тоа време, боемските групи на кои им припаѓав беа длабоко вклучени во психоанализата, анализирајќи се едни со други до доцна во ноќта, разговарајќи, пиејќи и така натаму. Тоа беше вообичаена, иако спорна практика. Јас веќе бев запознаен со психоаналитичкото размислување и преку работата на мојата сопруга со деца во болничката клиника.

Ерхард ги собра овие текстови и побара од некого да напише нешто за нив, но не беше задоволен од резултатите. Тие вклучуваа толкувања на Фројд и други аналитичари, но никогаш не се соочиле со такви суровости кај своите пациенти, па нивните анализи изгледаа оддалечени и ирелевантни. Кога ги читавме тие аналитички текстови, имавме чувство дека тие воопшто не се однесуваат на опишаните суровости – не објаснуваа ништо.

Ако сакате да разберете што навистина се случува во телата, мора да ја земете предвид врската помеѓу телото и мозокот. Оваа идеја беше присутна во јавните интелектуални дискусии во филмот, музиката и театарот. Доминантната традиционална мисла беше дека нашиот мозок нè управува; но јас знаев, „бог знае од каде“, дека во реалноста, нашите идеи и постапки произлегуваат од нашите телесни искуства. Мозокот го мапира ова и реагира на реалноста, но сè започнува со телото, и токму таму треба да биде фокусот кога зборуваме за овие прашања.

Му кажав на мојот пријател дека ми треба повеќе материјал; самите описи на делата не беа доволни. Тој се согласи и ми укажа дека има многу напишани материјали во весниците, автобиографиите и описите на нивните борби. Ми даде наслови и друга релевантна информација.

Додека ги читав, сфатив дека треба да изградам комплетно различен склоп на размислувања. Тие не пишуваа само за тоа што се случило; имаше нешто подлабоко. Што значеше за нив изразот „црвен потоп“ кога го користеа за комунизмот и болшевизмот? Зошто користеа поими како „кал“ и „мочуриште“ кога опишуваа групи на демонстранти? Како стигнаа до тоа да зборуваат за „крвав хаос“ што го гледаа во телата на жените?

Нивниот јазик беше многу откривачки – кога зборуваа за сопругите на пролетеријатот, кои воопшто немаа оружје, зборуваа како за „Flintenweiber“ (жени со пушки) со оружје скриено меѓу нивните нозе; или за Евреите како за „труење на германската крв“, иако речиси немаше Евреи меѓу работниците во Рурската Област. Ова покажуваше нешто значајно за нивните перцепции и предрасуди, главно засновани врз „проекции“. Стана јасно дека, за да ги разберам овие мажи и нивните постапки, морам да навлезам во тоа како нивните зборови ги откриваат нивните подлабоки стравови и верувања.

Сфатив дека, за да го разјаснам ова, морам да пишувам за генезата на нивното размислување, нивните постапки и нивните идентитети, а тоа бараше внимателно проучување на тие материјали. Како што навлегував во нив, прво ја забележав чудната шема на говор за жените. Ги опишуваа своите сопствени жени како чисти, бели, ангелски фигури – но никогаш не ги

именуваа. Зошто? Тоа стана еден вид детективска потрага по решенија за многу тајни и скриени злосторства. Ова ме фасцинираше и страсно му се посветив на пишувањето.

Од друга страна, еврејските жени, комунистичките жени, а подоцна и црните жени, особено за време на окупацијата на Германија од страна на француските Мароканци по Втората светска војна, беа прикажани во крајно негативна светлина. Сфатив дека ова беше поттикнато од нивните стравови. Се плашеа од смртта, секако; но зошто сета оваа дехуманизирачка реторика за да се изрази тој страв? И од каде доаѓаше оваа екстремна омраза кон луѓето што беа општествено под нив? Кога имаше штрајкови, тие не ги нарекуваа само работници, туку користеа поими како „републикански шлајм“ за да ги опишат.

Стана јасно дека нивниот јазик за „шлајм“ и „мукозност“ беше проекција на нивните сопствени стравови и анксиозности. Сфатив дека тие зборуваа за себе – за сопствениот внатрешен хаос и крвавиот ужас што ги опседнуваше. Овие сознанија постепено ми го разјасниј целиот концепт.

М. Г.: Барбара Еренрајх, во воведот на англискиот превод на книгата *Male Fantasies, Vol. 1: Women, Floods, Bodies, History* (1987), напиша дека оваа книга ќе одекне во голем дел од американската јавност. Еренрајх размислуваше како да го претстави *Фрајкорпс* (*Freikorps,* „Слободен корпус“ или „Волонтерски корпус“, нерегуларни германски паравоени единици од раниот 20 век) на американските читатели и како да објасни кои биле тие. Дефиницијата во речник можеби не ја доловува суштината на тоа што претставуваше *Фрајкорпс* во тоа време. Ова е моето прашање до вас: како би ги опишале во тоа време? Второ, вашите неодамнешни размислувања сугерираат дека фашизмот што го гледаме денес постои во слични општествени сегменти.

К. Т.: Да, многу од тие луѓе подоцна станаа членови на нацистичките движења. Сепак, од самиот почеток решив да не го користам терминот „фашисти“, бидејќи различните форми на фашизам низ светот се разликуваат една од друга. Дури и италијанскиот фашизам е посебен феномен.

Терминот што ми се чинеше попрецизен беше „војник“, конкретно „војничкиот маж“. Што значи тоа? Дека постои специфична машка телесна структура и одредени начини на чувствување и изразување поврзани со неа. Ја следев оваа линија на размислување и првата јасна анализа за тоа се појавува во првиот дел на *Машки фантазии*. Овој дел испитува како овие мажи се однесувале кон жените, како зборувале за нив и како ги величале своите сопруги. Често, овие сопруги останувале безимени и исто така безживотни во нивните записи. Тие се „добрите“ жени; „белите“ жени, како што ги нареков; најчесто во облик на „грижливи“ сестри во болници.

Нивните чувства кон сите други жени биле конфликтни поради нивниот длабок страв од сексуалноста. Овие мажи биле вознемирени од жените кои не се придржувале до традиционалните улоги, како, на пример, раѓањето на вонбрачни деца, што тие го гледале и кај селанките. А сепак, и тие самите не ги почитувале сопствените правила. Имале деца без да бидат во брак. Ја почитувале својата сопруга, но истовремено негувале страв и презир кон „црвените жени“ (комунистки или револуционерки) и нивната перцепирана сексуална слобода. За да ги неутрализираат своите стравови, овие мажи се држеле до симболите на машкоста и авторитетот – сѐ што стоело исправено, како знамиња, пушки и оружје. Нивниот јазик бил исполнет со метафори на исправеност и крутост, што ја одразувало нивната желба да наметнат ред и поделба како одговор на своите анксиозности.

Психоаналитичарите го нарекуваат тоа комплекс на кастрација, но јас сфатив дека е многу повеќе од тоа откако ги анализирав нивните текстови. Не станува збор само за страв од кастрација; тоа е страв од телесно распаѓање. Во ситуации како штрајкови или други конфликти, овие мажи се чувствувале загрозени дека нивните тела ќе се стопат, ќе се распаднат во мешавина или мочуриште – нешто флуидно. Овој страв од флуидност, изразен со термини како „црвен потоп“ (комунизам), бил длабоко врежан во нивното размислување.

Но имаше уште нешто што требаше да се каже за нивните стравови (и нивната специфична радост). Преку проучување на нивните текстови, забележав дека тие изразувале среќа и

уживање само кога опишувале акти на насилство – убивање не само на жени туку и на непријатели како левичарите, комунистите и Евреите. Ова откриваше подлабок психофизички модел. Еден значаен увид беше нивната реакција на празните простори или местата по борба. Ова чувство на „празен простор“ го открив како еден од централните начини на кои тие го доживувале својот свет. Кога ќе ги испразнеле своите оружја во група работници или демонстранти, и тие ќе исчезнеле за неколку секунди – бегајќи, криејќи се, оставајќи само неколку расфрлени тела на земја – тие ќе се засмееле. Ова моментално ослободување претставувало минлив момент на слобода, на ослободување од нешто, што во психоаналитички термини е еквивалентно на чувството на телесна целост, за кое копнееле, но не можеле да го постигнат во „нормални“ граѓански ситуации.

Ова набљудување ме доведе до интегрирање на концепти од психоаналитичарки, поетеси и психоаналитичарки кои работеа особено со третман на деца. Разбирањето на стравовите и однесувањето на овие мажи низ призмата на психоаналитичката теорија, развиена преку третманот на деца од страна на женски аналитичарки, даде подлабоки увиди во нивните насилни постапки и во основните психолошки механизми.

Мелани Клајн и Маргарет Малер беа пионерки во областа на истражувањето на доенчињата и малите деца, за разлика од Фројд и првата генерација аналитичари, кои не работеа многу со мали деца. Од мојата сопруга, Моника, која работеше во болницата, научив многу. Со книгата на Малер *Психолошкото раѓање на човечкото новороденче: симбиоза и индивидуација* (*The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation,* 1975) се запознав преку Моника, и таа стана особено важна за мене. Малер разви длабок интерес за преедипалниот период, фокусирајќи се на моториката и афективно-моторната комуникација помеѓу мајката и детето. Нејзината психоаналитичка работа во Њујорк – таа беше унгарска имигрантка – стана револуционерна. Малер третираше неколку деца кои страдаа од детска психоза, некои од нив можеле да ги изразат своите телесни состојби само преку акти на насилство. Таа, исто така, истражуваше како нормалните доенчиња стекнуваат чувство за сопствен идентитет во присуство на нивните мајки. Работата на Малер беше добро прифатена од психоаналитичарите,

вклучително и во болницата каде што работеше Моника. Тие ја читаа, а Моника забележа сличности меѓу описите на Малер за вознемирени, насилни деца и војниците за кои пишував. Таа ме охрабри да ја прочитам книгата на Малер, посочувајќи дека однесувањата и стравовите што ги опишував кај војниците се слични на оние кај децата што Малер ги проучувала.

Овој увид беше клучен. Тој ги поврза моите набљудувања со психоаналитичката теорија, особено во однос на концептот на фрагментирано тело. Работата на Малер обезбеди рамка за разбирање на длабоко вкоренетите стравови и однесувања на овие војници. Нивниот страв од телесно распаѓање и насилните реакции што ги предизвикуваше овој страв беа паралелни со развојните борби што Малер ги опиша кај децата. Оваа врска стана основа за мојата анализа и пишувањето на вториот том, што ми овозможи да навлезам подлабоко во психофизичките корени на нивните постапки и на човечкото однесување воопшто.

М. Г.: Оваа компарација е важна, бидејќи истакнува суштинска точка.

К. Т.: Ова нè води до концептот на „фрагментираното тело“. Разбирањето и опишувањето на овој концепт е централниот фокус на вториот том.

Денес е јасно дека примарната емоција кај десничарските екстремисти е стравот. Целата нивна идеологија е изградена околу основните стравови. Би можеле да прашаме од каде потекнува овој страв. Тој произлегува од различни форми на трауматично воспитување; има многу можни начини. Како војската се справува со тоа може да се види – кај американските војници – во филмови како *Боев куршум* (*Full Metal Jacket*) на Стенли Кјубрик. Војниците се изложени на екстремни обуки и репресија; навистина можете да го наречете тоа еден вид тортура, за која се смета дека им овозможува да развијат некаква телесна „оклопна заштита“, што ги прави силни војници против надворешни непријатели, но исто така – што е уште поважно – им овозможува заштита од нивните внатрешни стравови. Ова е слично на психолошката структура на деца кои потекнуваат од насилни семејства.

Овие деца можеби биле тепани од родители, чичковци или наставници, или, пак, биле сексуално злоупотребувани – не само девојчиња, туку и момчиња, и тоа не само во рамките на црквата. Ваквите искуства ги спречуваат поединците да ги развијат основните способности потребни за да се справат со светот.

Психоаналитичарите тврдат дека за да функционира една личност добро, мора правилно да ги канализира своите енергии уште од раѓање. Овој развој зависи од негувачките интеракции, првенствено од мајката, понекогаш од браќата и сестрите, а ретко од татковците во претходните генерации. Без ова негување, не се случува т.н. *либидинална катхеза на кожата на новороденчето*, како што тоа го нарекуваат психоаналитичарите, или се случува во многу недоволна мера. Преку оваа катхеза, поединците учат да го прошират своето чувство за себе надвор од своите физички граници, што им овозможува да комуницираат со другите на ефикасен начин.

Мелани Клајн и други психоаналитичари истакнале дека градењето на психичка рамнотежа вклучува интернализација на луѓето со кои комуницирате. Мора да ги „впиеш“ овие луѓе во себе на грижлив и емпатичен начин. Овој процес на интернализација ти помага да ги развиеш своите чувства и мисли. Меѓутоа, овој процес е нарушен кај луѓе кои биле измачувани, тепани, малтретирани, неразбрани или исмевани во детството.

Денес таквата траума не мора нужно да доаѓа од војската или од физичкото насилство. Постојат многу начини да се наруши чувството за сопственото „јас“ кај личноста, оставајќи ја со чувство на фрагментација и некомфорност во сопственото тело. Овие фрагментирани поединци често го проектираат својот внатрешен хаос врз другите, гледајќи ги како непријатели. Тие го пренесуваат својот внатрешен хаос врз овие перципирани непријатели, создавајќи циклус на уништување.

Концептот на „фрагментирано тело“ се однесува на овој внатрешен хаос – неорганизиран и болен спој на емоции и телесни сензации, без јасни граници помеѓу различните делови на себството; без јасна разлика помеѓу она што е надворешно и она што е внатре во телото. Оваа внатрешна турбуленција често ги остава луѓето во еден вид транс, одвоени од сопственото тело и неспособни да живеат кохезивно.

М. Г.: Дали има специфична разлика во фрагментацијата на телото од тој период до денес? Мислам дека вреди да се објасни. Дали гледате некои големи разлики помеѓу минатото и сегашноста? Многу се зборува за тоа дека сега живееме во демократија и неолиберален систем, кој не е толку груб или авторитарен како во минатото. Дали е можно да се разоткријат овие фрагментирани тела и да се понуди нова интерпретација?

К. Т.: Да, тоа е главната поента. Според моето разбирање, во суштина, тоа е истото: централно фрагментирано тело и страв од сопственото внатрешно „јас“. Ова е евидентно во современите фашистички текстови, без разлика дали се од американски групи, од инцел луѓето (поимот „incels“ потекнува од една редит-група во која десетици илјади корисници, најчесто млади мажи, се жалат на недостатокот на сексуална активност – многумина од нив ги обвинуваат жените за тоа), или за десничарски германски политичари, африкански воени лидери кои командуваат со деца-војници во Конго, индонезиски мажи кои во 1990-тите убија речиси еден милион таканаречени „комунисти“. Сите тие зборуваат (и се смеат) на сличен начин.

Откако станав американизиран (и како што чувствував: цивилизиран) преку музика и филмови, бев прилично сигурен дека омразата и стравот од жените кај мажите ќе се намалат; дека слоганот *Води љубов, не војна* (Make Love Not War) ќе има реално влијание врз луѓето низ целиот свет. Како и многу други во 1968 година, верував, на пример, дека религиите ќе исчезнат во наредните 20 години, дека овие прашања повеќе нема да постојат. Тоа беше целосна грешка. Десничарските екстремисти не се променија многу и нивниот јазик остана речиси идентичен насекаде.

Не навлегувам во детални лични анализи со нив денес, но ги набљудувам нивните текстови и гледам ист ирационален страв од жените – кои не им направиле ништо. Самата перцепција дека жените се поблиску до емоционалното однесување е доволна за да разбуди страв кај овие мажи. Тие ги гледаат жените како дел од свет што се распаѓа, а овој страв од физичко и ментално распаѓање е ист како што бил пред 100, 500, па дури и 5 000 години. Тие се водени од стравот и потребата да се наметнат, често прибегнувајќи кон насилство кога ќе се соочат со емоции или

ситуации што не можат да ги контролираат. Оваа неспособност да се справат со реалноста без насилство е границата на која можете да ги идентификувате фашистите или силувачите. Тие не можат да ја обработат реалноста ненасилно, и тоа е очигледно во нивниот говор и во постапките. Историските примери, како Хитлер и германскиот народ во 1930-тите, покажуваат дека ова не е само реторика – ако овие луѓе добијат моќ, тие ќе дејствуваат според своите импулси. Залудно е да се отфрлаат нивните зборови како празно зборување; знаеме дека, ако им се даде можност, тие ќе ги реализираат.

М. Г.: Тие ќе ги прават работите за кои зборуваме затоа што им е потребно таквото однесување, за да се чувствуваат живи.

К. Т.: Можеш да почувствуваш сожалување за тоа, но тоа нема да те заштити од убиство. Денес имаме групи или поединци што извршуваат насилство во Германија, како 27-годишниот Германец кој изврши напад во градот Хале, во Саксонија, кој речиси не можеше ни да зборува разбирливо; неговиот збунет говор содржеше зборови како „феминистки“ и „Евреи“. Тој се обиде да влезе во синагогата во Хале, не успеа, и уби случајни луѓе – една жена и еден маж. Направи видео од тоа, за да биде гледано во живо на интернет. Слично како напаѓачот од Нов Зеланд и неколку други. Тој се проколнуваше себеси што не бил доволно успешен во своето убиствено дејствие, мрморејќи нешто во камерата, обвинувајќи ги „феминистките“ и „Евреите“, и се проколнуваше за својот неуспех, затоа што не успеал целосно да ја реализира својата акција.

М. Г.: Што имаат жените, што имаат „феминистките“ со тоа?

К. Т.: Ништо. Јазикот на одредени мажи, кои се толку нарушени, очигледно не е способен да има реална перцепција за вистинското женско тело. Тоа е повеќе од илјада години стара машка структура што ги воведува жените во својот говор како суштества кои немаат друга намера освен да ги разништат чистите, убави тела на „кутрите момчиња како мене“. Таквите мажи – како американските *инцел* – често тврдат дека жените не се доволно добри за нив. Всушност, тие воопшто не познаваат жени. Тие се преплашени од емоционална и физичка интимност, со која не можат да се справат; нивниот начин на љубов е насилството.

М. Г.: Кои групи на жени би можеле да се сметаат за најмногу изложени на омраза во современите неолиберални општества, слично како што „црвените жени“ беа централни за примената на максимално насилство од страна на историските *Фрајкорпс*? Се чини дека денес најголемото насилство е насочено кон мигрантите и трансжените. Жени чии улоги и права се толку игнорирани што речиси и не постојат во општеството и се демонизирани преку закони и норми, што ефективно ги прави „невидливи“. И покрај нивната „невидливост“, овие жени се соочуваат со значително насилство и дискриминација. Од денешна перспектива, кои би биле овие жени во современите мултикултурни, неолиберални, глобални капиталистички општества? Како можеме да ги идентификуваме оние што се примарни цели на екстремно насилство и омраза?

К. Т.: Мислам дека овде има нови развои. Тие што ги нарекувате „невидливи“ – квир жени, мигранти итн., често се појавуваат во јавноста, барем во општества каде што тоа е можно без да бидат убиени на самото место. Тие зборуваат отворено, организираат демонстрации, го ритуализираат *Christopher Street Day* [годишни европски ЛГБТ+ прослави против дискриминацијата] и слично: местата каде што се собираат повеќе не се тајни, туку се отворени за другите. Чувствувам дека ова е исклучително важно; не само за тие луѓе (од сите полови) кои стануваат видливи, туку за сите нас. Бидејќи тоа помага да се напуштат вообичаените позиции на „бинарност“ кои досега ги структуираат речиси сите конфликти – етнички, религиозен, војнички, како и граѓанскиот живот. Но реалностите НЕ се бинарни, тие се разновидни. Тие се без граници – ако не ги заградуваш; на бескрајно изненадувачки начини.

М. Г.: Зошто секогаш „Евреите“?

К. Т.: Една работа е јасна: корените на антисемитизмот во христијанската култура почнаа да се развиваат околу четвртиот или петтиот век од нашата ера. Пред тоа, антисемитизмот не беше толку широко распространет. Кога луѓето денес изразуваат антисемитски ставови, без разлика каде во светот, тие најчесто изгледаат неоправдани и неосновани. (Не зборувам за ситуацијата со Хамас/Газа во моментов.) Но постои јасен доказ дека мисијата на Хитлер и акциите на Германците за време на Шоа оставија траен отпечаток. Сега, секојпат кога десничарски американски

групи или поединци изразуваат омраза кон Евреите или кон други групи, тоа неизбежно одекнува од антисемитизмот на Хитлер. Во суштина, секоја идеологија или акција во светот која повикува на елиминација на одредена група луѓе или на „нација“, јас би ја сметал за форма на „антисемитизам“. Тоа ги вклучува сите. Наследството на Хитлер го прошири значењето на терминот, така што го опфаќа секој облик на екстремна предрасуда и омраза. „Евреите“ остануваат примарна цел за изразување на барањето за елиминација.

М. Г.: Сакам да ве прашам за референците што ги спомнавте. На пример, во вашата анализа, колку значајно беше влијанието на Франкфуртската школа и колку придонесоа Делез и Гатари? Вие го користите концептот за желбено производство, но го концептуализирате производството на смрт наместо тоа. Ова е директна корелација, и не е само симболична – таа е многу реална.

К. Т.: За пишувањето на *Машки фантазии* Делез и Гатари беа поважни, особено за вториот том. Имаше нови погледи на конструирањето на егото, на нагонот, на желбата. Њујоршката студија на Адорно и Хоркхајмер за „авторитарниот карактер“ беше повеќе како заднина, која јас сакав да ја пренасочам во правецот на „психоанализа на детето“ проширувајќи ја нивната претежно социолошка рамка.

М. Г.: Може ли да објасните како ги користевте овие референци за да ги прикажете бруталностите што се случувале, насилството врз жените тогаш и сега?

К. Т.: За ова беше/е потребен подлабок или поширок поглед на односот меѓу мажите и жените во европската историја. Мојата втора книга, *Buch der Könige* (*Книга на кралевите*, том 1), се обидуваше да оди во таа насока. Немав намера да останам заглавен во нацистичките теми „следните дваесет години“ (како што мојот издавач пророчки ја виде иднината). Во центарот на моето перципирање дојде друг облик на насилство – насилство што се појавува во маската на „љубовта“. Поднасловот на книгата беше *Орфеј и Евридика*, со тоа што зборот „и“ беше пречкртан. Преку песната на Готфрид Бен *Смртта на Орфеј* и операта *Орфеј* на Клаудио Монтеверди – првата опера што некогаш била компонирана во Европа, во Мантуа, Италија, во 1607 година – сфатив дека прочуеното свртување на Орфеј „на

скалите“ додека се искачува од Хад кон живите, со Евридика што оди зад него – а потоа повторно ја губи – не е водено од неговата неодолива „љубов“, туку од (скриената) намера да ја остави во Ад, во подземниот свет. Монтеверди целосно јасно прикажува дека „љубовта“ на Орфеј е во врската со неговиот инструмент, неговото изразно средство – лирата. Тој ја нарекува својата *cetra omnipotente* – мојата семоќна лира; со која стекнува висока позиција на дворот на владетелот, војводата од Мантуа. Со неа е способен да создава „нови светови“, да припитомува диви животни и слично. Политички гледано: секогаш е во моќта на владетелите да овозможат пристап до историски новите медиуми.

Открив дека имало стотици вакви парови во европската (како и во американската) историја на уметноста; парови со жени во позицијата на Евридика. Овие жени – кои често биле дактилографки во врските со писатели – ги транскрибирале рачно напишаните или изговорените материјали преку ноќ за продукцијата следниот ден. Тие биле интелигентни и способни, често воспитувајќи и по едно дете од тие односи. Потоа, по пет-седум години, мажите обично ги напуштале овие жени и наоѓале друга што ќе ја заземе нивната позиција, кога „нејзината работа“ ќе биде завршена, а продукцијата на мажот ќе се промени во друга насока; со нова жена што го повторува циклусот. Многу малку од тие жени во „позицијата на Евридика“ успевале да побегнат во врски со други жени или мажи. Некои извршиле самоубиство, некои починале во психијатриски институции или полуделе. Моделот е следниот: европскиот уметник повеќе го „љуби“ своето изразно средство отколку својата партнерка. Тој ја сака својата камера, својата гитара(и) или нејзината машина за пишување; неговата сопруга станува алатка. Историјата на уметноста ги нарекува „музи“ кои го „инспирирале“ уметникот. Јас ги нареков *mediale Frauen*, *посреднички жени*. Откако ќе го добие она што му треба од неа, тој продолжува понатаму, што исто така претставува форма на убивање. Мислам дека овој модел беше валиден најмалку до 1945 година.

М. Г.: Тоа е ужасен круг. Го земаш целиот живот од некој друг – во овој случај, жената – за да ја изградиш својата кариера. Тоа е ужасен циклус.

К. Т.: Математиката на односите крие нерамнотежа. Овде, еден плус еден никогаш не резултира со еднаквост, особено помеѓу мажите и жените. Едниот расте – често мажот – додека другиот стагнира или се намалува. Кога жената ќе биде заменета, постои краткотраен момент на баланс, но потоа циклусот повторно започнува.

М. Г.: Фасцинантно е како вие претежно ја истражувате страсната посветеност на женските истражувачки, во контраст со потценувачкиот став на мажите кои велат: „Тоа не е мој проблем, туку твој“. Го ценам начинот на кој го поставувате ова прашање. Би можело да се каже дека од оваа интерпретација на податоците добиваме портрет на машкоста. Овој портрет открива токсична патологија, последица на овие односи.

К. Т.: Постојат одредени импликации што произлегуваат од тоа, почнувајќи од пишувањето на *Машки фантазии*. Не бев само „поврзан“ со мојата партнерка лабаво; ние избравме да го продолжиме нашето заедничко патување – и сè уште го правиме тоа. Во тие дискусии од седумдесеттите, поттикнати од растечкото феминистичко движење, фокусот се помести од „политички“ прашања кон лични. Тоа беше момент кога личниот развој изгледаше невозможен без значајни односи. Традиционалната позиција на машкиот уметник секогаш се врти околу концептот на геније. Тие себеси се гледаат како создавачи на светот, како оние што ја обликуваат иднината на човештвото. Овој начин на размислување, што го промовирале уметници како Готфрид Бен, Томас Ман, Езра Паунд, Кнут Хамсун, Пикасо и уште стотици слични, е една од основите на токсичната машкост. Единствениот начин да се спротивставиме на тоа е преку развивање на еднаквост во односите – не само во правата и одговорностите туку и во секојдневниот живот: во одгледувањето на децата, миењето на садовите и така натаму. Само тогаш навистина можеме да еволуираме како општество, овозможувајќи раѓање на нови перспективи без ничие маргинализирање.

М. Г.: Дали е можно вашата анализа да се примени на денешницата? Се согласувам со ова, но мојата загриженост е како да се справиме со неподготвеноста да се признае сè поголемото присуство на фашизмот во нашата сегашна реалност. Овие развои се очигледни и не можат лесно да се отфрлат. Да се вратиме

на овој момент кога често се вели дека историските факти како фашизмот не можат да бидат игнорирани во демократијата. Во вашиот случај, забележав одредена колебливост. Дали сметате дека треба да ги користиме истите термини затоа што е неопходно? Ме интересира вашето гледање на оваа дилема, која е наметната од медиумите, науката и другите области.

К. Т.: Се соочуваме со апсолутна дилема. Гледате, една работа е сигурна – никогаш не знаете доволно за светот околу вас и за светот на друго место. Различните општества имаат различни перспективи. Овие увидувања доаѓаат од различни времиња и нивоа на разбирање. Во последните 30 години, глобализацијата го преобликува нашиот свет. Многу развои од тогаш станаа повидливи поради широката употреба на електронски уреди. Информации поврзани со нашите животи се емитуваат и споделуваат глобално. Технолошките напредоци во Африка и во делови од Азија, како Индија, ги поттикнаа општествата напред со векови. Луѓето од различни средини имаат пристап до информации за глобални настани, и големи и мали, дали за демократиите или за работите што се случуваат во Кина. Семејните структури исто така покажуваат сличности, со доминацијата на мажите како општораспространет феномен. Сепак, важно е да се напомене дека оваа доминација не е нужно патријархална. Често истакнувам дека во општества во кои мажите доминираат, тоа најчесто се мажи на средна возраст, додека постарите мажи најчесто се маргинализирани, освен во специјални прилики. Интересно е дека многу од најпознатите убиствени фигури во светската историја – Јулиј Цезар, Наполеон, Хитлер или Ленин – не успеале да го надминат прагот од 60 години.

Проблемот лежи во младите – како Александар – и средовечните мажи, кои прво се бунтуваат, а потоа ги доминираат своите општества, па продолжуваат со колонизација и потиснување на остатокот од светот. Просечната возраст на најнасилните и најжестоките нацистички убијци беше под 40 години. Овој тип на човек повеќе или помалку беше изолиран во граѓанските и воените услови на живот по Втората светска војна. Таа ситуација се смени од 1990-тите години, поради електронската револуција. Без интернет, овие поединци не би биле свесни за постоењето и активностите на другите како нив. Тие немаа увид во животите на другите, затворени во своите сопствени меури, често опседнати со

лични одмазди – навика што сè уште опстојува кај некои поединци денес. Но сега, кога можат да комуницираат со публика од милијарди луѓе, тоа им дава огромно влијание. Го слушам светот на новинарството како зборува за „виртуелна реалност“. Дали се сите тие луди? Во реалноста на реалниот свет, тоа не е виртуелно – тоа е исто толку реално колку и секоја друга реалност; тоа е нашата секојдневна реалност. „Виртуелноста“ воопшто не постои. Збунувачки е како луѓето се држат до оваа „виртуелна“ фасада – можеби за да се измамат себеси.

М. Г.: Препознавањето на сè поголемата поларизација во многу општества, каде што идеологиите се наклонуваат кон екстремна левица или екстремна десница, создава екстремизам и сугерира дека половина од населението живее во постојана состојба на внатрешен немир. Ова не е нужно поради физичко насилство, туку повеќе како манифестација на општествени притисоци.

К. Т.: Да. Ова ми стана јасно на остар и недвосмислен начин кога ги читав резултатите од неодамнешни истражувања меѓу младите мажи во разни арапски земји. Тие не се чувствуваа само „депресивно“ и „несреќно“ кога се соочуваа со невработеност; тие го доживуваа тоа како некаква форма на кастрација, користејќи го токму терминот „кастрирани“ за да ја опишат својата состојба. Веќе не се „мажи“ кога не можат финансиски да ги издржуваат своите семејства. Освен тоа, родовите односи дополнително ги влошуваат овие тензии, поттикнувајќи раздор и нудејќи насилни излези – било преку милитаризација или граѓански конфликти. Младиот швајцарски режисер Мило Рау – во моментов најпознатиот театарски човек во Европа – ги собра своите први три театарски претстави, кои се занимаваат со насилството во нашите општества, под наслов *Граѓански војни*.

М. Г.: Значи, мислите дека сме во ситуации на некакви постојани идеолошки „граѓански војни“, кои не се водат со оружје туку со „граѓански“ смртоносни средства?

К. Т.: Така изгледа. Населенијата на многу земји – не само во САД – изгледаат поделени на две јасно дефинирани фракции. Едната група зрачи со оптимизам предвидувајќи напредок, додека другата е заглавена во безнадежност, прогонувана од сенката на нацизмот – феномен што некогаш се сметаше дека е невозможно да се врати, но сега повторно се појавува. По Втората светска војна,

демократските едукатори ги отфрлија нацистите како обични имбецили што бладаат бесмислици. Сепак, нивното продолжено влијание ги негира таквите поедноставени карактеризации. Овие луѓе не се само глупави; тие се движени од непризнаени или непроцесирани стравови, фиксирани на стекнување моќ наместо да се соочат со своите анксиозности. Дијалогот ретко продира во нивните идеолошки тврдини; обидите да се разговара со нив се бескорисни. Затоа, апсолутно идиотски е да ги поканите на телевизиски дебати и да се надевате дека ќе ги „разголите“. Тоа не функционира. Надежта дека ќе ја разоткриете нивната екстремност е бесцелна, како да се обидувате да убедите сосед кој ги потценува ефектите на астмата. Наместо тоа, поефикасен пристап би бил да се поттикне отворена дискусија во училиштата, клубовите и заедниците. Ангажирањето со поединци, независно од нивните политички убедувања, преку спорт, музика, јавни градски простори, сали за танц, може да ги сруши идеолошките бариери и да негува емпатија – стратегија што особено може да биде ефективна кај помладите генерации.

М. Г.: Сакам да зборуваме за 2004 година, особено за случајот со *Абу Граиб*, кој е длабоко поврзан не само со технологијата туку и со неверојатно насилство. Овој случај ја илустрира истата постапка што ја опишавте: смеење и забава при измачувањето на другите. Во едно интервју со вас од 2004 година, изјавивте дека мачителот ја извлекува најголемата сатисфакција од количината на болка што може да ја нанесе. Колку повеќе болка предизвикува толку повеќе добива чувство на живот. Нанесувањето болка како одмазда му дава на мачителот дополнително чувство на виталност, бидејќи овој чин на одмазда го ревитализира неговото чувство на моќ. Ова не е биополитиката на Фуко, каде што животот е во центарот и државата интервенира. Наместо тоа, станува збор за смртта и болката, што можеме да ги разбереме со некрополитиката на Мбембе (2003). Ја артикулиравте токму оваа динамика – како болката ги овластува сторителите. Би сакала да се навратите на ова, бидејќи останува значаен феномен и денес. Додека настаните од 2004 беа шокантни, ваквите ужаси оттогаш станаа нормализирани. Денес сме сведоци на слични злосторства, како во граѓанското општество, со психотични убиства, така и на многу широко ниво. Како можеме да разбереме дека болката и уништувањето продолжуваат да ги овластуваат овие мачители?

К. Т.: Одмазда. Одмаздување е клучниот збор. Два термина беа централни во анализата на Маргарет Малер: дедиференцијација и деанимација. Таа вели дека, во таканаречената психотична состојба, токму тоа овие луѓе се обидуваат да го направат: работата на војниците. Тие ги обезживуваат другите, ги деанимираат, особено преку дедиференцијација, што вели дека сите „други“ луѓе, особено сите жени, се исти; исто ѓубре. Ова, очигледно, постојано се случува. Бев шокиран и исплашен кога го сфатив тоа. Во 1970-тите мислев дека е завршено. Не беше.

Во 1990-тите повторно ме потсетија, преку *Абу Граиб* и слични сцени на ужас, дека тортурата е материјален процес. Тоа не е само чин на измачување на друг, туку размена на животна сила. Мачителот ја извлекува животната сила од жртвата сè до нејзината смрт. Ова е клучно, како што појаснува и Елејн Скери: мачителите продолжуваат да живеат преземајќи го животот на своите жртви. На врвот на оваа постапка тие достигнуваат точка на „станување реални“. Тие не можат да почувствуваат никаква емпатија кон жртвата, бидејќи, на некој начин, извлекуваат чувство на живот од тој процес, што иако минливо, им дава привид на виталност – некаква форма на живот што не можат да ја најдат без насилство. Овој вид „оживување“, стекнато на овој насилен начин, не трае долго. Оваа состојба не трае долго. Измачувањето на другите повикува на постојано повторување. Фрагментираното тело го управува процесот. Ако внимателно ја испитате природата на тортурата, апсолутно ќе го видите ова. Тоа може да објасни зошто некој би пронашол смеа (на олеснување) на дното на таков мрачен контекст.

М. Г.: Симптоми на ужасни телесни состојби.

К. Т.: Кои ги спречуваат да развијат какво било чувство на емпатија кон мачените. Ваквите мачители се целосно обземени од моќта на своите постапки. Тие си обезбедуваат засолниште. Лоша совест? Можеби кога се сами, или кога имаат лоши соништа откако војната ќе заврши, или кога не можат да спијат ноќе. Некои од нив тоа го доживуваат. Во моментот на тортура, многу луѓе мораат да се фокусираат на непосредната ситуација за да сфатат дека процесот вклучува размена на живот – мачителот стекнува чувство на моќ или живот, земајќи го од мачените.

М. Г.: Пред да преминам на третиот дел, сакам да прашам: што може да се направи? Можно ли е да се смени тоа? Ова прашање произлегува од длабокото преиспитување што ни го понудивте. Овие фрагментирани тела стануваат сè побројни, делумно поради технологијата. Имате право – оние кои се далеку, се препознаваат меѓусебно.

К. Т.: Многу тешко е да се каже што можеме да направиме. Можете да го земете прилично јасниот став на Рут Клигер, која рече: „Мачките гребат, кучињата гризат. Луѓето убиваат.“ Тоа значи дека не можете да направите ништо во врска со оваа состојба на луѓето и нивните постапки. Има добри причини да се зборува така, особено ако зборува жена која ги преживеала нацистичките концентрациони логори. Зарем не било така во сите времиња? Погледнете ги Грците во Атина, кои убивале робови за забава. Младите луѓе од ренесансното благородништво имале дозвола да убиваат невооружени луѓе само за да се навикнат на процесот на доминација. За да станат „возрасни“. Оние што се на власт секогаш ја имале „лиценцата“ за убивање. Законското право да се забавуваат со тоа.

Дали убивањето навистина е дел од „човечката природа“? Претпочитам да мислам дека тоа апсолутно зависи од нивните односи. Ако немаат можност да развијат односи во рамките на едно цивилно општество, да се грижат едни за други, тогаш е многу тешко да се промени нивното однесување. На пример, неонацистите кои ја напуштаат својата група – го прават тоа, колку што знам, поради лични односи. Додека моќта на нивната група ги опкружува и им дава лажно чувство на идентитет и сигурност, многу е тешко да избегаат од тоа. Значи, мора да работиме на градење на некаков вид општество во кое луѓето можат да растат; што е предизвик, кога половина од населението е на работ на сиромаштија. Ова може да се спротивстави економски, преку градење институции – училишта, соодветна полиција, администрација. Но оваа неопходна работа во институциите – за да се направат што е можно подемократски – не може да се направи без да им се обезбедат на луѓето „доволно пари“ за ваквите задачи. Го гледаме спротивното: материјалите, неопходни за ова, се намалуваат, а милијарди се трошат на воената индустрија.

М. Г.: Се согласувам. Во овој трет дел би сакала да ја синтетизирам вашата фантастична работа за Годар. Во монументалната анализа која е достапна онлајн, ни го претставувате Годаровиот стремеж да развие поинаков начин на гледање користејќи перспектива што може да доведе до промена. Што треба да се промени и како Годар ја адресира моќта на сликата денес? Како функционираат сликите во нашиот актуелен контекст? Постхумниот филм на Годар *Сценарија* (*Scénarios*), прикажан на Канскиот филмски фестивал во 2024 година, како негово последно дело, се занимава со смртта, војната и наследството. Значи, моето прашање до вас е: како ја гледате Годаровата идеја за менување на перспективата? Што треба да се промени во нашата перспектива, и која е улогата на сликите во оваа дискусија?

К. Т.: Ако зборот „перспектива“ го сфатиш сериозно, мораш да се вратиш во ренесансата, кога сликарите, архитектите и другите го конструирале она што го нарекуваме перспективна гледна точка на светот. Тоа е математичка перспектива, перспектива конструирана преку мерења и линии. Таа создава точка на гледање од позиција на технички напредните поединци од околу 1400 година. Тоа е колонијална перспектива par excellence. Конструкцијата на „егото“, кое теоретски започнува со Фројд, ги има овие предуслови. Тоа е технолошки концепт. Ние, европското его, гледаме на остатокот од светот од супериорна гледна точка. Сета модерна европска критичка мисла за технологијата започнува од оваа гледна точка; таа им овозможува на прекуокеанските бродови да ги најдат своите цели.

Годар е еден од првите што сфаќа дека нашиот начин на размислување произлегува од оваа специфична перспектива. Тој оди многу далеку во истражувањето на оваа идеја, покажувајќи дека губењето на оваа перспектива се постигнува преку монтажа на слики. Монтажата не е само сечење и ставање различни реалности заедно; туку се работи за нивно комбинирање на начин што ја предизвикува единствената точка на перспектива.

Во тој контекст, не го земам „егото“ како основна точка на зборување во мојата работа. Наместо тоа, се обидувам да создадам монтажи на различни реалности во моите книги, давајќи им можност на читателите да се ангажираат со различни перспективи без да ги убедувам во еден единствен поглед. Се

обидувам да работам со приказите на луѓето од *Фрајкорпс*, создавајќи монтажи од различни реалности. Не сакам да ги убедувам читателите, туку да им дадам можност да дојдат до ова или она ниво на гледање или размислување. Германскиот збор *Ermöglichung* добро ја доловува оваа идеја – се работи за овозможување на можности. Јас се обидувам да понудам различни перспективи и да им дозволам на читателите да изберат што ќе им одекне, слично на начинот на кој Валтер Бенјамин го разви својот начин на пишување. Им давам можност на читателите да ги пронајдат своите сопствени патеки во моите книги. Некои од пријателите на кои им ги давам моите текстови пред да бидат објавени понекогаш велат: „О, на ова место би можел да ја додадеш ова или онаа информација, или оваа идеја.“ И јас велам, да, тоа е токму она што се надевам дека читателите ќе го направат кога ќе дојдат до овие страници во завршената книга. Тие треба самите да можат да ги пронајдат тие нешта што ми ги предлагате сега. Па – зошто јас да ги запишам?

М. Г.: Важни нешта беа кажани. Една екстремно важна анализа на општеството.

К. Т.: Една слика поврзана со тоа.

М. Г.: Да.

К. Т.: Кога наполни 90 години, Годар рече: „Работам со филмови 70 години, и сè уште не знам што е слика.“

Клаус Тевелејт е роден во Источна Прусија, во 1942 година. Студирал германски и англиски јазик и книжевност во Кил и Фрајбург. Помеѓу 1969 и 1972 година работел како фриленсер за радиото *Сидвестфунк* (*Südwestfunk*). Во 1977 година ја завршува својата докторска дисертација на тема „Фрајкорпс-литературата и телата на војничките мажи“. Во периодот од 1998 до 2008 година бил професор по уметност и теорија на Државната академија за ликовни уметности во Карлсруе; држел предавања во Германија, САД, Швајцарија и Австрија. Во моментов е пензиониран и работи како слободен писател.

Превод од англиски:
Славчо Димитров

Референци:

Lucas, Erhard. 1973–1978. *Märzrevolution 1920*. 3 Vols. Frankfurt am Main: Roter Stern.

Mahler, Margaret S, Fred Pine, and Anni Bergman. 1975. *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*. London: Hutchinson.

Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." Translated by Libby Meintjes. *Public Culture* 15 (1): 11–40. https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11.

Theweleit, Klaus. 1977. *Männerphantasien*, Vol.1, *Frauen, Fluten, Korper, Geschichte*. Frankfurt am Main: Roter Stern.

— 1978. *Männerphantasien*, Vol. 2, *Miinnerkorper: ZurPsychoanalyse des weissen Terrors*. Frankfurt am Main: Roter Stern.

— 1983. *Muške fantazije*, Vol. 1, *Muške fantazije: Muškarci i žene*. Preveli Vilma Ožbolt i Branko Ožbolt. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

— 1983. *Muške fantazije*, Vol. 2, *Bujice, tijela, povijest*. Preveli Vilma Ožbolt i Branko Ožbolt. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

— 1983. *Muške fantazije*, Vol. 3, *Masa i suprotni oblici*. Preveli Vilma Ožbolt i Branko Ožbolt. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

— 1983. *Muške fantazije*, Vol. 4, *Muško tijelo i "bijeli teror."* Preveli Vilma Ožbolt i Branko Ožbolt. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

— 1987. *Male Fantasies,* Vol. 1, *Women, Floods, Bodies, History*. Translated by Stephen Conway in collaboration with Erica Carter and Chris Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press.

— 1988. *Buch der Könige,* Vol. 1, *Orpheus und Euridike*. Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern.

— 1989. *Male Fantasies,* Vol. 2, *Male Bodies, Psychoanalyzing the White Terror*. Translated by Erica Carter and Chris Turner in collaboration with Stephen Conway. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Организатор:
Коалиција МАРГИНИ Скопје

Главен партнер:
ЛГБТИ Центар за поддршка

Партнери:
Тиииит! Инк., Медуза, КСП Центар - Јадро, МСУ Скопје,
А.К.Т; од Пфорцхајм, Истражувачкиот центар при
Словенечката академија на науките и уметностите

Уредник на зборникот и куратор на фестивалот:
Славчо Димитров

Превод од англиски на каталог:
Јулија Мицова

Превод од англиски на зборник:
Грација Атанасовска, Душица Димитровска,
Душица Лазова, Јулија Мицова, Славчо Димитров

Издавач:
Коалиција МАРГИНИ Скопје

Графички дизајн:
Игор Делов

Лектура:
Виолета Танчева-Златева

Печати:
Дата Понс Скопје

HEINRICH BÖLL STIFTUNG
SARAJEVO
Bosnia and Herzegovina | North Macedonia

Friedrich Ebert Stiftung

GLOBAL FUND FOR WOMEN

A.K.T;

Скопје Прајд Викенд, *Прво Па Женско* и *Перформанс Платформа* го посветуваат јуни на современата и критичка перформанс уметност во танцот, театарот и визуелната уметност, како гест на грижа, релациска, политички ангажирана уметничка практика и акт на демократизирана јавна имагинација. Твориме простор за соработка, заедништво и размена, барајќи од институциите да го препознаат и континуирано да го поддржуваат.