



Atena Atanasiju

**Borbena žalost
Političko
disidentstvo
i Žene u crnom**

žene u crnom beograd

Naslov originalnog izdanja:

Athena Athanasiou,

Agonistic Mourning. Political Dissidence and the Women in Black,

Edinburgh University Press, 2017.

Prevela: **Ana Imširović**

Redaktor prevoda: **Lino Veljak**

Izdavačice: **Žene u crnom,**

Beograd, Jug-Bogdanova 18/5.

Za izdavačice: **Staša Zajović**

Dizajn korica: **Škart**

Prelom: **Studio Čavka**

Štampa: **Art print, Novi Sad**

Tiraž: **500**

ISBN:

Beograd, 2020.

**Ova knjiga je štampana zahvaljujući solidarnoj podršci
Ženskog fonda Rekonstrukcija.**

Sadržaj

Zahvalnice	5
Uvod	11
1 Žaliti drugačije	51
2 Orodnjene bliskosti nacionalističke arhive	91
3 Utvarni prostori kontra-sećanja	147
4 Politički jezici spremnosti na reagovanje i uznemiravajuća tišina	205
Bibliografija	283
Beleška o autorki	318

Zahvalnice

Pošto je ova knjiga ishod jednog dugotrajnog i vijugavog puta, u proteklih par godina me je dovela do, sigurno, bar nekoliko dubokih dugova. Mada reč „dug” neizbežno navodi na sablasnu asocijaciju na nasilničku ekonomije monetarizacije, taj dominantan veliki narativ našeg doba, prilika da ovde izrazim moje večno dužništvo predstavlja mi neizmerno zadovoljstvo i odgovornost koji nadilaze poredak dužništva. Verovatno je nemoguće sve ih pojedinačno nabrojati i pravično odmeriti zasluge, ali ova knjiga ne bi bila moguća bez ljubaznosti, oštroumnosti, uvida i saputništva mnogih ljudi koji su mi pomogli da je privedem kraju; koji su bili tu u mnogim ključnim trenucima i kada je trebalo pružali mi utehu i inspiraciju na tom putu. Za neprocenljiv oslonac koji su mi pružili „dugujem” im toliko da to prevazilazi koncept „dužništva”.

Iznad svega, želim da zahvalim svim aktivistkinjama/ima Žena u crnom koje/i su mi podarili poverenje i podelili svoje priče sa mnom dok sam bila u Srbiji. Nikada ne bih uspela da izvedem ovaj istraživački projekat bez njihove hrabrosti, posvećenosti, gostoljubivosti i drugarstva. Zaslužuju više zahvalnosti i priznanja nego što je to ovde uopšte moguće iskazati. Posebno želim da se zahvalim Bojanu Aleksovu, Đorđu Balzamoviću (Žoletu), Hani Čopić, Daši Duhaček, Nađi Duhaček, Ildiko Erdei, Fiki Filipović, Senki Knežević, Saši Kovačević, Nataši Lambić, Goranu Lazinu, Zinaidi Marjanović, Jadranki Milićević, Lepoj Mladenović, Draganu Protiću (Proti), Ljiljani Radovanović, Slavici Stojanović, Barči Tabački, Milošu Uroševiću, Mariji Vidić, Adriani Zaharijević i Staši Zajović. Neumorno su mi stavljali do znanja da je njihova kolektivna i disidentska arhivska groznica (ili arhivobolja - *mal d'archive* – Deridina formulacija, *Prim. prev.*) vredna truda.

Hvala im što su me dosledno iznova i iznova učili performativnoj i duboko transformativnoj moći reagovanja. Ova politika reagovanja, tako prožeta kolektivnim pričama kontrapunktnog izmeštanja i otpora graničnom nasilju, priprema teren za stranice koje će uslediti. I mada bi se poređenje moglo napraviti samo uz maksimalan oprez, upravo ovaj poziv na reagovanje na rat, gubitak, izbeglištvo i prava na azil jeste ono što se uporno ponavlja u ovim vremenima nekropolitike na graničnim pejzažima „tvrđave Evropa” i sve više biva potisnuto nacionalizmom, autoritarizmom i sve dubljim ekonomskim nejednakostima. Zaista, kao što je Adorno to rekao u tekstu „Šta znači rad na prošlosti” iz 1959. godine: „Nacionalizam je danas prevaziđen i aktuelan istovremeno”.¹

Hvala Staši Zajović koja je podržala ovaj rad svojim načinom ponovnog ispisivanja otpora kroz „singularno pluralno” iskustvo eks-pozicije: singularnost nerazmrsivo povezanu sa pluralnošću. Posebno sam zahvalna na čvrstom drugarstvu i razoružavajućoj velikodušnosti Saše Kovačević – koja je i izvrsna učiteljica jezika, što je više od samo prevođenja. Izuzetno cenim i uvide i viziju Rade Drezgić, Daše Duhaček, Ildiko Erdei, Orli Fridman, Obrada Savića, Slavice Stojanović i Adriane Zaharijević. Posebno zahvaljujem Adriani Zaharijević na veoma pažljivom iščitavanju delova ovog rukopisa. Fotografi Vesna Pavlović i Srđan Veljović imaju moju iskrenu zahvalnost na ljubaznom dopuštenju da upotrebim njihove fotografije. Zahvalna sam Petru Bojaniću, direktoru Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, što mi je ponudio gostoprimstvo ove ustanove tokom mog istraživanja u Srbiji. Veoma cenim velikodušnu pomoć Jelene Vasiljević. I Teodora Veta zaslužuje da pomenem velikodušnost sa kojom je delila svoje antropološko znanje i inventivne savete po praktičnim pitanjima svakodnevnog života u Beogradu.

Od srca sam zahvalna Penelopi Papailijas, briljantnoj prijateljici i sagovornici, na tome što je čitala, komentarisala i temeljno i strpljivo sa mnom mozgala o formulisanju i preformulisanju mojih

¹ Citirano po prevodu Dobrile Begenišić sa nemačkog, objavljenom u Časopisu za književnost i kulturu i društvena pitanja „REC”, broj 57 iz 2000. godine, strana 54. Tekst u ovom časopisu je dostupan i onlajn na <http://www.fabrikaknjiga.co.rs/rec/57/49.pdf>. (Prim. prev.)

misli; čitala je rukopis i velikodušno uložila vreme da mi da detaljne povratne informacije, uredničko mišljenje i brižljive savete. Još jedna draga prijateljica, Olga Taksidu, ne samo što je oštroumno iščitala određena poglavlja u rukopisu, već mi je i dugo tokom pisanja predstavljala suštinski bitnu i brižnu sagovornicu: izuzetno sam joj zahvalna na višeslojnom, poetskom i teatarskom iščitavanju mog rada, ali i na savetima i ohrabrenjima u trenucima nesigurnosti. Takođe zahvaljujem anonimnim čitaocima Press-a na britkim i dalekovidim komentarima koji su mi bili od ogromne pomoći pri ispravkama. Manjkavosti koje su preostale su samo moje.

Dug prema Džudit Batler je neizmeran. Njen rad je tokom godina zaokupljao i podsticao moje razmišljanje na mnoštvo temeljnih načina, kao što ova knjiga pokazuje. Ponudila je pažljivo iščitavanje sa izvanrednim razumevanjem i karakteristično mudre komentare koji su osnažili knjigu. Ne mogu dovoljno da joj zahvalim na daru rečitih zapažanja, ali i na podršci mom radu kroz briljantan intelektualni angažman. Uvek me dirnu i motivišu njeni oštroumni uvidi i emocionalna darežljivost.

Tokom godina sam imala mnogo koristi od ushićujućih i izazovnih razgovora sa Kostasom Duzinasom, pouzdanim saveznikom i pronicljivim sagovornikom. Volela bih i da izrazim zahvalnost brojnim prijateljima i sagovornicima koji nisu svi ni nabrojani: Đorđu Agambenu, Etjenu Balibaru, Petru Bojaniću, Sanji Bojanić, Džoani Burk, Rozi Braidoti, Vendi Braun, Suzan Bak-Mors, Hit Kebot, Stivu Katonu, Džejn Kouven, Vini Das, Olgi Demetriu, Penelopi Dojčer, Meri En Doen, Didije Fasin, Džejmsu Fobionu, An-Mari Fortije, Zejnep Gambeti, Stasisu Gurgurisu, Sari Grin, Majklu Hercfeldu, Merijen Hirš, Mariji Hlavajovoj, Lin Džojrič, Elke Krasni, Aspostolosu Lambropulosu, Izabel Lori, Majklu Leviju, Sandru Mecadri, Jaelu Navaro-Jašinu, Marijeli Pandolfi, Neni Panurgiji, Dimitrisu Papanikolauu, Tuiji Pulkinen, Rajni Rap, Lin Segal, Igoru Štiksu, Liani Teodoratu, Amandi Tird, Eleni Varikas i Elizabet Vid. Njihova intelektualna solidarnost i dragoceno prijateljstvo su stimulisali moja razmišljanja na neprocenjivo mnogo načina, a nadam se da će se neki videti i u ovoj knjizi. Ne mogu dovoljno da zahvalim Dimitrisu Vardulakis na

kreativnom ohrabrenju i ubedljivim uvidima koje mi je sve vreme pružao.

Želela bih da zahvalim svima koji su bili ljubazni da razgovaraju sa mnom o ovom projektu, postavljali teška pitanja i davali sugestije u različitim fazama njegovog razvoja. Svi su mi oni pomogli da izbistrim misli po nekoliko pitanja. Posebno sam zahvalna publici, fakultetu i osoblju akademskih institucija gde sam pozivana da predstavim verzije ovih poglavlja. Previše ih je da bi ih ovde pobrojala, ali želim da zahvalim svima u vezi sa ovim ustanovama na podršci. Posebnu zahvalnost dugujem Tuiji Pulkinen za toplo gostoprimstvo, i praktično i intelektualno, na Univerzitetu u Helsinkiju i Diplomskom programu rodnih studija. Vrlo su mi draga sećanja na žive razgovore sa studentima doktorskih studija na tom programu. Trajno sam zahvalna i Eleni Varikas i Majklu Leviju što su mi pružili prijatno institucionalno okruženje u pariskom Centru za sociološka i politička istraživanja i dom u Parizu: bili su mi stalno izvorište zapažanja i prijateljstva. Olga Taksidu i Igor Štiks ponudili su mi gostoprimljivo i stimulativno okruženje na Univerzitetu u Edinburgu, u kontekstu „Projekta *Bahantkinje*” i simpozijuma „Pozorište, državljanstvo i zakon”. Zahvaljujem se na pozivima: Elke Krasni i Akademiji likovnih umetnosti u Beču, Andrei Hubin i bečkoj Kunsthalle; Adriani Zaharijević i Grupi za studije angažovanosti; Petru Bojaniću i Institutu za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu; Sanji Bojanić i Centru za napredne studije jugoistočne Evrope Univerziteta u Rijeci; Mariji Hoze Gamez Fuentes i Univerzitetu Jaume I u Kastelonu; Margariti Tsomou i Međunarodnom letnjem festivalu Kampnagel u Hamburgu; Jaelu Navaro-Jašinu i Umutu Jildirimu na pozivu na panel „Uticaji raseljavanja” na susretima Američkog antropološkog udruženja u Montrealu 2011. Srećom, prijatelji su bili tu kada je ustanovama manjkalo kapaciteta za podršku: Eleana Jaluri i Karl Strobl su velikodušno ponudili gostoprimstvo u Londonu. Osećam dubok dug prema prijateljima i kolegama iz radne grupe „Ponovno promišljanje ranjivosti: feminizam i društvena promena” pod vođstvom Džudit Batler u Centru za istraživanje društvenih razlika pri Univerzitetu Kolumbija: Meltemu Ašiski, Sari Breke, Elzi Dorlin, Bašaku Erturu, Zejnep Gambeti, Naciri Gue-

nif-Suilamas, Remi Hamami, Merijen Hirš, Eleni Loizidu, Leticiji Sabsej, Nukhet Sirman i Eleni Celepis. Naši razgovori i interakcije obezbedili su dobrodošlu intelektualnu stimulaciju, što mi je omogućilo da izbrusim argumente.

Kolege sa Univerziteta Panteon i drugih akademskih ustanova u Grčkoj pružile su mi podršku na kojoj sam izuzetno zahvalna. Među njima su Dimitra Gefu-Nadianu, Gerasimos Makris, Eleni Papagarufali, Đorđos Cimuris, Eleana Jaluri i sve kolege sa Odeljenja za socijalnu antropologiju na Panteonu, koje su pomogle u stvaranju živog akademskog okruženja u teškim uslovima. Postojana podrška Eleni Papagarufali bila mi je neprocenjiva tokom godina i u ključnim fazama ovog puta. Posebnu zahvalnost imaju: Sia Anagnostopulu, Aleksandra Bakalaki, Aristides Baltas, Dimitris Kristopulos, Kirkos Doksiadis, Đorđos Furtunis, Gerasimos Kakoliris, Mina Karavanta, Aleksandros Kiupkiolis, Kristina Kuluri, Gerasimos Kuzelis, Joana Lalitu, Antonis Liakos, Dimitra Makrinioti, Akis Papataksiarhis, Stefanos Pesmazoglu, Gina Politi, Evgenija Sifaki, Angeliki Spiropulu, Mihalis Spurdalakis, Janis Stavrakakis, Triantafilos Triantafilidis, Fotini Cimbiridu, Konstantin Cukalas, Dina Vaju, Lina Ventura i Vasiliki Jikumaki – za dugotrajno prijateljstvo i intelektualno drugovanje. Veliko hvala kolegama iz kolektiva časopisa *Historein* na svom uzbuđenju zajedničkog rada i druženja u prvim stadijumima ovog istraživanja. Hvala Suli Marinudi na velikodušnoj pomoći u transkribovanju i Leandrosu Kiriakopulosu na indeksu. Ljubopitljivim i provokativnim pitanjima mojih studenata, postdiplomaca i studenata doktorskih studija dugujem čistu radost predavanja, slušanja i intelektualnog eksperimentisanja.

Urednici Edinburgh University Press-a, Kerol Mekdonald, hvala što je verovala u ovaj projekat i pri svakom koraku ga usmeravala. Iskrenu zahvalnost dugujem i urednicima ove serije izdanja, Dimitrisu Vardulakisu i Peg Birmingham, na beskrajnoj brizi za moj rad. Ersev Ersoj zahvaljujem na marljivom radu sa mnom na pripremi ovog rukopisa, Džeјmsu Dejlu što se pobrinuo da prođe ceo proces produkcije i Barbari Istmen na veštoј redakturi.

Velika sam dužnica Eleni Celepis za intelektualne podsticaje i pažljivo prisustvo koje je posvetila ovoj knjizi. Konačno, hvala

mojoj porodici (i) prijateljima/cama: Kostas Atanasiju, Mikeli Hartulari, Anti Veli i Kiki Haralambidu koji su mi pružali istrajnu i opipljivu emotivnu podršku.

Uvod

Opoziv žalosti kao „ženskog jezika”

U različitim reakcijama na nacionalne, kolonijalne i postkolonijalne traume našeg vremena, politika žalosti oduvek počiva na rodnoj, srodničkoj i nacionalnoj normativnosti. Međutim, u politici transnacionalnog feminističkog i antimilitarističkog pokreta Žena u crnom izvodi se problematično izmeštanje diskurzivne genealogije ženske žalosti kao nacionalne i porodične/majčinske obaveze. Ova grupa političku nepokornost i obećanja prevodi u srž žalosti za društveno nepodobnima za žaljenje u okviru biopolitičkih arhiva teritorije, nacije i rata. Na raznim mestima gde izvode akcije, aktivisti/kinje uspostavljaju mreže komemorativne solidarnosti i prijateljstva sa zajednicama „drugih” ili drugima u istoj naprsloj zajednici, a koji su zvanično pretvoreni u „neprijatelje” i kao takvi nasilno odbačeni. Pitanje koje postavljam u ovoj knjizi je: Kako bi se žalost od podobne rodne i nacionalne određenosti mogla pretvoriti u remeteću performativnu katahrezu² koju odbacuje i aktivno joj suprotstavlja shvatanje politike sa svojim orodnjenim, ekonomskim, etničkim i rasnim konfiguracijama? I zatim, kako radikalno žaljenje za izgubljenim drugim

² Katahreza znači korišćenje paradoksalnih figura govora ili reči u pogrešnom kontekstu (nap. ur.).

angažuje beskrajsne kompleksnosti i složenosti inherentne neravnopravnim odnosima sposobnosti obraćanja i reagovanja?

Kroz antropološki prikaz urbanog feminističkog i antinacionalističkog pokreta Žena u crnom iz Beograda (ili ŽuC-a), težim da istražim kako ove aktivnosti otvaraju prostore preispitivanja konvencionalnih podela na afektivno i političko, političko i performativno, kao i na telo i jezik. Baveći se načinima na koje prelaze i zamućuju ove granice, pitam se šta ta ambivalentna afektivna politika žalosti čini idealizaciji nacionalne kulture kao „očišćenog prostora sentimentalnog osećanja” (Berlan i Verner 1998: 549), pri čemu se nacionalna kultura smatra javnim osećanjem utehe i pripadnosti, sa svim svojim etnocentričnim, heteronormativnim i porodičnim grananjima. Ova knjiga prati kako prakse prekogranične komemoracije preoblikuju i reaktiviraju političko u graničnim režimima vojne vlasti i etno-nacionalnog nasilja, kao i posleratnim moralnim ekonomijama „tranzicionog”, transnacionalnog pomirenja. Kako bismo mogli da shvatimo političku performativnost kroz koju se žaljenje iz univerzalnog(izujućeg) koncepta humanističke metafizike pretvara u dispozitiv post-identitetske, post-humanističke kolektivne borbe u za borbu spremnim kontekstima transnacionalne raspodele života i smrti? Kako bismo odredili performativnu moć implicitnu procesima pretvaranja nemogućnosti žaljenja u nemerljiv i bročano neodrediv politički potencijal koji istovremeno prisvaja i dekonstituiše uslove svoje interpelacije i dovodi u pitanje državno-nacionalističku autoritarnost? I, konačno, kakav izazov kritička metodologija ovog feminističkog političkog pokreta u post-Jugoslaviji predstavlja za postojeće teorijske i političke vokabulare borbe?

Nasuprot normativnim idealima ratnog žrtvovanja i nacionalnog povezivanja zasnovanim na srodničkoj simbolici krvi, ŽuC uvođe intimne grupacije i odnose života-svetova koji razotkrivaju uzurpacije kroz koje se konstituišu javna osećanja. U kontekstu sankcionisanih narativa i sećanja na dezintegraciju socijalističke Jugoslavije i sve što je usledilo, one održavaju stajanja u žalosti za društveno nepodobnim gubicima, stvarajući prostore za reagovanje i neslaganje – ili reagovanje *kao* neslaganje. Davale su i daju prostor svemu što izmiče iz autoritativne mašine nacional-

nog sećanja i što bi se moglo transformisati u sredstvo neslaganja i protesta. Njihov vid protesta podrazumeva prikaz gubitaka – gubitaka drugih, stvarnih i imaginarnih zajednica, osećaja pripadnosti svetu – koji remeti uobičajeno shvatanje života vrednog pamćenja. Istovremeno, njihov protest podrazumeva i reagovanje na one gubitke koji se ne mogu nadoknaditi niti se s njima može pomiriti, a kroz promišljanje neravnopravnih uslova žalosti i nemogućnosti da se izgubljeni ili traumatizovani drugi ponese u samome sebi.

Kako, onda, žaliti na nemoguć način? I šta politički uraditi sa mogućnošću nemoguće žalosti? Po Žaku Deridi, samo kroz nemogućnost žaljenja čovek uopšte može da se bavi mrtvim drugim. Ali upravo kroz ovu aporiju on razvija logiku mogućeg/nemogućeg. Sugerise da je „nemoguće žaljenje” obeleženo „šifrovanom inkorporacijom” (1986: xxi), pri čemu mrtvi ostaju diskretno inkorporirani, sahranjeni u duhovima živih i, istovremeno, šifrovani, nepovratno i neprevodivo, pošto se „drugost druge” osobe opire raspoloživim sredstvima i procesima predstavljanja u žaljenju. I zato je poštovanje ovog otpora stvar odgovornosti prema tom drugom (1989.). Derida se posebno pozabavio tom dvostrukošću inherentnom radu sećanja mrtvog drugog, s obzirom da žalilac nosi mrtvog u sebi, dok istovremeno shvata da je mrtva osoba bila neko drugi – neodrediv i neobuhvatljiv. Dakle, rad žalosti ili stavljanje žalosti u pogon – javlja se kao pitanje kako „ostaviti mrtve na miru” a da ih se ne „napusti”: „dakle, dvostruko usmerenje, kontradiktorno i bez oproštaja” (Derida, 2001.: 225). Pošto ovaj uvid postavlja pitanje koje je u središtu ove knjige, želim da ga proširim pitanjem kako se ova dupla sporna otelovljuje u feminističkoj politici disidentske žalosti u uslovima suverene regulacije drugosti. Zanima me kako su moguće i nezavršene istorije prikazivanja, svedočenja i žaljenja implicirane u orodnjenim, kolonijalnim, postkolonijalnim, nacionalnim i rasno obojenim konfiguracijama suverenog nasilja. Iznad svega, cilj mi je da istražim problematičnu političku performativnost koja iznova prisvaja diskurzivno formiranje žalosti i sećanja da bi ih pretvorila u prostor borbenog osporavanja. Feministički kolektiv sa kojim sam radila iskazuje osećanja koja prekoračuju granice

uprkos etničkim i orodnjenim uzurpacijama koje su „neke vrste gubitaka učinile neželjivim”.³ I tako preuzimam i Deridino shvaćanje nemogućeg rada žalosti i problematizovanje žalosti Džudit Batler kao slojevitu pojavu političke katahreze koja se kritički bavi hijerarhijama mogućnosti žaljenja (2000.), razmatrajući stoga rad žalosti i kao zatvoren i kao otvoren za politički potencijal. Nadovezujući se na razmišljanja Džudit Batler o ekskluzivnosti određivanja šta je vredno pamćenja, ova studija teži da ilustruje kako politička subjektivnost Žena u crnom pretvara žalost, s njenim involucijama i drugostima, u performativni resurs političkog neslaganja. Imajući u vidu sile neizrecivosti koje sprečavaju i zaustavljaju rad žalosti, bavi se načinima na koje se aktivisti/kinje nose sa aporijama žaljenja – ili nedostatkom jasnih i otvorenih puteva koji otvaraju druge puteve – radi izmeštanja suverene neprelaznosti granice.

³ Citirano po: Džudit Batler, *Psihički život moći, teorije pokoravanja*, Beograd 2012., Centar za medije i komunikacije, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum, u prevodu Vesne Bogojević, Tanje Popović i Teodore Tabački, str. 179.

Biopolitika, suverenitet, nacionalizam

U kontekstu ratova u bivšoj Jugoslaviji i njihovih posledica, Žene u crnom brine nacionalistički suverenitet koji priziva biopolitičku ekonomiju neprijateljstva zarad stvaranja etnički homogenih populacija i teritorija. Kolektiv na specifičan način interveniše u ovoj biopolitičkoj proizvodnji kroz vidove pokoravanja i carstva potrošnosti. Potrošne podgrupe nehumaniteta, sa svim svojim rasnim, etničkim i rodnim varijantama, predstavljene su zane-marenim, prezrenim, ranjenim ili izbrisanim telom „neprikladnog drugog” (Trinh 1986-7) – koje pripada drugoj zajednici proglašene „neprijateljem” a koja se tumači kao apsolutno, smrtno opasna. Ovde je pozivanje na biopolitiku i suverenitet od ključnog značaja za pitanje rata, pošto je svrha moći upisati rat „u sama tela baš svakoga od nas” (Fuko 1980: 90). Dakle, da se poslužimo Fukoovim terminima, posebno u njegovoj rafiniranijoj analizi u nizu predavanja pod naslovom *Treba braniti društvo* (kod nas u izdanju: Svetovi, Novi Sad, 1998.), suverena moć ne nestaje s „dolaskom” biopolitike, mada ima tendenciju da gubi ceremonijalnu i fantazmagoričnu auru zarad integracije u tkivo društvenih normi, taktika upravljanja i procesa subjektivizacije. Kao što ću elaborirati u narednim poglavljima knjige, „činjenje života”, to jest očuvanje života, kao svrha biopolitike nužno uključuje nasilje „dopuštanja da se umre” (tipično u vezi sa pravnom funkcijom suvereniteta), koje se izvršava na određenim, opasnim i potrošnim elementima bilo unutar nacionalne populacije ili izvan nje; istovremeno se zabrana suverenoj moći da neodgovorno oduzima život ne iscrpljuje sasvim u prostorima normalizacije moći, već pre njena fatalna samo-referentnost i samo-opravlđavanje istrajavaju kroz performativno preformulisanje i reartikulisanje kroz brigu vlasti za regulisanje biološkog opstanka i reproduktivnog

kapaciteta nacionalne populacije (Batler 2004.; Derida 2005.a; Keli 2004.; Rouz i Rabinov 2006.; Stoler 1995.; Vardulakis 2013.).

Mada je vreme suvereniteta možda „prošlo”, po problematičnim standardima jedne jedine, univerzalne i na jednu epohu usredsređene periodizacije, upravo kroz ovu genealogiju jenjavanja ono istrajava u „davanju” života i proizvođenju subjekata i efekata moći u nacionalnim i transnacionalnim kontekstima. Vendi Braun ukazuje da prakse graničarenja u našim „post-Vestfalskim” vremenima cvetaju, s obzirom da se nacionalne granice označavaju barijerama podignutim radi ograđivanja od parija kao što su tražioci azila, izbeglice i ekonomski migranti; međutim, ovi zidovi su znaci suvereniteta u uzmicanju (2010.). Istoremeno sve bleđi modernistički koncept suvereniteta ne znači nestajanje suverene moći, već pre dovodi do „otvorenih i agresivnih umesto pasivno teoloških” reakcija (2010: 62). Zaista, teološka premisa političkog suvereniteta je fundamentalna za kompenzatorne prakse barikadiranja i okruživanja bedemima. Savremena žudnja za zidovima podrazumeva kontradikciju neefikasnosti zidova u osiguravanju granica i efikasnosti u subjektivizaciji kroz fantaziju nedodirljivosti državnog suvereniteta. Zato pitanje, za nas ovde, postaje ne toliko da li suverenitet „radi” ili ne, već kako radi baš ne radeći „kako treba” ili (ne)radeći različito i diferencijalno; kako fantazmatično jenjavanje ili izmenjivost suvereniteta postaju prilika za dalju i suptilniju razradu moći, nemoći i subjektivacije.

Mišel Fuko se u delu *Treba braniti društvo* pozabavio isprepletenom pojavom i genealogijom suvereniteta i nacije. Konkretnije, usredsredio se na način na koji međusobno prepletene suverena vlast i biovlast učestvuju u demarkaciji, očuvanju i osiguranju nacionalne populacije, u procesu duboko obojenom istorijsko-političkim diskursima rase. Rasizam moderne države utiče na načine na koje se vode i legitimizuju ratovi, pošto

Ratovi se više ne vode u ime vladara kog treba odbraniti; vode se u ime života svih; celi narodi pokreću se na međusobno ubijanje u ime potrebe da prežive. Pokolji su postali od životne važnosti.⁴

⁴ Citirano po: Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti, Volja za znanjem*, knjiga I, Prosveta, Beograd, 1982., u prevodu Jelene Stakić, str. 121.

U praksi se vlast vrši na nivou i u ime populacije, rase i života (ibid.), ratovi se vode u ime potrebe (nekih) da se sačuvaju. Moderna moć određuje koje živote i načini života treba spasiti a koje će ostaviti da umru.

Tumačeći „žive tragove” suvereniteta u carstvima moći napredne liberalne države kroz Fukoovu tvrdnju da je „kraj suvereniteta cirkularan: kraj suvereniteta je vršenje suvereniteta” (1991: 95), Džudit Batler nudi nijansiran prikaz moći koja proizvodi suverenitet kao rezultat suspenzije vladavine prava. Ona piše: „Suverenitet postaje instrument moći pomoću koga se pravo ili taktički koristi ili suspenduje, stanovništvo se nadzire, zatvara, reguliše, proverava, saslušava, od njega se traži uniformnost u delovanju, u potpunosti ritualizovanom i izloženom kontroli i regulaciji u svakodnevnom životu” (2004: 97). Pošto se suverenitet izvlači na površinu i biva reanimiran u polju državnog upravljanja stanovništvom „uz osvetnički žar anahronizma koji odbija da umre” (Batler 2004: 54), Batlerova dodaje ono ključno, da se „čini da je važno prepoznati da jedan način „upravljanja” populacijom jeste konstituisati je kao manje ljudsku, bez prava, u kojoj se ljudsko ne razaznaje” (2004: 98). Ovo sugeriše da moć upravljanja stanovništvom uspostavlja formativna, kao i diferencijalna i deformativna načela shvatanja ljudskog na načine koji se ne mogu podvesti pod savršeno jasnu distinkciju restriktivnih/pravnih i proizvodnih/diskurzivnih modaliteta moći. Stoga je „pravna moć od početka maskirana ili prikrivena proizvodna moć”, i onda se „taj zaokret, obrt, dešava unutar moći a ne između dve istorijski ili logički različite forme moći” (Batler 1996: 65). Batlerova objašnjava da je Fukoova distinkcija između suvereniteta i vršenja državne vlasti analitička, a ne vremenska: upravo kroz tu mogućnost spajanja ona analizira anahronizam vaskrsnuća suvereniteta u oblasti državne uprave: „vršenje državne vlasti je uslov ovog novog ispoljavanja suvereniteta u smislu da prvo uspostavlja zakon kao „taktiku” instrumentalne vrednosti, a ne nešto „obavezujuće” samim tim što ima status zakona” (2004: 62). U ovom smislu, normalizovanje proizvodne moći ne nudi bezbedno utočište od tanatopolitičke moći. Opet, po rečima Batlerove: „Tehnološki cilj

očuvanja života, onda, postaje tiha sankcija kojom se nastavlja to prikriveno ubijanje” (1996: 74).⁵

Sledeći ideju Batlerove o „utvarnom suverenitetu” (2004: 61), dakle, postavljam pitanje načina na koji suverena moć „tiho nastavlja” i produktivno i diferencijalno operiše kao biovlast, određujući život vredan življenja i čineći tanatopolitiku „vitalnom” (u Fuukoovom smislu) kroz orodnjene, seksualizovane, etničke i rase okvire, u kontekstu savremenih međunarodnih nacionalističkih sukoba, imperijalističkih intervencija i nejednake raspodele vidljivosti. U situaciji rasta nacionalizama i imperijalističke arbitracije, zaraćeni delovi Jugoslavije su razmenjivali agresivne strategije reprezentacije, koje prizivaju kategoriju „neprijatelja” kao nadiruće sile zla. Ova matrica neprijateljstva, otelovljena u stvaranju i diferenciranju potrošnih tela čime se određuje ko mora da živi a ko da umre, podseća nas na rad Ahile Mbembe o „nekropolitici”, gde Ahile pita: „Koje mesto je dato životu, smrti i ljudskom telu (posebno ranjenom i ubijenom telu)? Kako su upisani u poredak moći?” (2003: 12). *Jus ad bellum*, mogućnost (i prerogativ) vođenja rata protiv onih koji su označeni kao neprijatelji, predstavlja ključno sredstvo oživljavanja i vršenja suvereniteta, u svim svojim utvarnim a ipak i telesnim dimenzijama: „Rat je, na kraju krajeva, i sredstvo ostvarenja suvereniteta kao načina vršenja prava na ubijanje”, kao što to Mbembe prikladno formuliše (2003: 12). Razmatrajući pozno-moderni kolonijalizam kroz Fuukoovu prizmu računice biovlasti i oslanjanja na tehnologiju rase i rasizam, on, kao i Đorđo Agamben (1998.), insistira na neopozivom poklapanju suvereniteta i izloženosti smrti: smrt uspostavlja normativnu osnovu suvereniteta, što podrazumeva „kapacitet definisanja ko je važan a ko nije, ko je *potrošan* a ko ne” (Mbembe 2003: 27). Politički aktivizam ispoljava zaokupljenost savremenim režimima suvereniteta u njihovoj tesnoj sprezi sa vršenjem državne vlasti, pri čemu se radi o biopolitičkom regulisanju i upravljanju životom i smrću i u kontekstima nacionalne kulture i onim kod

⁵ Britko razmatranje spone zakona, suvereniteta i vršenja državne vlasti u radu Džudit Batler videti kod Loizidu iz 2014.

kjih se pretpostavlja da postoji slabljenje hegemonije nacionalnog projekta” (Rouz 2001.).⁶

Međutim, ovde se više bavim mogućnošću osporavanja izgradnje moći suvereniteta, biopolitike i nacionalizma. Još eksplicitnije rečeno, cilj mi je da ilustrujem orodnjeni aspekt biopolitičkog načela moći koji se tiče proizvodnje i određenja prihvatljivih tela koja su toj moći potčinjena i njome subjektivizovana. Dakle, fokus je na načinima na koje politički subjekti „žena”, istorijski potčinjenih kroz telo i njegove diskursivne zahteve, remetilački otelovljuju sveprožimajući sklop moći suvereniteta, biopolitike i nacionalizma i, uz to, i monolitne, normativne matrice roda i pola. Kolektivni subjektivitet Žena u crnom, ŽuC-a, u post-Jugoslaviji, predstavlja borbenu mogućnost post-nacionalističkih i antinacionalističkih modela pripadnosti (Batlerova – Batler i Spivak 2011.) u formiranju i izvođenju otelovljenih praksi sa novim značenjem rodom i nacijom obojenog javnog izražavanja žalosti, kao i u korišćenju istih u svrhe radikalno drugačije od uobičajenih prvobitnih okvira. Pripadnost, sa svim svojim nacionalnim i rodним preduslovima, tako biva izmeštena; u stvari vrši se kao izmestiva. Politički subjekti sa kojima sam radila koriste žalost kao sredstvo priznavanja nepodobne pluralnosti, nasuprot apsolutističke homogenosti; za javno priznavanje potrošnih žrtava s „druge strane”, onih koje se označavaju kao prezreni i dehumanizovani etnički neprijatelji, umesto samo onih s „njihove sopstvene strane”:

Crninu nose žene zbog smrti bliskih osoba. Mi crninu nosimo zbog znanih i neznanih žrtava ovog rat, zbog razaranja gradova, proterivanja ljudi sa njihovih staništa, uništavanja odnosa među ljudima samo zato što pripadaju drugoj naciji, veri ili političkom uverenju. (Saopštenje Žena u crnom, 10. jun 1992., citirano u: Mladenović i Hjuž 2001.).

⁶ U ovom tumačenju, „suverenitet” i „vršenje državne vlasti” ne označavaju sukcesivne trenutke na linearnom dijagramu moći, već pre različite političke tehnologije uređenja političkog tela. Mada imam u vidu Fukoovu konceptualnu distinkciju između političkih racionalnosti suvereniteta i državne vlasti, više me zanima istraživanje njihove artikulacije i poklapanja.

Posebno za vreme priprema ratova u Jugoslaviji (1991-9.) koji su ishodili raspadom zemlje, radikalno novi izraz žalosti ŽuC-a predstavljao je pravovremenu i delegitimišuću reakciju na lavinu medijskih slika ožalošćenih žena na, kako istorijskim, tako i savremenim grobljima, kao i na manipulaciju ovim strategijama reprezentacije u cilju poziva na odmazdu u ime nacije (Slapšak 2002: 155). Te popularne slike feminizovanog, idealizovanog žaljenja ukazuju na načine na koje se nacionalizam proizvodi i dovodi na scenu kroz sentimentalne priče o gubitku i žalosti. Nacionalizam se čini vidljivim, zamislivim i čak poželjnim, kroz melodramatični jezik viktimizacije, uz svoju metonimičnu vezu sa biopolitikom nacionalne i normalizovane ženstvenosti-u-žalosti. Nasuprot miljeu intenzifikovane „nacionalne sentimentalnosti”, po rečima Loren Berlan (1997.), koju u mom kontekstu simbolišu majke u žalosti kao *par excellence* traumatizovani nacionalni subjekti, ŽuC-ov feministički antiratni aktivizam stvara scenu osećajnosti za drugačiju političku kulturu reagovanja na traumatu koja prevazilazi i protivi se orodnjenim i etno-nacionalnim isključivostima. Iako se ŽuC poziva na esencijalizujuće i normalizujuće kodove žalosti, njihova žalost nije ona kakvu propisuju zvanični nacionalni narativi; suprotno tome, njihovo žaljenje suprotstavlja se militarističkoj kulturi smrti, ili onome što aktivistkinja ŽuC-a Staša Zajović određuje kao kult „nekrofilije... (na tu opčinjenost smrću i grobovima posebno ukazuju iskazi tipa „srpske granice – to su srpski grobovi”)” (1993: 25). ŽuC uzdrmava temelje žalosti na kojima počiva podobnost žene kao majke u nacionalizmu. Adriana Zaharijević, koja se pridružila ŽuC-u nakon rata i danas izučava filozofiju na Beogradskom univerzitetu, o subverzivnoj snazi ove performativne žalosti kaže:

Žaljenje ŽuC-a je subverzivno. Javno stajanje u centru grada nudi alternativno značenje crnine i, u stvari, samog čina žalosti. Da, žene nose crninu kada su u žalosti. Ali aktivisti/kinje ŽuC-a drugačije žale. Konvencionalno žaljenje se obavlja kroz plač, mora se čuti. Međutim, aktivisti/kinje ŽuC-a (žene, ali i muškarci, pošto je u ŽuC-u oduvek bilo i muškaraca) stoje bez jecaja, samo stoje u tišini. Stoje ne uzvikujući destruktivne slogane ili reči „vratite nam sinove”. Možda je to zato što mnoge žene u ŽuC nisu i same

majke ili, ako jesu, ne stavljaju poseban naglasak na majčinstvo. Štaviše, moramo kritički promisliti majčinstvo i stoga prestati da ga promišljamo u nacionalističkim okvirima.

Po Adriani je žalost ŽuC-a performativno subverzivna u svom izmeštanju diskurzivnih premisa javne žalosti i mogućnosti žaljenja. ŽuC „žali drugačije”, kaže ona. Koliko god da žalost prenosi brigu uz bliskost, ona može i da spreči uviđanje bola drugih kroz hijerarhijske identifikacije koje upravljaju matricom pamtljivog i ograničavaju opseg bliskosti. Upravo zbog ograničenog opsega bliskosti onoga zbog čega se može žaliti, kao što kaže Batlerova, žalost predstavlja jedan od najfetišiziranih modaliteta društvene bliskosti svih patriotizama i familijalizama. Pošto je usidrena u međusobno povezanim mrežama roda, srodstva i normativnosti nacionalne države, „hijerarhija žalosti” podrazumeva mogućnost rata (Batler 2004: 32). U razotkrivanju takvih sukobljenih artikulacija i isključivih normi, ovi aktivisti otelovljuju radikalni stav prema sećanju koji se ne može svesti na bukvalne ili figurativne prakse kopanja po prošlosti ili sahranjivanja ili ekshumacije mrtvih. Ove prakse podrazumevaju više od sećanja na one zvanično izbrisane iz domovinske pamtljivosti – ne samo „svojih” već i mrtvih „druge strane”. One takođe teže da izmeste i aktivno izmene biopolitičke norme regulisanja koja tela, subjekti i kolektivi mogu biti pušteni u uspostavljene prostore razumevanja, uključujući i prostor političkih subjektiviteta i javnih protesta. Dakle, daleko od toga da ukazuju na povlačenje iz politike, ovi subjekti kolektivno ulaze u igru kroz otvaranje mogućnosti za iskustvo političkog kao borbe (Honig 2013.; Mufe 2000.; kao i Krimp 1989., 2004.). Time dovode u pitanje konvencionalna liberalna shvatanja politike (Cvetković 2003.; Mahmud 2005.).

Iz ove perspektive, suštinsko teorijsko pitanje ove knjige je pitanje borbene žalosti koja se vrši kroz strategije feministkinja koje iskazuju žalost i i sećanje uprkos i nasuprot biopolitike rata i njenih pratilaca kao što su heteronormativno krvno srodstvo i militaristički nacionalni suverenitet. Kako onda da se bavimo angažovanjem ŽuC-a kroz politiku alternativnog žaljenja kao disidentske politike sadašnjice? I kako možemo da razumemo njihovu želju

za političkim kao sredstvom preoblikovanja političkog života mimo suverenističkih ideja subjektivnosti i posredovanja?

Jasno je da su se takva pitanja koja se tiču međudodosa žalosti i postajanja drugim javila u kontekstu različitih tumačenja „aktivizma žalosti”, to jest, javnih i kolektivnih činova bavljenja traumom u svim njenim afektivnim, društvenim i političkim dimenzijama. Način na koji se aktivizam u vezi sa AIDS-om 1980-tih bavio propisanim prostorima žalosti – to jest, kroz memorijalni prekrivač (ogroman javno izložen prekrivač u pačvork-stilu na kome su ispisana imena izgubljenih zbog AIDS-a, *Prim. prev.*) i „die-ins” na glavnim prostorima državne uprave (protesti na kojima učesnici/e leže kao mrtvi, *Prim. prev.*) – doneo je olakšanje trauma uzrokovanih socijalnom smrću zbog homofobije, donoseći time ne samo kolektivno priznanje, već i osećajne mreže prijateljstva zasnovane na arhivi kvir svedočanstava. Takvi činovi suprotni uvreženom konceptu žalosti doveli su u pitanje identifikovanje žalosti sa političkom inercijom u osvit gubitka javnog jezika žalosti i u doba suočavanja sa političkim, društvenim i psihičkim isključivanjem koje reguliše prostor i vreme za ono vredno pamćenja. Daglas Krimp ukazuje na nepriznavanje političke hitnosti razumevanja kako i zašto gej ljudi žale (1989.). Moglo bi se reći da je ŽuC deo ove bogate genealogije političkih činova žalosti, pri čemu se javno žaljenje pojavljuje kao performativna praksa sa snažnom, mada ambivalentnom, čulnom sugestivnošću (Batler 1997.a; Krimp 2004.; Edelman 2004.; Eng i Kazandžian 2003.; Sosa 2011., 2014.; Tejlor 1997.).

U ovoj knjizi iznosim argumente da borbeno prisvajanje izmeštene žalosti ŽuC-a, koje ostaje prekomerno do svojih formalnih granica normativnih preduslova, razotkriva biopolitičke granice zvanične komemoracije i time potencijalno preobilikuje uslove pravde sa pogodne tačke uticanja na druge i bivanja pod uticajem drugih. Kod odbijanja ovih feministkinja da prihvate posleratni prekid žalosti i ostavljanja stvari otvorenim za slučaj drugačije budućnosti vidimo na delu performativnu poetiku reagovanja. Ovaj performativni modalitet kontra-sećanja je verovatno jedini prostor gde žalost nije „kod kuće”. On formira scenu koja ne potpada pod naturalizirajući stisak poznatog i familijarnog. U skladu

sa onim što En Cvetković naziva „afektivni život politike” (2003.), ovde se radi o iskazivanju žalosti bez žalosti. Konačno, ovde je u pitanju, usudila bih se reći, performativni i transformativni politički angažman koji indukuje druge sadašnjosti i budućnosti čineći mogućim ono što istovremeno otpisuje.

Istraživanje afektivnog života političke subjektivnosti

Zašto su gubitak i žalost uopšte politički važni? Kako bi rad na registru nejednake žaljivosti mogao da utiče na iskustvo postanka političkim subjektom angažovanim u potrazi za kritičkim posredovanjem? I kako istraživati takav politički subjektivitet disidentskog feminističkog žaljenja s obzirom na prepoznatljive nacionalne i transnacionalne strukture? Upravo kroz razmatranje ovih sveobuhvatnih pitanja ja promišljam, podstaknuta i nagnana mojom etnografskom građom, šta to znači politički delovati kroz nesuverenu, borbenu subjektivnost koja je u opoziciji i otporu prema logici prinude, ponižavanja, rasizma i militarizma. Međutim, dopustite da od starta razjasnim da se pojam nesuverene subjektivnosti koji ovde težim da razradim, mada je jasno da uključuje modalitete uzajamne osetljivosti i ranjivosti, ne odnosi na subjektivitet koji se identifikuje sa ili svodi na patnju i bedu. Niti bi ga trebalo izjednačavati sa samonegacijom, mada se odlučno oslanja na odnosnost i dovodi u pitanje liberalno shvatanje individualnog, jednostranog sopstva. Pre se tiče, u datom kontekstu, performativnog modusa subjektivizacije koji je uvek već intersubjektivan (videti i Ziarek 2013).

Mada mi je cilj da zadržim kritičnost prema samodovoljnom jedinstvu, nerazdvojnog zajedništva, i apsolutnoj samo-autorizaciji, kvalitetima u kojima je ukorenjena „ontoteologija suvereniteta”,⁷ sigurno ne mislim da to uradim sa svim suverenitetima *tout*

⁷ Derida piše: „Govoreći ovde o ontoteologiji suvereniteta, pod Bogom, jednim i jedinim Bogom, podrazumevam određenje suverene, i stoga nedeljive, omni-

court, posebno s obzirom da se povezuju sa kolektivnim pravima narodnog suvereniteta i hrabrim, revolucionarnim borbama za samoopredeljenje. Perspektiva koju ja ovde nudim mogla bi nas navesti da tumačimo samoopredeljenje kao opredeljenje uz druge i kraj njih, kao nalaženje sebe sa/u drugima beskonačno i bez određenja. Zato je poenta u pitanju kako možemo drugačije da mislimo o suverenitetu: a odgovor je - uz zamršenosti konačnosti. Pojam konačnosti nam to omogućava i to, kao što to ovde tvrdim, na načine koji otvaraju (pre nego zatvaraju) prostor političkog. Potom, performativna poenta moje kritike je i traženje koncepta političkog subjektiviteta i političkog uopšte koji bi podrazumevao problematičnu ideju suvereniteta odozgo-na-dole ili, drugačije rečeno, koji bi mogao da generiše nevolje u suverenitetu. Takva nevolja u suverenitetu otvara prostor za očekivanu pojavu subjekta borbene politike.

Nevolju u suverenitetu – kao središnju kategoriju moderne političke misli – efikasno su razmatrali različiti pravci kritičke teorije. Hana Arent je, recimo, prizivala klasičnu nesuverenu formu politike, kao i nesuverenu vrstu slobode. Suverenitet, začet kao politički opasna sila „samodovoljnosti i gospodarenja” koji su suprotnost pluralitetu (1998: 234), podriva carstvo javne politike i funkcioniše kroz mehanizme isključivanja i zatvaranja.⁸ Derida deli sa Arentovom pokušaj da se izbegne mišljenje koje svodi političko na pretpostavke i principe suvereniteta. Ako Arentova naginje klasičnim, pred-suverenitetskim vidovima političkog radi prizivanja ne-suverenosti koja bi označavala pluralitet usklađenog delovanja, Derida ispituje političku budućnost demokratije kao uvek odložen a ipak prisutan ponavljanje i remetilački potencijal ovde i sada (1994., 2005.a). U istraživanju istorije pojma suvereniteta koji je sa demokratijom u nerazdvojnem ali kontradiktornom odnosu, on ga ocrtava kao vid moći koja je smeštena iznad zakona i koja odlučuje o tome šta je „podobno” za ustanov-

potentnosti”. Derida, *Rogues: Two Essays on Reason*, 157. (neprevedeno kod nas, Prim. prev.).

⁸ Međutim, pristup Arentove suverenitetu ne podrazumeva apsolutno i potpuno odbijanje. U nekim delovima opusa, koji pokazuju više dvoznačan i ambivalentan stav prema suverenitetu, čini se da smatra da je suverenitet prilično neizbežan u modernom političkom životu (videti na primer *O revoluciji*, 1990.).

ljenu i fiksnu kategoriju „ljudskog”. U ovom kontekstu, „ne-suverenost” definiše nemoguću – mada transformativnu – mogućnost demokratije bez suvereniteta, ili *démocratie à-venir* („demokratija koja dolazi”) (1994, 2005a).⁹ Derida kao alternativni politički poredak razmatra mogućnost „ranjivog ne-suvereniteta” (2005a: 157). Međutim, priznaje, ne bez izvesne ambivalentnosti, da je suverena moć - mada je nedemokratska - neizbežna čak i za demokratsku vlast i da je „kratija demosa” potrebna da bi „demokratija bila efikasna” (2005a:100). Ali da li bi demokratija ikada mogla da bude „efikasna” bez oslanjanja na horizont mogućnosti „ranjivog ne-suvereniteta”? Ako se postavi pitanje kako ne podleći primamljivoj logici suvereniteta moći i politike, to ne znači priklanjaje tvrdnji da je ne-suverenitet savršeno čist, beskompromisan i nedeljiv. To bi zasigurno ponovilo logiku suvereniteta. Poenta je pre u tome, rekla bih, da se generišu idiomu *stvarnog* reagovanja na horizont „ranjivog ne-suvereniteta”, kao performativna sila koja dopušta odvijanje demokratije. Svestan sopstvenog nemira ambivalentnosti spram suvereniteta, koji je u saglasju sa stavom Arentove, Derida ukazuje da:

U određenom smislu, ne postoji suprotnost suverenitetu, čak i ako postoje stvari drugačije od suvereniteta. Čak i u politici (a ostaje pitanje znamo li da li je koncept suvereniteta skroz naskroz politički) nije izbor između suvereniteta i ne-suvereniteta, već između nekoliko vidova razdvajanja, odvajanja, podela, uslova što krše suverenitet koji bi trebalo da je uvek nedeljiv i bezuslovan. (2009:115).¹⁰

⁹ U *Marksovim sablastima* Derida piše: „Zbog toga stalno predlažemo da se govori o demokratiji koja ima *da dođe*, a ne o *budućoj* demokratiji, o *budućoj* sadašnjosti, čak ne ni o nekoj regulativnoj ideji u kantovskom smislu, ili o nekoj utopiji – bar u mjeri u kojoj bi njena nedostižnost još sačuvala vremenski oblik jedne *buduće sadašnjosti*, jednog budućeg modaliteta *žive sadašnjosti*”. (Citirano po: Žak Derida, *Marksove sablasti*, Službeni list SCG, 2004., u prevodu Spasoja Čuzulana, str. 79.).

¹⁰ Deridina ambivalentnost prema suverenitetu je u saglasju sa rezervom prema terminu „demokratija”. Njegovo oklevanje tiče se oblikovanja demokratije u tradiciji zapadnjačkog moderniteta kroz pojam „bratstva”, zasićen monoteističkom tradicijom potčinjenosti žena. Sjajnu raspravu rodnih temelja Deridine demokratije koja-će-doći i njegovu kritiku „bratstva” i bratske demokratije videti kod Pulkinena iz 2009.

Navodim Deridinu analizu zato što nastoji da dovede u pitanje logiku suvereniteta bez formulisanja suverene fikcije čistog, auto-afektivnog i bezuslovnog ne-suvereniteta ili, po njegovim rečima, „ne završava u depolitizaciji, neutralizaciji političkog... već u drugačijoj politizaciji, u repolitizaciji i stoga drugom konceptu političkog” (2009: 75). Mogućnost poništenja unitarne i apsolutne logike suvereniteta artikuliše neodredivu ali neophodnu mogućnost da se zamisli i osmisli demokratska politika koju ne određuje suverenitet.

Razmišljajući o demokratiji u okvirima borbenosti i uključenosti u borbu sa suverenitetom i njegovim strukturalnim nasiljem, Dimitris Vardoulakis istražuje pitanje da li je moguće stvoriti prostor različit od suvereniteta ili neobuhvaćen njime. Zagonetku na koju nailazi on naziva „zavrzlamom suvereniteta”, pošto izazov suverenoj moći deluje tako što reanimira mehanizam isključivanja i tako afirmiše suverenitet (2017.). Da li je, onda, moguće alternativno shvatanje političke borbe, ono koje više suverenitet ne bi smatralo apsolutnim preduslovom politike, a bez povratka na metafiziku čistog prostora izvan suvereniteta? I, konkretnije, da li je moguće odupreti se logici i imaginarijumu suvereniteta bez reafirmacije „zavrzlake suvereniteta”?

Mada suverenitet nije imun na kritiku i otpor, on se odupire otporima. Može najbolje da funkcioniše kroz naizgled neuspehe. Bilo kao nedeljiva i neranjiva samovolja subjekta ili kao autarhični modalitet moći, suverenitet različitost i deljenje čini nemogućima. Ili, da izrazimo to terminologijom mojih sagovornika, suverenitet se vrši bez ikakve odgovornosti prema drugima. A ipak, kao što pokazuju politički subjekti ove studije, suverenitet nije neranjiv, već je mesto polivalentnih performativnih sila, izazova i kritičkih otelotvorenja. Međutim, čovek se ne može naprosto suprotstaviti ili prevazići svaku suverenost i suverenitet uopšte (Derida 2005a: 158). Honigova to, u svom tumačenju shvatanja političkog autoriteta i mogućnosti otpora kod Arentove i Deride, prikladno formuliše na sledeći način:

Poput nje (Arentove), i on (Derida) odbija da dopusti da se zakon nad zakonima, bez problematizacije, postavi *iznad* čoveka, ali uviđa, dublje od Arentove, da će se taj zakon uvek opirati otpo-

rima. Njegova nevoljnost da ih pasivno prihvati je izraz posvećenosti politizaciji, mogućnosti otpora i intervenciji. (1993: 110)¹¹

Na tom tragu, i u pokušaju da ne prevaziđem suverenitet već da pre decentriram njegovu logiku koja se stalno menja kao logiku istrajne i neizbežne političke arbitraže, ja ne tražim metafiziku izvan i mimo njega, a primer iste je ideja čistog ne-suvereniteta, bilo pre-suvereniteta ili post-suvereniteta. Ono što me motiviše je pre beskrajna težnja da se ne podlegne samoautorizujućoj i samomistifikujućoj logici suvereniteta kao jedinog mogućeg vida, i normalne osnove, (subjekta) politike. Stoga, kada govorim o borbenom sećanju aktivista sa kojima sam radila, težim da nađem mogućnost ne-suverenog političkog posredovanja (Mahmud 2005.; Markel 2003.; Zerili 2005.): koncept posredovanja koji se ne vezuje za suvereno. Ja koje mu prethodi, ne može se pripisati individualnom unutrašnjem svojstvu, niti se svesti na njega. Umesto toga, ostaje imanentno moći, društveno angažovano, formirano i ugroženo. U isto vreme je konačno i uslovljeno, potentno i ranjivo, moćno i lišeno svog suverenog statusa: suverenitet bez suvereniteta. Povremeno postaje nešto drugo, što nije suverenitet, što je različito, ali ne i „oslobođeno” suvereniteta, čak preuzimajući i rizik preoblikovanja sopstvene logike koju upotrebljava i čak joj se i odupire. Takva politička vizija posredovanja zvuči kao ono što Batlerova naziva „disidentskom” mišlju kada sugeriš da bi se takva misao mogla smatrati „obratnom u odnosu na misao suvereniteta” (2009: 793). Kao što ću to razraditi u narednim poglavljima, disidentvo, tumačeno kao način da se „izvede određena praksa slobode” (Batler 2009: 791) kroz protivljenje postojećim autoritativnim konstrukcijama razumevanja, ključno je za način na koji aktivisti/kinje ŽuC izvode svoju ne-suverenitetsku borbenost.

Iz perspektive političkih subjekata sa kojima sam radila, koji se bave suverenim autoritetom kroz unapređenje ne-suverenih poli-

¹¹ Džejms Martel (2012.) ukazuje da čak ni Arentova i Derida, inače vrlo kritični prema suverenitetu, nisu izbegli eshatološku zamku lažnog izbora između anarhije i suvereniteta. Po Martelu, politička teologija i negativni mesijanzam koje nudi Valter Benjamin bi pomogli da se izbegne ova zamka i izbaci mitološka funkcija suvereniteta koja dominira našim današnjim svetom u posredovanju vladavine naroda.

tičkih formi, sloboda se ne definiše u okvirima samovolje i suverene volje, već kao funkcionisanje pluraliteta i odnosnosti izvan pojedinca i sa drugima u javnom prostoru (Batler 2011; Nansi 1994). Iz ove perspektive ja ovde pitam da li bi se i kako suverenitet mogao ponovo promisliti i ponovo politizovati u svetlu kolektivnog prava na političko samo-određenje i slobodu. U okvirima takve analize, sloboda je upravo ono što „baca subjekat u prostor deljenja bivstvovanja. Sloboda je posebna logika pristupa sebi van nje...” (Nansi 1994: 70). Kako onda čovek da promišlja političko izvan logike vladavine (Derida 2005a; Nansi 1994) i kroz princip izlaženja iz sebe i uzajamnosti, dok se pri svakom koraku afirmiše borbenost? Koje transformativne imaginarijume političkog bi izazvao nesvodljivi pluralitet nesuverenih sklopova koji postoje u „borbenom *toposu*” (Taksidu 2004: 8) žalosti? Ta osnovna pitanja u ovom delu postavljam kroz perspektivu feminističkog antiratnog kolektiva koji stoji unutar i nasuprot konteksta nacionalizma i rata u bivšoj Jugoslaviji: rata oslonjenog na isprepletenim orodnjenim, seksualizovanim i etnicizovanim domenima suvereniteta (Žarkov 2007).

Ova knjiga je antropološki prikaz feminističkog političkog kolektiva koji teži politici koja nije organizovana po principu suvereniteta. Ona baca pogled u afektivne živote i moći političkog aktivizma i nastoji da ih shvati dok transformišu svet svojim angažovanjem, ali bez totalizacije od strane suverene vlasti. Radeći na terenu sa ŽuC u Beogradu, postala sam duboko uvezana i upletena u njihova životna iskustva, prakse subjektivizacije, ideje kolektivne akcije, odnose odanosti, sklopove političke imaginacije, puteve i veze drugovanja. Bila sam potaknuta i motivisana da shvatim kako funkcionišu njihov aktivistički rad kao odgovor na kulturu politike rata, kako ponovno ispisuje konačnice političke traume i traumatične politike. Subjekti ove studije izlaze izvan sebe samih: i u smislu izloženosti drugom i u smislu izmeštanja koje implicira disidentstvo, kao kroz politiku žalosti i strasti (Batler 2004: 24). Zanima me da dođem do koncepta subjekta kao ek-statičnog i lišenog tereta osnova aktivističke političke subjektivnosti, figure koja se obično razume kroz sklop samozadovoljnog suverenog subjekta obojenog maskulinističkim tonovima.

Baš ovaj afektivni registar postajanja i otelotvorenja „izvan sebe”, po rečima Batlerove, preusmerava logiku suverene vlasti i priprema teren za afektivni rad ŽuC koji prekoračuje granice: njihovo sećanje izbrisanih žrtava „druge strane”, tekuće odnose sa raseljenim ljudima, činove drugarstva i saveze sa zajednicom „neprijatelja”.

Moje istraživanje nipošto ne prikazuje celokupnu scenu antiratnih kolektiva na prostoru bivše Jugoslavije. Ova knjiga crpe materijal iz rada na terenu koji sam sprovela sa pokretom ŽuC počev od prvog kratkog boravka u Beogradu u proleće 2005. pa sve do 2012. godine. Nakon prvog susreta uživo u maju 2005. godine, ponovo sam srela članice ŽuC u Jerusalimu, gde smo sve bile na međunarodnoj konferenciji Žena u crnom u avgustu 2005. Pod tendom na jednoj terasi na Maslinovoj gori nad Jerusalimom, gde su se tih vrućih avgustovskih dana održavale radionice, imala sam priliku da provedem malo vremena sa Stašom Zajović, Lepom Mladenović i drugim članicama pokreta ŽuC. Zajedno smo marširale ulicama Bilina, protestujući protiv militarizacije, i pevale *Internacionalu* na zloglasnom punktu Kalandija. Tokom radionica, putovanja autobusom do Zapadne obale i demonstracija protiv okupacije na vojnim punktovima, razgovarale smo o antiratnom feminističkom aktivizmu u bivšoj Jugoslaviji i obećale da ćemo ostati u kontaktu.

Mada sam već znala za njihove feminističke političke intervencije tokom nasilnog raspada Jugoslavije, sećam se da me je posebno „dirnuo” taj naš susret u Jerusalimu. Za mene su njihove političke izjave i teoretisanja, ali možda posebno isticanje specifičnog osećanja i telesnog disidentstva, najavili neočekivane i ubedljive perspektive u vezi sa nekim od ključnih pitanja koja trenutno zaokupljaju feminističke i levičarske političke pokrete, kao i razne struje socijalne i političke teorije. Zanimali su me načini na koje njihov odnos prema političkoj organizaciji i samoodređenju kao da ne polazi ni od kakvih pretpostavki, već pre decentrira regulatorne politike identifikacije i predstavljanja koje obično podržavaju koncepcije političkog zastupanja. Takođe su me intrigirale ključne teme koje predstavljaju osobene „zaštitne znakove” njihovog političkog rada: reagovanje, preko-granični akti žalosti

i postajanje neprijateljima u situaciji nacionalne mobilizacije. Mada me je duboko dirnula njihova strasna politička posvećenost i mada sam sigurno bila u stanju da se povežem sa njima i preko sopstvene feminističke istorije, moju spremnost da se antropološki bavim ovim političkim pokretom pobudio je taj stimulativni osećaj izazova. Na početku ovog projekta nosila sam se sa posledicama zdravstvenih nedaća, dok me je njegova zaključna faza našla ophrvanu svakodnevnim brigama uvećanim globalnim neoliberalnim kapitalom u vidu žestoke ekonomske krize, što je kontekst koji takođe obeležavaju nove potrage za kolektivnošću i neslaganjem. I tako sam postavila sebi pitanje zašto i kako krize u kojima se nađemo čine da stremimo pronalaženju alternativnih privremenosti. Na kraju se pokazalo da je ovo pitanje moja skromna – i prilično ispunjena nadom – tačka ulaska u afektivne politike revolucionarne melanholije koja, izbegavajući standardne koncepte i „revolucionarnog” i „melanholije”, ali i protiveći se Frojdovom tumačenju melanholije kao vida „patološke žalosti”,¹² podrazumeva istrajno, strasno odbijanje da se prilagodim postojećem poretku stvari; ukazuje na stalno angažovanje, otvorenih ishoda, u vezi sa gubitkom i njegovim istrajnim potencijalom za političku akciju. Dakle, ja ovde težim da istaknem jedan specifičan aspekt kritičkog posredovanja o kom se radi: konkretno, afektivne intenzitete i hitnosti – kao što su brige i želje – uključene u transvaluaciju štete koja se društveno i politički nanosi revolucionarnim mogućnostima.

Od tog inicijalnog susreta u Palestini, često sam posećivala Beograd. Intenzivno i dugotrajno terensko istraživanje započela sam 2010., kada sam se sistematičnije uključila u akcije ŽuC. Nakon tog dužeg boravka, bila sam u nekoliko istraživačkih poseta i održavala redovnu komunikaciju putem mejla i uzvratne posete nekih od mojih sagovornika. Na različite načine i u višestruko isprepletenim prilikama sam se susretala sa aktivistkinjama/ima ŽuC: kroz intelektualni rad, na uličnim akcijama i u svakodnevnim druženjima. Tokom rada na terenu odlazila sam i aktivno

¹² U ovom smislu, slažem se i polazim od shvatanja Enga i Kazanijana 2003.; Cvetković 2003.

učestvovala u okupljanjima, događajima, uličnim akcijama, kampanjama i radionicama. Pratila sam tragove njihove horizontalne samo-organizacije i povezivanja u okrivu mreže koju čine lokalne grupe iz Srbije i drugih bivših jugoslovenskih republika, dok su se one bavile strategijama saradnje i prevođenja. Putovale smo zajedno na radionice i događaje u nekoliko mesta u Srbiji. Provodila sam vreme sa njima u kancelarijskom prostoru ŽuC koji se nalazi u blizini pijace Zeleni venac u starom delu Beograda. Taj stan je čvorna tačka aktivističkog života ove grupe, u kojoj se planiraju javne akcije, održavaju sastanci i radionice, primaju posetioci i članovi grupe iz daleka i odvija se transnacionalna komunikacija. Uživala sam i u trenucima nakon planiranih događaja, kada bismo se upuštali u opuštenije i ličnije razgovore, često uz rakiju, ili kada umesto uzavrelih političkih rasprava prostor pripadne artikulacijama koje izmiču formalnoj linearnosti naracije i povremeno vode do pevanja antifašističkih jugoslovenskih pesama. Ta spontana povremena okupljanja stvarala su kritički prostor za proživljene i zamišljane pejsaže svetova, priče, uvide, refleksivne veze, humor, afirmaciju, uzajamnu inspiraciju, napetosti i snažne pojave i ukazivanja, ponekad prolazna, višeslojnih istorija isprepletenih emotivnih veza i političke posvećenosti. Slušala sam priče koje su moji/e prijatelji/ce želeli da ispričaju i primala znanju tišine koje su često prošaravale te priče, ali svesno sam se trudila da ne budem još jedna osoba koja traži da „podele svoje ratne priče”. Već samo to što sam bila sa njima, putovala sa njima na razna mesta, učestvovala u uličnim akcijama i delila opipljive i efemerne prostore „običnog” podarilo mi je dragocene mogućnosti da uhvatim onu emotivnu nijansu njihovog aktivističkog života.¹³

U razgovorima sa mnom, intervjuima s pitanjima bez ponuđenih odgovora, usmenim istorijama, ali i neformalnim konverzacijama, moje/i sagovornice/i su često govorile/i o nepravdama ratnog i posleratnog nacionalizma, ali su i, skoro jednoglasno, istakle/i afirmativan i iskupljujući uticaj koji na njihov život ima aktivi-

¹³ O afektima aktivizma videti kod Ejri Avramopulu koja opisuje feminističko-kvir-religijske aktivističke koalicije u Istanbulu u Turskoj (2012.).

stičko angažovanje i drugovanje; postojanu podršku koju nalaze jedna/an u drugoj/om i u kolektivu. Stoga me je zainteresovalo da istražim ne samo artikulaciju trauma u aktivizmu i kroz njega pri suočavanju sa normalizacijom političkog nasilja, već i emotivne snage – to jest, privrženost, nadu, iscrpljenost i istrajavanje – koje podrazumeva veliki trud političkog angažovanja. U bavljenju isprepletenošću trauma i aktivizma inspiraciju crpim iz etnografske arhive intervjua koje je En Cvetković (2003.) vodila sa lezbejskim aktivistkinjama koje su radile sa ACT UP u Njujorku krajem 1980-tih i početkom 1990-tih. Mada je na početku istraživanja bila sklona da se bavi traumatskom komponentom aktivizma, zbog snage emocija i razočaranja koja bi obično dolazila uz aktivizam retroaktivno, usmene istorije njenih sagovornica su dovele u pitanje tu ideju i otkrile načine na koji je istrajna vezanost za te emotivne snage generisala afektivne prostore za istrajavanje u aktivističkom angažmanu.

Većina mojih sagovornica/ka pripada gradskim i obrazovanim slojevima, a dolaze iz različitih društveno-ekonomskih miljea. Mnogi/e su veteran/ke levičarskog jugoslovenskog disidentstva, a sve/i se identifikuju kao antifašisti/kinje. Neki/e su odrasli/e u porodicama koje su pružale otpor fašizmu i delile/i su sa mnom priče o majkama i bakama partizankama i drugima koji su se borili „za svoju zemlju” u Antifašističkom frontu žena (AFŽ), pokretu otpora protiv nacizma osnovanom 1942. godine. Čini se da zaostavština ženskog učešća u antifašističkom otporu i doprinos partizanki političkoj slobodi žena (posebno s obzirom da je sećanje na njih izbledelo tokom ere socijalizma) kod mojih sagovornica/ka znači da su strasna posvećenost feminizmu i antifašizmu konstitutivna i ključna komponenta njihovog političkog subjektiviteta i istorije.

Aktivistkinje/i sa kojima sam radila potiču iz srpskog i etnički mešovitih miljea. A ipak se opiru da ih identifikuju kao Srпкиnje, što je etno-nacionalno identifikovanje koje za njih već dugo predstavlja sinonim nacionalizma i kulture rata, nataloženih u njihovim životima i odnosima. Stoga je aktivizam, za njih, način *od-postajanja* (nacionalnim) subjektima. Većina smatra sebe osobama „bez nacionalnosti” i ne smatraju da pripadaju bilo kojoj

konkretnoj nacionalnosti upravo zbog nasilja i isključivanja kroz koja se konsoliduju kategorije nacionalno samo-identifikovanih moćnika. Druge/i pokušavaju da se smeste u procepe reifikovanih i rutinskih režima identifikacije. U odgovoru na moje pitanje da li joj nedostaje Jugoslavija, Slavica odgovara potvrdno:

Ako postoji nekakva ljudska potreba da se oseća bliskost sa zemljom, to nije toliko pitanje pripadnosti već mogućnosti da kažete „Ja sam odatle”. Da, ja volim tu zemlju, spontano bih je označila kao moju zemlju. Ali to mi više nije potrebno. I nisam želela da platim nikakvu cenu rata. Sada, kada me neko provocira, kažem „Ja sam iz Jugoslavije. Rođena sam u Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji”. Ne odustajem od Jugoslavije. Kada želim da izbegnem da kažem da sam iz Srbije, ja kažem „Iz Beograda sam”. Žarana Papić je imala običaj da kaže „Ja sam iz Vojvodine”. Imala je tu ideju lokalnog, regionalnog identiteta. Ili bi rekla: „Ja sam sociološkinja”.

Slavica je govorila o načinima na koje su ona sama, ali i njena pokojna prijateljica Žarana Papić (1949 – 2002.), rođena u Sarajevu, pionirka feminističkog pokreta u Jugoslaviji i jedna od osnivačica beogradskog Centra za ženske studije, koristile strategije nacionalnog samo-ne-određenja, u smislu prihvatanja i neprihvatanja raspoloživih kategorija nacionalnog samo-određenja. Njihov osećaj sveta, i osećaj deljenja sveta, podrazumeva kritičko ponovno usvajanje Jugoslavije uz odbacivanje „zdravorazumskog” nedvosmislenog nacionalnog pripadanja.

Takve kategorije samoodređenja javile su se kao nestalni predmeti promene u razgovorima sa Fikom Filipović, aktivistkinjom ŽuC u njenim osamdesetim. Koliko god se etničke pripadnosti menjale i preorijentisale tokom njene priče, ŽuC se u svim našim razgovorima javljaju kao tačka usidrenja. „Činjenica da sam iz Bosne jeste igrala ulogu u mojoj odluci da se pridružim ŽuC i u mojoj odanoj otvorenosti za ono čemu su one posvećene”, seća se ona i dodaje: „Dale su mi vazduha za disanje”. Zaista, čovek može da oseti taj dah svežeg vazduha pri pogledu na njenu čuvenu fotografiju na kojoj drži zastavu sa bojama duge, koja je postala ikona ulične politike ŽuC. Jednom prilikom kada sam uživala u Fikinoj velikodušnoj gostoljubivosti, u njenom domu, dobila sam

i priliku da ispratim njene priče od srca o različitim mestima, privremenostima, identitetima i seljenjima. Čini se da ju je iskreno radovao razgovor o učešću u snimanju za kalendar za kvir kolektiv „Kvirija” 2007. godine. Izdanje kalendara te godine bilo je nazvano *Prijatelji* i sadržalo je slike aktivista/kinja iz različitih antirasističkih grupa. „Veoma sam ponosna na ovu sliku”, rekla je dok sam se divila njenom upečatljivom portretu na kalendaru na zidu, na kome se vidi obučena u žive boje za mesec jul – što je, mora se priznati, izrazit kontrast u odnosu na njenu obično crnu odeću na demonstracijama. Fika je rođena u Mostaru i aktivistkinja ŽuC je postala 1994., tokom demonstracija ŽuC za Sarajevo. Dok je sedela na klupi na beogradskom Trgu Republike, primetila je grupu žena u crnom kako stoje u tišini i drže natpise kojima pozivaju na solidarnost sa narodom u Bosni. Prišla im je i odmah odlučila da se pridruži skupu, isprva u vidu gesta solidarnosti sa gradom njenog detinjstva – jer je upravo bila čula preko jednog italijanskog kanala za gađanje mostarskog mosta. Od tada je u pokretu.

Zinaida Marjanović je takođe iz Bosne, iz Banja Luke, i u Beograd se preselila više od deset godina pre rata. Identifikuje se kao „Bosanka koja živi u Srbiji” u etnički mešovitom braku. Raspad Jugoslavije smatra kritičnim gubitkom u sopstvenoj i istoriji svoje porodice:

Raspad Jugoslavije me je mnogo koštao. Osećala sam se kao da se sve raspalo. Posebno što smo svi zajedno živeli u Bosni. Ali, zbog rata, sada bi ja trebalo da sam jedno a moja deca drugo. Ne znam šta bi tačno moj muž trebalo da bude. Nekada smo svi bili Jugosloveni i pre rata sam se i ja tako izjašnjavala. Ali sada smo dovedeni u položaj da bi trebalo da se nacionalno izjasnimo. Još gore, prisiljeni smo da se nacionalno odredimo s obzirom na veru. Mada ja to još ne priznajem, ja sada živim u tri države: u Bosni, Hrvatskoj i ovde.

U drugom trenutku tokom razgovora je dodala: „Nedostaje mi Jugoslavija. Posle rata sam plakala gde god da krenem. Nedostaje mi i ne mogu da podnesem sve te granice. Osećam se duboko uvređeno i povređeno dezintegracijom zemlje”. Druga aktivistkinja, Snežana Tabački, koju prijatelji zovu Barči, arhitektica u

penziji, poreklom je iz Makedonije, a preselila se u Beograd zbog školovanja i posle studiranja:

Svih tih godina ja nikada nisam primetila problem nacionalističkih tenzija. Verovala sam u jugoslovenski multikulturalizam. Međutim, čak i pre Miloševićevog uspona na vlast, mogla sam da prepoznam šta će uslediti. Kao neko ko pripada drugačijoj etničkoj zajednici, mogla sam da osetim oživljavanje nacionalizma. To me je uplašilo, pošto ne pripadam dominantnoj grupi. Kasnije, kad je Milošević došao na vlast, stvari su postale još gore sa jačanjem nacionalizma: počeli su preteći pozivi telefonom sa porukom da bi trebalo da se vratim u Skoplje. Sada sam duboko u sebi sahranila san o bivšoj Jugoslaviji. Imali smo je i uništili smo je. Titov Pokret nesvrstanih je bio moćna politička ideja u datom istorijskom kontekstu. Bio je to divan osećaj da vaša zemlja ne potpada ni pod jedan dominantni politički blok – bilo NATO ili Varšavski.

Većina mojih sagovornica/ka smatra da je Srbija Slobodana Miloševića sila koja je ubila Jugoslaviju. Na jedan ili drugi način, osećanja pripadanja i nepripadanja – etno-nacionalnog ili drugačijeg – pokazala su se kao kompleksna pitanja u mom terenskom radu, pre nego fiksirane i konačne oznake identiteta. Aktivisti/kinje sa kojima sam sarađivala jednoglasno se odriču etno-nacionalne logike i polaze od prezrenog položaja „nelojalnosti” kao ne-samo-identitetskog znaka neposlušnosti. Saša Kovačević, aktivistkinja ŽuC sa kojom sam tokom rada na terenu postala dobra prijateljica, postavlja nelojalnost i u okvire suprotstavljanja etno-nacionalnoj regulaciji identiteta i pretpostavke kritičkog političkog subjektiviteta:

Mi, izdajnice i ponos Srbije. Mi ne radimo šta nam propisuju: niti naričemo na grobovima, niti smo bolničarke. Drugim rečima, odbijamo da čistimo prljavštinu koju muškarci ostavljaju za sobom. Ne, tako se ništa ne može promeniti. Radimo na dubljem nivou, menjajući te uloge. Izvele smo mala čuda u nekim pogledima. Što se mene tiče, ne pripadam ničemu i nikome, samo ŽuC. Sašina priča, kako mi je sama ispričala, jeste priča ambivalentnog i neizvesnog nepripadanja. Rođena je u Hrvatskoj i, nakon očeve smrti, sa majkom i sestrom seli se u Crnu Goru, odakle joj je

majka poreklom. Ovako opisuje suprotnost miljeu iz koga dolazi i traumatičnu promenu:

Sve je tamo bilo naopako. Crna Gora jeste crna kao što zvuči. Za mene i sve tamošnje žene. Prijateljice moje majke, koje su živjele blizu nas, ubile su se. Ja sam pokušavala da zaštitim stariju sestru. I tako, kada je počeo rat, ja sam živjela u jednom ratu kod kuće, ratu protiv patrijarhalnih stereotipa, i u drugom ratu van kuće. Nigde nije bilo mesta za mene.

Kao što mi je mnogo puta rekla, njen aktivizam se tiče tog osećanja izmeštenosti. Za nju je ŽuC ponovo popunio otuđeno mesto doma, i u smislu srodstva i u smislu domovine, kroz eksproprijaciju rodno označene otuđenosti i beskućništva. Njeno shvatanje sopstvenog položaja u ŽuC uključuje nekonvencionalnu poetiku izmeštenih tela i afirmišuće odnose sa drugima koji su izmešteni. Saša je živjela izmeštena i pretočila je to otuđenje i pokidane veze u politiku kritičkog pripadanja i prelaska:

Kada se Jugoslavija raspala, ostala sam bez zemlje, pošto sam rođena u Hrvatskoj. Bila sam u istoj istuciji kao sve te hiljade izbeglica. Preko noći sam ostala bez državljanstva. Prijavila sam se da ga dobijem i, kao i svi, morala sam da čekam pet godina. Pet godina sam imala samo to parče papira koje potvrđuje da sam podnela zahtev. Putovala sam s tim, u doba kada su ljude kidnapovali iz vozova i autobusa. Moje ime zvuči i srpsko i hrvatsko. Neko bi mogao da kaže: „Ona je Hrvatica, otarasi je se”.

Saša je opisala svoje otelovljenje tog stanja „izmeštenosti od kuće” kao performativni motor za aktivističku posvećenost uprkos gubitku. Našla je „dom” u ŽuC, dom koji ne odlikuje rodno označeno vlasništvo niti idealizovanost „mesta zajedništva”:

Znala sam da za mene tu nema budućnosti. Ali nadala sam se da će žene poput mene negde pronaći jedna drugu. I konačno i jesmo. Rat je tek izbio. Moj stav prema ratu već je bio isti onaj koji ću kasnije naći u ŽuC: hrabar i ljut. Kada sam 1992. naletela na ovu grupu, mogla sam da podvedem sve pod jedno ime. Bila sam umorna od samoće. Više nisam bila luđakinja, koja mnogo traži ili ne zna šta hoće. Našla sam dom u trenutku kada se sve raspadalo. Jasno je da moj odnos prema ŽuC ide iz srca.

U suočavanju sa političkim nasiljem i gubitkom, javljaju se nove forme javne bliskosti, mimo konvencionalnih grupisanja i srodničkih linija (Sosa 2014.).

Osim što predstavlja kritičko sredstvo izgradnje novih veza političkih subjekata, nametnuti – ali i, na neki način, samopreuzeti – egzil, postaje i mesto afektivnih susreta koje u telesnom i situacionom smislu zahteva terenski rad. Aktiviste/kinje ŽuC sam sretala u prostoru obeleženom zajedničkim političkim i intelektualnim privrženostima. Ali smo se, s obzirom na njihov kritički stav prema srpskom nacionalizmu, s jedne strane, i zvaničnu grčku poziciju u vezi sa sukobom u Jugoslaviji koja ide u prilog srpskoj strani, s druge strane, sretale/i i u prostoru uzajamnog otuđenja od „naših sopstvenih” formi i normi nacionalne socijabilnosti. Stoga smo, iznova popunjavajući zamršene registre insajdera / autsajdera, zajedno putovali/e putanjama egzilne subjektivnosti i uzajamnog angažovanja u okviru feminističkog aktivizma i levičarske politike, izvan i uprkas etno-nacionalnih zahteva. U više emotivnom smislu, naši susreti bili su određeni istorijski oblikovanim složenim prepletenostima gubitka i drugarstva.

Moji/e sagovornici/e su imali između dvadeset i sedamdeset godina i uglavnom su, ali ne isključivo, to bile žene: antiratni aktivizam, po kritičkoj imaginaciji ŽuC, nije rezervisan samo za žene. A ipak, mada se tehnički ne radi o samo ženskoj grupi, njeni/e članovi/ice – žene i muškarci – instistiraju na nazivu *Žene u crnom*. U tom smislu se, pre nego kao osnivačko identitetska kategorija, rod javlja kao nijansiran prostor kritičkog senzibiliteta i opšte identifikacije političkog aktivizma. Menjajući termin „žene”, ove/i aktivistkinje/i osvajaju, na politički afirmativan i izrazito feministički način, značajku koju koriste konvencionalne nacionalne kulture bilo za fiksiranje ženskih subjekata u prostoru patriotskog majčinstva ili za odbacivanje onih koje ne slušaju i opiru se takvim naredbama. Oznaka „žene” za Žene u crnom, koristi se ne samo instrumentalno, već pre kao mesto kritičkog preinačenja značenja kroz koje se dovodi u pitanje dugotrajna legitimnost ovih interpelacijskih zahteva. U tom smislu je za njih naziv „žene” bio – i jeste – ujedinjujuća tačka u otporu nacionalističkim obrascima normalizacije i odbacivanja. Mnoge aktivistkinje

sa kojima sam razgovarala dugo su u feminističkom aktivizmu, pa su još od 1970-tih članice ženskih i feminističkih grupa. Neke su bile članice grupe Žene i društvo koju je jugoslovenska vlada osuđivala i optuživala kao „državnog neprijatelja” i „pro-kapitalističku” (Mladenović i Hjuž 2001.; Mršević 2000.). Živo se sećaju pionirske međunarodne konferencije „Drug-ca žena”, održane u Beogradu u Studentskom kulturnom centru 1978. pod čuvenim motom „Proleter i svim zemalja, ko vam pere čarape?”. Ta konferencija se danas smatra začetkom jugoslovenskog feminističkog pokreta. Feministkinja, lezbejka i antifašistička aktivistkinja Lepa Mladenović je, između ostalih, bila među mladim aktivistkinjama koje su bile na tom istorijskom skupu. Lepa je od tada učestvovala u gotovo svim feminističkim događajima organizovanim širom Jugoslavije tokom 1980-tih, 1986. je inicirala prvu feminističku grupu u Beogradu za razvijanje samosvesti, a 1991. je uzela učešće u osnivanju Žena u crnom protiv rata. Nekoliko mojih sagovornica, aktivistkinja ŽuC, sarađivalo je na postavljanju temelja i ustanovljenju autonomnih prostora levičarske feminističke misli i prakse u Jugoslaviji, izvan i mimo od strane države finansirane priče o „jednakosti” žena i muškaraca. Kao što to formuliše Adriana Zaharijević, politička pozicija jugoslovenskih feministkinja u odnosu na „državni feminizam” bila je disidentska, i to disidentstvo, mada se u poređenju sa feminizmom novoformiranih država nakon raspada Jugoslavije može smatrati „benevolentnim”, bilo je preteča aktivizma 1990-tih (2013.: 9-10; kao i Bilić 2012.).

Kao što su mi pričale, članice pokreta ŽuC većinom imaju dugu istoriju feminističke, antinacionalističke i antiratne akcije. Od sredine 1980-tih, čak i pre nastanka ŽuC, bile su osnivačice i članice grupe Žena i društvo, a od 1991. aktivno učestvuju u radu Centra za antiratnu akciju. Neke od sagovornica su pripadale prvoj generaciji Centra za ženske studije, koji je iniciran 1992. godine kroz eksperimentalni jednosemestarski kurs koji je, simbolično, započet 8. marta. Druge su bile previše mlade da bi neposredno učestvovala u tim kolektivima i, kao naslednice istorija sukoba, učestvuju u različitim aspektima i trenucima promenljivog ali istrajno antinacionalističkog feminizma. Adriana Zahari-

jević, koja je bila premlada da bi bila aktivna u pokretu 1990-tih i pridružila se ŽuC posle rata i raspada Jugoslavije, govori o sveprisutnosti militarističke logike u svim aspektima svakodnevnog života:

Devedesetih je, mada sam bila vrlo mlada, bilo nemoguće da ne osetim, a i svako drugi uostalom, rat u vazduhu, u neposrednom okruženju. Na primer, kada sam bila osmi razred, jedna bitanga me je sačekala ispred zgrade u kojoj sam živela i na silu mi ugorala bombu u ruku – tek naknadno sam shvatila da je bila deaktivirana.

Tokom niza jugoslovenskih ratova, moje sagovornice su podržavale ili učestvovala u raznim feminističkim projektima kao što su Centar za ženske studije, Autonomni ženski centar protiv seksualnog nasilja i Feministička 94. Kroz višeslojno političko angažovanje, grade feministički antiratni diskurs, i tako dolaze do odgovora na pitanje o (ne)mogućnosti pretvaranja nerazumljivih i neožaljivih vidova života i smrti u shvatljive političke forme. Staša Zajović, ključna figura u istoriji ŽuC u Beogradu, objašnjava:

Naše učešće u antiratnom pokretu nema nikakve veze sa prirodnim ulogom ili majčinskom dužnošću, već se radi o političkom izboru i opredeljenju. Mi smo protiv militarista, ratnih hušaka i nacionalista. Ne dopuštamo da govore u naše ime.¹⁴

Poreklom iz porodice sa istorijom antifašizma, Staša je uvek, još od vremena „stare Jugoslavije”, bila levičarska disidentkinja, ne zbog antikomunizma, kao što uporno objašnjava u razgovorima sa mnom, već zbog posvećenosti drugačijoj viziji komunizma:

¹⁴ Zajović na skupu „Uvek neposlušne – petnaestogodišnjica osnivanja Žena u crnom: 9. oktobar 1991. – 9. oktobar 2006.”, koordinatorke: Lina Vučković i Jelena Marković. Događaj je održan 9. oktobra 2006. u beogradskom Centru za kulturnu dekontaminaciju (CZKD), nezavisnoj i transnacionalnoj fondaciji koja je uspostavila prvi muzej evropske umetnosti na Balkanu, danas u suvlasništvu privatnih vlasnika i Grada Beograda. Kada sam posetila Centar sa prijateljicama/ima iz grupe ŽuC, objasnile/I su mi da se ime Centra odnosi na misiju „čišćenja” kulturnih zaostataka Miloševićevog režima. Na događaju povodom godišnjice „Uvek neposlušne”, proslavi petnaestogodišnjice osnivanja beogradske grupe Žene u crnom (7. oktobra 2006.), u panelima je učestvovalo blizu osamdeset žena i još blizu sto je bilo prisutno. Leci ŽuC napravljeni tim povodom o učesnicama/ima i prisutnima govore kao o „zajednici neposlušnosti i otpora”.

„Osećala sam se više komunistkinjom od svih onih komunista čiji komunizam izgleda nije bio ideološki već proizašao iz lojalnosti predsedniku i u vezi sa ličnim interesima”. Stašina lična istorija je tesno isprepletena sa istorijom beogradskih Žena u crnom. Njenim rečima ispričano:

Počev od proleća 1991. učestvovala sam u nekoliko međunarodnih karavana. Čula sam za Žene u crnom. Išli smo u Sarajevo sa Mirovnim karavanom. Prva akcija Žena u crnom se na Balkanu odigrala u Sarajevu 27. septembra 1991. godine. Ta akcija mi je pružila veoma moćan osećaj, i fizički i psihički. Po povratku u Beograd sam i dan i noć radila na tome. Tako su 9. oktobra 1991. nastale beogradske Žene u crnom.¹⁵

Konačno, po prestanku sukoba i raspada Socijalističke federativne republike Jugoslavije, aktivisti/kinje ŽuC, pošto nisu delile/i konsenzus „mira” nevladinih organizacija i široko rasprostranjeno zadovoljstvo „tranzicijom” u liberalnu kapitalističku demokratiju, nastavljaju svoj disidentski rad prekoračivanja granica. U post-socijalističkom, post-Jugoslovenskom političkom i ekonomskom kontekstu koji su Srećko Horvat i Igor Štiks ubedljivo nazvali „pustinja tranzicije” (2015.), ove/i aktivistkinje/i istrajavaju u zahtevima za pravdom, na načine koji nadilaze „monopol države nad sprovođenjem pravde” (Honig 1993.: 158). U kontekstu diskursa i ekonomija „obestrašćene” neoliberalne post-politike, to je prevashodni razlog zašto se u javnoj svesti prikazuju – i često preziru – kao figure političke drugosti i ekscesa. U sklopu intervencije u režim rodnog isključivanja kroz koji se proizvodi afektivno tkanje sećanja, jedan od njihovih značajnijih zadataka je projekat Ženskog suda u bivšoj Jugoslaviji (više o tome u Poglavlju 4).¹⁶ Osim toga, u ovom post-jugoslovenskom kontekstu,

¹⁵ Zajović, na skupu „Uvek neposlušne”, ibid.

¹⁶ Organizacioni odbor projekta Ženski sud uključuje aktivističke grupe iz svih bivših republika. Srbiju predstavljaju Centar za ženske studije i Žene u crnom. Kao što stoji u obrazloženju projekta, zadatak Ženskog suda u bivšoj Jugoslaviji jeste da stvori „različite paradigme pravde”. Ženski sud kroz svedočenja žena teži da omogući „ženama transformaciju preživljenog bola u još jedan vid otpora” (<http://www.zenskisud.org/Metodologija.html>). On podstiče žene „da svedoče o svim vrstama strukturnih nepravdi: siromaštvu, eksploataciji na radnom mestu i svugde, brutalnom, neometanom i neograničenim delovanju

feministički aktivizam, uključujući i ŽuC, dobija nove i dodatne forme, izgrađene na disidentskoj zaostavštini feminističke scene razvijene u doba sukoba. Ti/e aktivisti/kinje, koji/e su se borili za demokratiju i protiv rodnog nasilja tokom 1990-tih, sada dovode u pitanje neoliberalni kapitalizam, posebno u vezi sa orodnjenim i rasno obojenim režimima socio-ekonomske prekarnosti i dugotrajnih familijarističkih sklopova (Daskalova i sar. 2012.; Zaharijević 2013.).

Usložnjavajući, pre nego napuštajući, brigu za pitanja rata i nacionalizma, koja su predstavljala tačke okupljanja i mobilizacije feministkinja i kvir aktivista/kinja 1990-tih, savremena feministička istraživanja u regionu su se okrenula problematici rodnog post-jugoslovenskog državljanstva, kao perspektivi ponovnog promišljanja zaostavštine multietničkog jugoslovenskog socijalizma, s obzirom da ono nastavlja da bude prostor zajedništva, ali i diferencijacije između različitih post-jugoslovenskih ustrojstava. Odista, državljanstvo se tokom mog istraživanja i susreta sa sagovornicima/ama javlja kao veoma dramatično pitanje, pošto je nekoliko njih doživelo da više puta promene državljanstvo u kontekstu etničkog inženjeringa i dezintegracije federacije tokom 1990-tih, prelazeći sa statusa državljana federalne države i državljana republike na privremenu bezdržavnost, izbeglištvo i nacionalno državljanstvo. Ova istorija nepredvidljivih i često nasilnih promena granica i praksi državljanstva u krajnje nestabilnom kontekstu uspona i pada Jugoslavije nagnala je Igora Štiksa da prikladno nazove Jugoslaviju „laboratorijom državljanstva” (2015.). Nedavne i tekuće pobune, strategije otpora i levičarski pokreti u bivšoj Jugoslaviji, daju novo, radikalno značenje političkoj zajednici i državljanstvu koje nadilazi istovremeno i etno-nacionalne diskurse, nostalgiju za socijalističkom državom Jugoslavijom, kao i liberalnu i neoliberalnu državnost (Horvat i Štiksi 2015.).

U kontekstu tih rastućih akademskih i političkih vizija državljanstva koje dovodi u pitanje svoja etno-nacionalna, liberalna i neoliberalna grananja, post-jugoslovensko građanstvo se teorijski razmatra kao domen novih ili iznova uspostavljenih socijal-

zakona tržišta, socijalnoj i zdravstvenoj ugroženosti, zloupotrebi religije u političke svrhe” (<http://www.zenskisud.org/index.html>).

nih nejednakosti s obzirom na rod, seksualnost, etničku i klasnu pripadnost, i stoga kao domen koji izaziva tekuća osporavanja i mobilizaciju. U tom smislu, osporavanja seksualnosti državljanstva u vezi sa kvir politikom, protesti protiv političke korupcije i protiv mera štednje, poput onih u Sloveniji i Bosni i Hercegovini, ali i širom jugoistočne Evrope, karakterišu polje državljanstva kao suštinski sporno (Bonfiglioli i sar. 2015.). Upravo u tom smislu je Staša Zajović, u razgovoru sa mnom, ispreplela privremena preklapanja feminizma, antimilitarizma i antinacionalizma sa istorijskom utemeljenošću sopstvenog i životnih iskustava njenih drugova/arica:

Kada se nađem u prostoru kojim dominira mačizam, ja sam feministkinja. Kada sam sa ženama koje pričaju samo o nasilju u porodici, ja postavljam pitanje antimilitarizma. Neke žene pridružile su se pokretu iz pacifističkih i etičkih razloga i onda su usput naučile više i o feminizmu.

I Nađa Duhaček, mlada intelektualka koja se pridružila ŽuC posle rata i dezintegracije Jugoslavije, pričala je sa mnom o „pretećoj kombinaciji feminizma i antimilitarizma” u smislu potencijala za izmeštanje normativnih demarkacija i stvaranja alternativnih alijansi. „Fascinantno mi je”, primećuje Nađa,

da kada povežete feminizam sa antimilitarizmom i antinacionalizmom, antinacionalizam počinje da poprima kvir odlike, da se otvara za osnažujuće subverzije. Isto važi i za feminizam. Činjenica da je grupa otvorena za muškarce je jedna od tih praksi koje otvaraju nove prostore i za feminizam i za antimilitarizam.

U Nađinom radu isprepretenost feminizma i antinacionalizma postaje tačka „ukvirenja”, to jest, neprestanog i ne-konačnog menjanja, preoznačavanja i raspršivanja u pravcu horizonta novih mogućnosti.

Tako kompleksne međupovezanosti i preraspoređivanja zauzimaju središnje mesto u domenu feminističkog aktivističkog građanstva u post-jugoslovenskim državama. Dok se šira pitanja pripadnosti i raspodele postavljaju unutar tekućih procesa evropeizacije koji transformišu region u „polu-periferiju”, kako to naziva Marina Blagojević (2009.), stalni izazov sa kojim se feministkinje suočavaju je kako zadržati element aktivističkog di-

sidentstva u kontekstu kapitalističkog građanstva koje sve više neguje menadžerske vidove rodnog *mainstreaming*-a. Za te aktivističke grupe koje nerado prihvataju promene koje iziskuju rastuće kulture nevladinog učešća u vršenju vlasti i, istovremeno, teže da ostanu izvan obuhvata države i etno-nacionalnog poretka nastalih država, ovaj izazov podrazumeva i goruća pitanja finansiranja i često zahteva oslanjanje na međunarodne donatorske organizacije. U ovom smislu, prostor feminističkog aktivizma nastao tokom nasilnog raspada Jugoslavije i procesa izgradnje nacija 1990-tih izgleda da se našao stešnjen između dve verzije savremenih post-političkih konfiguracija, kojima se i opire: na državu usredsređene neoliberalne državnosti menadžerisanja i normalizacije prošlosti, s jedne strane, i pravno i psihološki traumatičnog realizma pomirenja, s druge strane. Čini se da se aktivisti/kinje ŽuC isprečuju na putu tim sveprožimajućim mamcima. One/i su „i dalje na ulicama”, kao što kaže jedna od njihovih ključnih parola, pokazujući nepopustljivu borbenost ali i istrajnu političku privrženost javnim i od države i tržišta nezavisnim ciljevima. Njihovo dugotrajno kolektivno telesno prisustvo ispoljava borbenu čežnju za različitom sadržinom i praksom političkog. Stoga, njihova usklađena akcija pokazuje kako se iskazuje borbenost u vreme neo-konzervativne državnosti, kada se aktivizam mami u zamke pragmatičnog i birokratskog cinizma NVO-izacije i odvajanja od sopstvenih kolektivnih, transformativnih i afektivnih, strasnih kvaliteta. Po rečima aktivistkinje Hane Čopić: „ŽuC se ne uklapa u NVO standarde, i to iz dobrih razloga. Cena profesionalizacije bila bi odustajanje od disidentstva”. Ali kako održati duh disidentstva i preživeti (da i ne pričamo kako živeti) kao aktivista/kinja i aktivistički kolektiv u sred svakodnevnog nasilja ostaje, za Hanu, kao i za druge, obeshrabrujuće pitanje.

U razgovorima sa mnom, ali i proglasima, aktivisti/kinje ukazuju na pritiske države i donatora u post-konfliktnom, tržišno orijentisanom kontekstu. Kako održati transformativni duh pokreta i sačuvati se od institucionalizacije, demobilizacije i čak i inkorporacije i kooptacije? To su stalne brige aktivista/kinja sa kojima sam bila u kontaktu. Kao što je jedna aktivistkinja upitala: „Šta da radimo kada država i druge formalizovane i institucionalizova-

ne snage, uključujući inicijative za restorativnu pravdu, prisvoje i zloupotrebe naše ideje”? Ona priznaje da ne može postojati pragmatičan odgovor na ovo pitanje, samo kolektivna svest o zamkama, kao i privremenom i preventivnom otporu kandžama neoliberalne države i institucija. Možda bi trebalo da shvatimo reakcije na takve izazove, uključujući i emocionalni pritisak i političko razočaranje, kao određen aspekt traumatične, ali ipak s nadom skopčane, komponente samog aktivizma u sadašnjem trenutku.

Ka nesuverenističkoj borbenosti

Modeli sporne intimnosti Žena u crnom označavaju prostor odnosnog, ne-suverenističkog zastupanja u situaciji suverenističkog nasilja. U kontekstima nacionalističkog sukoba u bivšoj Jugoslaviji i osporavanjima u vezi sa post-jugoslovenskim građanstvom, ovo zastupanje implicira potencijal da se kritički stane uz normativne obrasce „stajanja” kao pretpostavke samo-suverenosti subjektiviteta. U takvom subjektivitetu, postajanje subjektom predstavlja diferencijalni i diferencirajući efekat moći, proizveden u uslovima prijemčivosti i odnosnosti. Za naše svrhe ovde, potrebno je da postavimo pitanje koju vrstu prostora ovaj model subjektivnosti otvara za kolektivnu akciju koja računa na etičke i političke izazove traume, gubitka i sećanja u situaciji ratnog nasilja i situaciji koja ostaje posle njega. Takođe nam je dozvoljeno da pitamo koje ustanovljene norme koje regulišu odnose bi takav politički subjektivitet trebalo da dovede u pitanje i premodeluje.

Prostor koji je otvorila politička posvećenost ŽuC me navodi na promišljanje subjektivnosti izvan „suverenog” držanja do suverenosti, umesto i nasuprot fantazijama vlasti i samovolje, a ipak bez lišavanja od mogućnosti zastupanja i odgovornosti (Batler 2005.). Tvrdim da politički subjektivitet ŽuC, kao utvarni pluralitet ne-suverenih sklopova, decentrira i definišuće poretke suvereniteta: poretke unilateralnog i militarizovanog nacionalnog suvereniteta, kao i poretke subjektivnosti zasnovane na modelu samoutemeljujuće, falogocentrične, povremeno nasilne, ali izrazito otporne suverenosti. Kao što se to jasno manifestuje u njihovom političkom radu, svest i delovanje u skladu sa svešću o decentriranosti (u nacionalnom i širem, subjektivnom smislu) postaje resurs za uključivanje u kolektivne projekte dekonstruk-

cije normi koje regulišu, poništavaju ili ometaju relacionalnost. Bavljenje dekonstrukcijom suvereniteta, u svim svojim višestrukim i ambivalentnim varijetetima, ne mora da poništi etičku i političku vrednost svakog samoopredeljenja. Međutim, može nam nalagati da ponovo postavimo samoopredeljenje kao opredeljenje sa drugima, kao beskonačno i neodredivo pronalaženje sebe sa/u drugima. U tom smislu sam se u istraživanju bavila načinom na koji usklađeni politički rad ŽuC protiv nacionalističke i militarističke banalnosti koja dovodi do etno-nacionalističkog nasilja na prostoru bivše Jugoslavije ishodi u ek-statičnom i transformativnom modelu društvenog pripadanja. Za ŽuC, stajanje –aktivistička praksa mirnog stajanja u javnosti – kao stajanje u mestu i stajanje jedne uz drugu nasuprot jugoslovenskim ratovima i posleratnim brigama, podrazumeva, na načine koje ću kasnije razjasniti, izazivanje jednog novog čulnog sklopa ne-suverenog političkog subjektiviteta. Njihovo stajanje remeti načine na koje se tela raspoređuju da sačinjavaju i nastanjuju naciju. U borbenoj politici ŽuC, kolektivna sposobnost istrajavanja, preživljavanja i revolta poziva se na širu, zajedničku – mada rasparčanu – socijalnost koju regulišu odnosi moći i, posebno, ratne moći. Kolektivni otpor proizilazi iz gubitka i podnošenja gubitka i iskazivanja gubitka kroz stvaranje alternativnih spona pripadnosti; on je, na kraju krajeva, ono što omogućava da se preživi – mada ne nužno i da gubitak postane manje nepodnošljiv. Zaista, kao što tvrdim u ovoj knjizi, aporija s kojom se nosimo u kontekstu ŽuC-ove prekogranične poetike sećanja i žalosti, jeste u tome što je ulog ništa drugo do agonijska i borbeni strast koja ide uz ožalošćenost zbog gubitka drugih, uz to što smo „predani nečemu onkraj nas samih, bivajući upleteni u živote koji nisu naši vlastiti”.¹⁷ Izvodeći takve ne-normativne snage žalosti i odnosa nastalih kroz aktivizam, kolektivitet je stvorio novi i obnovljeni prostor političke borbenosti.

Šantal Mufe kroz koncepte borbenosti i borbenog pluralizma nudi okvir za razmišljanje o demokratiji na način koji se razlikuje

¹⁷ Citirano po: Džudit Batler, *Neizvjesni život, moć žalovanja i nasilja*, Zagreb, 2017., Centar za ženske studije, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, u prevodu Brine Tus, str. 58.

od deliberativnih liberalnih paradigmi demokratije kao pregovora između različitih interesa i konsenzusnog razrešenja sukoba. U ovoj formulaciji, pre nego racionalnom konsenzusu, koji je rezultat dugotrajne hegemonije i završava u zatvaranju agona¹⁸, borbena strast i borba su zaključni uslovi demokratije. „Pluralistička demokratija”, rezimira Mufe, „treba da napravi prostora za disidentstvo” (1999.: 756). Nadovezujući se na ne-esencijalističku koncepciju subjekta, ona postavlja pitanje političkog identiteta kao vida identifikacije – temeljnog elementa u njenom radikalno demokratskom projektu. Takav sklop priznavanja uvek prisutne mogućnosti razlikovanja i neslaganja uzdrma epistemološke temelje na kojima se začinje telo politike u instrumentalističkim shvatanjima agregativne demokratije, ali i nacionalističkim kontekstima samo-zatvarajuće zajednice. Šireći perspektivu Šantal Mufe, moj cilj ovde je da obradim radikalni politički projekat koji obezbeđuje uslove za mogućnost otvorenih ishoda za stvaranje prostora za disidentstvo, pre nego za deliberativni konsenzus, moralnu harmoniju i pravno pomirenje. Skrećem pažnju na strasnu privrženost u srcu ovog političkog angažmana koji funkcioniše mimo i nasuprot deliberativne paradigme i aktivno mobiliše mogućnost osporavanja. Ako Mufe državljanstvo određue kao „formu identifikacije koja omogućava uspostavljanje zajedničkog političkog identiteta među različitim demokratskim borbama” (1993.: 6), za političke subjekte je izazov da dovedu u pitanje okamenjene norme i totalizaciju koja određuje šta je „zajedničko” u narodnom suverenitetu i političkom identitetu u vremenima nacionalnih vanrednosti i nacionalno dezavuisanog političkog gubitka. To ne čine da bi propisali konačan odgovor, već pre da bi performativno uveli polemičko osporavanje s otvorenim ishodima na samom tom nivou uspostavljenog šablona razumevanja. Horizont njihovih borbenih politika ne ograničava se na deliberativne žanrove, demokratski konstitucionalizam, čak ni na demokratiju kao pravnu doktrinu. Njihova borbena politika ne može se svesti ni na moralno (moralističko) ogorčenje. Pre se radi o otelotvorenoj performativnosti postojanja drugim, u smislu po-

¹⁸ Agon – megdan, takmičenje u viteškim veštinama u staroj Grčkoj. (*Prim. prev.*)

litičkog poziva na reakciju na ono što najviše iziskuje reakciju: procese isključivanja sa premisom identifikacije. U tom pogledu se ovi politički subjekti konstituišu kroz performativnu de-identifikaciju spram nataloženih struktura moći koje ustanovljavaju norme identifikacije, artikulacije i pripadanja. Njihov gubitak je uslov samopostranjenja, postajanja drugim samima sebi:

Kada bivamo lišeni nekih veza koje čine dio nas, više ne znamo ni tko smo niti što činiti. Na jednoj razini mislim da sam gubitkom „tebe” otkrila da sam isto tako izgubila i „sebe”.¹⁹

Ali koje to druge veze izrastaju iz afektivnih snaga u vezi sa aktivističkom performativnošću iskazivanja nezajedničkog gubitka?

U suočavanju sa izvršenim brisanjem koje politički prostor čini prostorom za pojavu tela, ovi/e aktivisti/kinje izvode onaj utvarni potencijal izmeštenog i neusaglašenog sećanja: onog koje nepogrešivo komplikuje način na koji se ljudi u *polisu* „okupljaju”, posebno u kontekstu upliva državnog nasilja koje ova država i dalje poriče. U nijansiranju konvencionalne distinkcije na prijatelja/neprijatelja i zauzimanju položaja uznemiravajućeg subjekta označenog kao „unutrašnji neprijatelj”, što je naziv koji im se dodeljuje kao znak ponižavajućeg položaja, oni/e se udaljavaju od onoga čemu (ne)pripadaju, kako bi se povezali/e i reagovali/e na one postranjene kao spoljne neprijatelje. Postaju njihovi fantomski ostaci; zauzimaju prostor koji su stvorili oni odsutni. Postavljanjem sopstvenih tela u centru grada da bi poslali poruku onima koje su dominantni običaji pojavljivanja i okupljanja pretvorili u neprijatelje, oni/e aktuelizuju višeslojne modalitete *stasis*-a kao sredstva otelotvorenja sopstvene i tuđe disidentske pripadnosti. Kao što ću kasnije pojasniti, *stasis*, u ovom kontekstu, podrazumeva otelovljenu praksu nastanjivanja *polisa* kroz osporavanje i neslaganje, ali i težnju da se kritički razmotri taština samo-suverenog subjektiviteta. Ovi politički subjekti koji stoje u javnosti govore o isprepletenim traumama i potencijalima stajanja zbog gubitka, a nasuprot volji *polisa*. Tako drugovanje izvan propisa-

¹⁹ Citirano po: Džudit Batler, *Neizvjesni život, moć žalovanja i nasilja*, Zagreb, 2017., Centar za ženske studije, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, u prevodu Brine Tus, str. 51.

nih šablona pripadnosti postaje prostor ne samo nametnutog postranjenja, već i pokazuje borbenu *ek-stasis*.

1

Žaliti drugačije

Feminizam u ratu

Da bismo mogli da obuhvatimo borbenu posvećenost, izjave i živate-svetove aktivista/kinja ŽuC sa kojima sam sarađivala, potrebno je da uzmemo u obzir šta sve ovaj pokret podrazumeva kao i na šta se poziva. Pitanje načina pamćenja istorije bivše Jugoslavije u 20. veku, to središnje pitanje rada ŽuC na sećanju, iziskuje da se vratimo diskursivnim uslovima koji su etno-nacionalističke ideologije i oružane sukobe 1990-tih učinili mogućim i verovatnim. Da bismo se pozabavili ovim pitanjem, verujem da je neophodno da promislimo složene operacije vlasti koje progone ovu genealogiju od samog početka, posebno u vezi sa subjektivizacijom i desubjektivizacijom, psihičkom ekonomijom, afektivnim kružocima, lančanim pridavanjima značenja, rasporedima tela i uslovima potrošnosti, ali i, što je vrlo važno, polimorfnim promenljivostima imaginarnih geografija i balkanističke metaforizacije (Bjelić i Savić, 2002.; Grin 2005.; Todorova 1997.; Vudvord 1995., 2000.).

Nakon Titove smrti 1980. godine, sistem jugoslovenske federalne vlasti se suočava sa ozbiljnim političkim i ekonomskim izazovima. Tokom 1980-tih privreda zemlje, a posebno njene socijalne ustanove, počinju da se raspadaju. Sa Međunarodnim monetar-

nim fondom se potpisuje program štednje radi servisiranja duga. Politika kresanja javnih troškova i prebacivanja dužničkog tereta na konstitutivne republike izaziva javno nezadovoljstvo, traženje žrtvenog jarca i optužbe za etno-nacionalnu diskriminaciju u oblasti zapošljavanja, stambene politike i građanskih prava (Vudvord 2000: 26-7). Godine 1981. Beleže se masovni protesti kosovskih Albanaca, sa zahtevom za ponovnim uspostavljanjem autonomije i zasebnom republikom u okviru jugoslovenske federacije, ugušeni nasilnom policijskom intervencijom i proglašenjem vanrednog stanja u glavnom gradu Kosova, Prištini. Nakon perioda političkih zaokreta i ekonomske krize 1980-tih, u republikama kreću da se pojavljuju paramilitarne grupe i desničarske političke partije. Ustav iz 1974. je predviđao kolektivno vođstvo partije od strane predstavnika šest republika i dve pokrajine. Međutim, u uslovima drastične štednje i ekonomske neravnopravnosti, eskalirajuća napetost između partijskih ogranaka u konstitutivnim republikama Jugoslovenske komunističke partije (Saveza komunista Jugoslavije) dovodi do rastakanja celovitosti partije po linijama federalnih jedinica na njenom 14. kongresu održanom u januaru 1990.²⁰ Slovenačka i hrvatska delegacija su napustile kongres, iz protesta zbog politike članstva u partiji po principu „jedan čovek, jedan glas” koju je zastupala srpska delegacija, a koja bi favorizovala najveću etničku grupu (Srbe) u partiji i državi. Nakon tog događaja, komunistička partija se u suštini raspala na različite partije, preimenovane u socijalističke ili socijal-demokratske, na republičkim nivoima. U međuvremenu, Srpska akademija nauka i umetnosti, SANU, 1986. godine piše Memorandum u kome kritikuje slabljene srpske vlade. Slobodan Milošević, komunista koji je do tada osuđivao nacionalizam, postaje predsednik Saveza komunista Srbije 1987. godine i započinje da zastupa agresivnu nacionalističku ideologiju. Prekidajući komunističku tradiciju neutralnosti po pitanju Kosova, novo rukovodstvo priklanja se zahtevima srpskih manjinskih grupa na

²⁰ Partija, tada zvana „Socijalistička radnička partija Jugoslavije (komunista)”, osnovana je kao opoziciona partija u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca 1919. godine. Pod vođstvom Josipa Broza Tita od 1937. do 1980. godine, postaje prva komunistička partija na vlasti koja se suprotstavila direktivama Sovjetskog saveza i stoga bila izbačena iz Informbiroa 1948. godine.

Kosovu, koje su tvrdile da su diskriminirane od strane većinski albanske vlasti (Vudvord 2000.: 26). Srpska (još uvek) jednopartijska Skupština 28. septembra 1990. usvaja novi ustav koji garantuje „suverenost, nezavisnost i teritorijalnu celovitost Republike Srbije” i gotovo u potpunosti ukida autonomnost položaja pokrajina Vojvodine i Kosova u okviru republike Srbije, mada je Skupština Srbije već 5. jula 1990. raspustila Skupštinu Kosova. Istog dana Skupština Slovenije usvaja izmene ustava Slovenije koje uspostavljaju republičku jurisdikciju nad slovenačkih teritorijalnim snagama odbrane. Tokom 1990-tih, komunističke partije gube vlast od nacionalističkih na prvim višepartijskim izborima u Jugoslaviji. U Srbiji i Crnoj Gori, Milošević i njegova Socijalistička partija Srbije, SPS, osvajaju izbore 1990. godine (tesnom većinom) i formiraju koaliciju sa nacionalističkim političarima na osnovu legitimizujuće retorike samo-viktimizacije i obećanja zaštite svih Srba širom Jugoslavije. Tako je Miloševićev uspon na vlast u nacionalističkoj koaliciji ukazao na težnju ka ponovnoj izgradnji dominantno srpske, predratne i predsocijalističke Jugoslavije. Program SPS-a apeluje na one kritične u pogledu Titovog navodnog sputavanja srpskih interesa u Jugoslaviji 1980-tih, pa je jugoslovenski princip „bratstva i jedinstva”, koji je federaciji ravnopravnih konstitutivnih država davao puni suverenitet, odbačen od strane novog režima u korist vizije „svih Srba u jednoj državi” (Gordi 1999.). U predizbornom periodu, SPS se predstavljala kao jedina snaga koja je u stanju da zaštiti interese srpskog naroda: „s nama nema neizvesnosti” je bio jedan od slogana korišćenih u predizbornoj kampanji. Ukratko, sukobljeni diskursi „nacionalnih interesa” i „nacionalnog suvereniteta” zaokupljaju javni život jugoslovenskih republika, otvarajući put nasilnom raspadu. Stoga su republike išle ka secesiji a Jugoslavija ka dezintegraciji.

Raspad Jugoslavije, posebno normalizacija nacionalističkog vojnog nasilja sredinom 1990-tih, pokazali su ključnu ulogu rodnih normi kao konstitutivnih elemenata nacionalističkih diskursa. Od poznih 1980-tih, s uspostavljanjem diskurzivnih preduslova vojnog sukoba koji će uslediti, razne *grassroots* feminističke i ženske grupe širom regiona se uključuju u podizanje antimilitarističke i antinacionalističke svesti. Tokom ratnih godina, fe-

minističke grupe su se angažovale u aktivnostima solidarnosti sa žrtvama ratnog nasilja i izbeglicama u većim gradovima bivših republika (Kokburn 1998.). Kada su se u avgustu 1992. pojavile vesti o ratnim silovanjima u Bosni, ove grupe su odmah i dosledno reagovalе, uspostavljajući mreže solidarnosti i organizujući brojne protestne akcije, u borbi za demistifikaciju i denaturalizaciju problema seksualizovanog ratnog nasilja nad ženama i u pokušaju da ga postave na dnevni red međunarodnih institucija (Đurić – Kuzmanović i sar., 2008.). U isto vreme, feminističke grupe aktivne u Beogradu, kao što su Centar za ženske studije, Centar za antiratnu akciju, Autonomni ženski centar, SOS telefon i feministička 94, nastoje da izgrade feminističku kritičku perspektivu militarizma, alternativu glavnoj struji glorifikacije ratne kulture (Mladenović i Hjuž 2011.). Beogradski Centar za ženske studije je inicirala grupa Žene i društvo i u početku su njegov rad koordinisale Daša Duhaček i Sonja Drljević.²¹ Od samog svog početka 1992., Centar održava feministički i antinacionalistički politički stav. U prvoj dekadi svoje istorije, on radi u situaciji – i suprotstavljajući se logici – ratova 1990-tih. Mnoge od osnivačica i članica Akademskog saveta centra, kao što su Neda Božinović, Sonja Drljević, Daša Duhaček, Slavica Stojanović, Žarana Papić, Lepa Mladenović i Jasmina Tešanović, aktivno su učestvovalе u stvaranje prve grupe ŽuC. Glavna inicijatorka ŽuC je feministička aktivistkinja Staša Zajović, dugogodišnja članica feminističkih kolektiva, uključujući i grupu Žene i društvo.²²

²¹ Videti <https://www.zenskestudie.edu.rs/o-nama/istorija-centra>.

²² Formiranje grupe je inspirisano feminističkom konferencijom „Žensko pitanje: novi pristup“, koja je održana 1978. u Studentskom kulturnom centru u Beogradu. Svrha tog skupa bila je uzdrmati socijalistički patrijarhat i svođenje ženske borbe na klasnu borbu (Papić 1995.). Kao rezultat to skupa, 1979. su formirane diskusione grupe pod nazivom Žene i društvo u Zagrebu i Beogradu, a slične narednih godina u Novom Sadu, Sarajevu i Ljubljani (Hjuž i sar. 1995.). Zvanična državna jugoslovenska ženska organizacija Konferencija za društvenu aktivnost žena osudila je feminističku grupu Žene i društvo kao „državnog neprijatelja“, „kapitalističku“ i „prijateljski nastrojenu/sklonu feminizmu“. (Papić 1995.) Godine 1990. feministkinje su oformile Ženski lobi za kampanju protiv militarizacije, nacionalističke politike i nacional-demografskih pritisaka na žene da rađaju više za Veliku Srbiju. Nakon prvih višepartijskih izbora u Jugoslaviji, 1990., čiji rezultat je bio parlament sa minimalnom

Kritičku perspektivu koju nudim kroz ovu knjigu obeležava „parcijalna perspektiva” (Haravej 1988.) lokalnog feminističkog antiratnog aktivizma, pozicioniranog nasuprot militarizovanog, orodnjenog i seksualizovanog suvereniteta. U sred isticanja esencijalizovane „kulturne različitosti”, agresivnih polaganja prava na etno-nacionalni suverenitet i uzajamnih optužbi za „međunarodne zavere” protiv Srbije ili Hrvatske, lokalne feminističke antiratne grupe razvile su alternativne konceptualizacije kraha Jugoslavije, fokusirajući se na orodnjene i seksualizovane operacije vlasti koja je preoblikovala etno-nacionalne ideologije u ratno nasilje. Važno je pomenuti da su ti konteksti orodnjenog i seksualizovanog suvereniteta, koje osporavaju feminističke antinacionalističke epistemologije situacionosti i pozicionalnosti, počivaju na diskurzivnom polju obeleženom autoritativnim primatom etničkog. Rodni diskurs je pomračen militarističkim patrijarhatom i etničkim nacionalizmom, ili pre, kao što to formuliše Vesna Kesić, biva „podređen etničkom” (2002.: 314). Dubravka Žarkov s pravom navodi da se u „ratovima” – „medijskom ratu” i „etničkom ratu” – u bivšoj Jugoslaviji radi o proizvodnji etniciteta: „cilj ova dva rata je da etnicitet učine jedinim modusom bivstvovanja, da zatru i pomute sve što bi moglo da baci senku na njegovu onipotenciju” (2007: 3). Kao što Žarkovljeva objašnjava, pojmovi maskuliniteta i feminiteta i norme (hetero)seksualnosti igrali su ključnu ulogu u proizvodnji režima etniciteta kao jedinog mogućeg režima razumevanja sveta. U ovom kontekstu, pronatalitetski demografski diskursi koji svode žene na rađačice nacije posebno dobijaju na značaju (Drezgić 2010.). Ova nova, dominantna etnizacija izvedena je kroz objektivizaciju ženskih tela u skladu sa ideologijom patriotskog majčinstva. Tako je otvoren prostor za upotrebu ženskih tela – tela „sopstvene” žene i žena „drugih” etniciteta – kao sredstava za pregovaranje, konsolidovanje i zadiranj u granice etno-nacionalne pripadnosti i nepripadnosti tokom ratova za nasleđe bivše Jugoslavije (Papić 2002.).

Već krajem 1980-tih su političke kategorije državljanstva i „narođa” već bile podvedene pod fiksnu, nedeljivu i instrumentalnu

zastupljenošću žena, formiraju i Ženski parlament, 8. marta 1991., kako bi pratile nove zakonodavne mere koje se tiču žena (Mladenović i Hjuž 2001.).

definiciju etno-nacionalnog (Zaharijević 2013.). U ovom kontekstu transformacije iz „državnog socijalizma u državni nacionalizam” (Papić 1994.), regulisanje „seksa” postaje tačka u kojoj etnicitet konstituiše carstvo ideja koje nagoveštava ono njime neobuhvaćeno. Disciplinarna uloga „seksa” javlja se kao konstitutivni aspekt nacionalizama u bivšoj Jugoslaviji, ali i obrazaca predstavljanja koji su se odvijali na ratnom terenu.

Sociološkinja Žarana Papić, dugogodišnja feministička aktivistkinja i teoretičarka ŽuC i su-osnivačica beogradskog Centra za ženske studije, bavila se društveno-političkim kontekstom Srbije 1990-tih kao nacionalistički i patrijarhalno autoritarnog, što obuhvata snage „retradicionalizacije, instrumentalizacije i naturalizacije ženskih identiteta, društvenih uloga i njihovog simboličkog predstavljanja” (2002: 128). Tokom decenije 1990-tih, politike etno-nacionalnog suvereniteta, međunacionalne politike redefinisanja Evrope posle Hladnog rata i s njima povezane politike označavanja, prepliću se u gustu mrežu unutar i oko regiona bivše Jugoslavije. Totalizujuća logika koja podupire stereotipe „kulture različitosti”, tako česte u predstavama o Balkanu i u balkanskim identitetima, dobija novo ruho. Predstavljanje nasilnih nacionalizama i rasparčavanja bivše Jugoslavije kao „seksaškog nasilja” u glavnim zapadnim medijima uigralo je i dodatno učvrstilo kulturalizujuće sisteme znanja i moći koji prikazuju „nasilnost” kao inherentno svojstvo određenih kultura, grupa ili regiona. Složeni istorijski sklopovi i diskurzivne geografije svodene su na spektakularizovane robne artikle kroz voajerističke kulturalističke šablone večnih etničkih mržnji i iracionalnih strasti, što je poslužilo da se zapadni imperijalizam oslobodi optužbi i ukaže na istorijski i političku predodređenost rata.

Reprezentacijski aparati „zapadnih” liberalnih demokratija koristili su takve esencijalizujuće režime proizvodnje znanja da bi reafirmisali regulatornu diskurzivnu formaciju „civilizovane Evrope” i učinili bakansku romansu atavističkih tendencija i seksualizovane primitivnosti dostupnom za upotrebu u globalnoj javnoj sferi. Spoljna percepcija uslova koji su doveli do ratova za jugoslovensko nasleđe oslikava Balkan kao „zonu skonu nasilju” (Vudvord 2000.). Ova kulturalistička eksplanatorna šema uvež-

banana je za legitimizaciju politike imperijalističke intervencije, uključujući i, što je ključno, žestoko bombardovanje srpskih meta koje je izveo NATO (Organizacija severnoatlantskog sporazuma) kao navodno neizbežnu reakciju na lokalno nasilje. Ta imperijalistička intervencija, koja predstavlja kršenje međunarodnog zakona, bila bi nemoguća da nije bilo ideološke konstrukcije „bespomoćnih žrtava, kojima je otet sav politički identitet i svedene su na голу patnju” (Žižek 1999.).

Široko rasprostranjene predstave koje služe depolitizaciji i etničkoj esencijalizaciji „kulturne različitosti”, i koje su oscilirale između demonizacije i idealizacije, bile su i ključni aspekt lokalne ratne propagande i njenih orodnjenih i seksualizovanih tehnologija proizvodnje drugosti. „Kulturna različitost” sa svim implikacijama „necivilizovanosti” i „nazadnosti” obično se prikazuje u okvirima roda i seksualnosti. U kontekstu raspada Jugoslavije, takve spolja i iznutra razrađene predstave postale su osnova korišćenja „seksa”, bilo u formi pežorativnih stereotipa o balkanskoj iracionalnosti, nekontrolisanom libidu i sklonosti nasilju ili u formi glorifikovanih predstava i samo-stereotipizacije o nekonvencionalnom i erotizovanom temperamentu. Takav reprezentacijski rat iskazivao se kroz tipizujuće predstave koje stiču istaknuto mesto u imaginaciji nacije, poput senzacionalističke demonizacije Srba kao naroda tako što su oslikavani kao oličenje masovnih silovanja ili, s druge strane, ponosnog samopredstavljanja kroz esencijalizovanu etničku heteromuževnost. Osim toga, mogućnost široko rasprostranjenog nasilja nad ženama, kao i njihovih praksi istrajavanja i otpora tokom raspada Jugoslavije, već je otvorena diskurzivnim i epistemološkim nasilništvom etnizacije, postkolonijalnog nacionalizma, orijentalizma i imperijalizma; a dobija na težini preko ovih subjektifikujućih režima predstavljanja koji su ženska tela pretvorili u žrtve i pasivne svedoke. „Mainstream” slike ratnog seksualnog nasilja omogućile su da se isto u arenama zajedničkog razumevanja nađe samo u vidu obične propagande (Hejden 2000: 29.). Oslikavanje ratnih silovanja u okviru „genocidnog silovanja” koje vrši jedna etnička grupa protiv suparničkih etničkih grupa razvijeno je i naširoko korišćeno od strane nacionalističkih vlada i njihovih kontrolisanih medija, kao i od strane

zapadnih feminističkih intelektualki (Kesić 2002.). Kroz razne idiome etno-nacionalne retorike i ikonografije, ženama su pripisivane specifične forme subjektiviteta kao žrtvama obeleženim vlastima ili teritorijom i kao prokreacijskim nositeljicama „etničke krvi”. Otud je nasilje koje su pretrpele priznato kao relevantno samo zarad ponovnog uspostavljanja moći i časti njihove nacije ili etničke grupe. U isto vreme, seksualizovano ratno nasilje je oslikavano na način koji žene žrtve, paradigmatično bosanske žene, prikazuje kao „samo žrtve”, u skladu sa orijentalizovanim predstavama žena kao napaćenih žrtava muslimanskog patrijarhata (Engl 2005.; Helms 2013: 27; Žarkov 2007; kao i Mertus 1994.). Takve tipizirane slike i uprošćene esencijalističke predstave su skovane uglavnom izvan i, svakako, protivno subjektivnosti samih žena, ali su bile primetne i u oblasti ženskog aktivizma (Helms, ibid.).

U ovom ratobornom kontekstu bukvalnih i figurativnih naredbi i povreda koje funkcionišu unutar pogleda na svet koji Vina Das zgodno naziva „čežnja za nacionalizmom” (1997: 68), kombinacija etničkih i rodnih praksi predstavljanja bila je u srži „seksualizacije” ratnog nasilja (Kesić 2002.). Jasno je da se ovde radi o prožimanju nacionalizma, posebno srpskog nacionalizma krvi i tla u kontekstu ŽuC, i diskurzivnih procesa seksualizacije u periodu snažnog društvenog razdora u bivšoj Jugoslaviji. Kao što Bjelić i Kol ubedljivo pokazuju, ako diskurzivne formacije „seksa imaju središnju ulogu u istoriji nasilnog raspada Jugoslavije, one su u tesnoj vezi sa disciplinujućom moći / režimima znanja modernosti i, konkretnije, sa istorijom heteroseksualnog zadovoljstva unutar njih, i ne bi ih trebalo tumačiti, što je široko rasprostranjen tendencija u zapadnom liberalizmu, kao vraćanja „pred-modernim” impulsima i odnosima (2002: 303.).

Ove rodne i seksualizovane predstave koje su ratno nasilje učinile razumljivim (Žarkov 2007.) predstavljaju primarni prostor svesnosti i akcije nekoliko feminističkih kolektiva u svim republikama ili novoformiranim nacionalnim državama bivše Jugoslavije. Međutim, nisu sve feministkinje i feministički kolektivi bili kritični prema pojavi etno-nacionalne definicije državljanstva. Sigurno da je bilo i patriotskih feministkinja koje su se slagale

sa etno-nacionalnim režimima identifikacije i državljanstva koji isključuju „one označene kao izdajnike ili kolaboratore” (Zaharijević 2013: 14; kao i Miškovska Kajevska 2014.).

ŽuC, nasuprot tome, smatraju nepripadnost (nacionalnom identitetu) političkim prostorom za feminističku kritiku politike nacionalizma i njenih rodni pretpostavki. Mada osuđuju zločine „svih strana” i priznaju „sve žrtve”, ŽuC se, kao dosledno antinacionalistička feministička grupa iz Srbije, bavi prevashodno i, detaljnije, nacionalističkom mobilizacijom i vojnom agresijom iniciranim u ime Velike Srbije i od strane srpskih i vojnih i paravojnih snaga bosanskih srba protiv muslimanskih i hrvatskih civila. Hana Čopić osporava režimsko označavanje ŽuC kao unutrašnjih neprijatelja i nacionalnih izdajnica: „Upravo aktivistkinje ŽuC su govorile o hrvatskim operacijama protiv Srba. Međutim, to oni odlučni da predstave ŽuC kao izdajnice previđaju”. Aktivisti/kinje ŽuC se žestoko suprotstavljaju lokalnim i međunarodnim predstavama i ideološkim konstrukcijama koje svode taj rat na građanski rat među različitim „etničkim grupama”. Umesto toga, s obzirom da srpski nacionalizam smatraju uzrokom secesionizma koji je doveo do kolapsa Titove zaostavštine, prvo usredsređuju kritiku na srpsku agresiju u Bosni 1992. Aktivisti/kinje ŽuC su nastojale/i da do javne svesti, koja je snažno podržavala sveprožimajući ratni režim, dospeju informacije o etničkom čišćenju u Srebrenici, terorisanju nesrpskih civila, opsadi Sarajeva i granatiranju njegovih građana, seksualnom nasilju i zatvaranju civila u logore.

Mada su se feminističke grupe iz raznih regiona bivše Jugoslavije bavile različitim načinima na koje je rat pogađao muškarce i žene, i mada su uspostavljale mreže solidarnosti za podršku ženama koje su preživele seksualizovano nasilje, ipak su se javila snažna politička neslaganja oko pitanja da li je silovanje u ratu rodni ili nacionalni zločin (Helms 2013.). Ovo neslaganje je na kraju dovelo do rascepa među feminističkim grupama u bivšoj Jugoslaviji, što je izazvalo napetosti između srpskih antinacionalističkih feministkinja i jednog dela hrvatskih feministkinja (Miškovska Kajevska 2014.). Nasuprot tome, hrvatske antinacionalističke feministkinje su iskazale čvrstu solidarnost sa srpskim feminist-

kinjama. U oktobru 1992. grupa ŽuC objavljuje izveštaj u kome stoji da: „Natprosečno veliki broj silovanih Muslimanki u ratu u Bosni nije razlog za zaborav silovanih žena drugih nacionalnosti, drugih vera, kao i nacionalno neopredeljenih ateistkinja” (Žene u crnom 1993: 91). U decembru 1992. zagrebački nedeljni list *Globus* objavljuje nepotpisan članak sa spiskom „žena za odstrel”, u kome se nalaze imena i lične informacije istaknutih zagrebačkih intelektualki kao što su Rada Iveković, Vesna Kesić i druge članice zagrebačkog Ženskog lobija, koje etiketira kao „veštrice” i optužuje ih, među drugim nedelima kao što su komunističko profiterstvo,²³ za prikrivanje silovanja muslimanskih i hrvatskih žena od strane Srba u Bosni i Hercegovini. Njihov kritički stav prema vladajućoj partiji i njihovo insistiranje na rodnom aspektu rata jasno su označeni kao antinacionalni i antihrvatski, ali i kao seksualno „devijantni”: anonimni pisac članka povezuje njihovu političku i nacionalnu neprimerenost sa „neuspehom” da se udaju (za sunarodnike Hrvate) i da dobiju decu.²⁴ U svom odgovoru članice gore pomenutog feminističkog kolektiva primećuju da bi, mada silovanje jeste ratna strategija koju sistematičnije i raširenije koristi srpska i crnogorska vojska, hrvatska javnost trebalo prihvatiti „žalosnu činjenicu da to rade i ‘naši dečki’”.²⁵ Polarizacija ženskih kolektiva na teritoriji država nastalih od Jugoslavije po pitanju ratnih silovanja pokazala se na dva međunarodna skupa održana u Zagrebu, 1992. i 1993. godine, u vreme dominantnih nacionalističkih prikaza žena ili kao odanih članica – posvećenih majki, suprug a i sestre – svoje nacionalne zajednica - ili kao unutrašnjih neprijatelja i nacionalnih izdajica.

Dakle, od poznih 1980-tih, tokom uspostavljanja diskurzivnih preduslova za vojni sukob koji će uslediti, različite *grassroots* feminističke i ženske grupe širom regije su učestvoval e u antimili-

²³ Jedna od uobičajenih antikomunističkih i antifeminističkih strategija u 1990-tim bila je predstavljanje žena kao „kolaboratorki” sa prethodnim komunističkim režimima (Slapšak 2002: 150.).

²⁴ *Globus*, 11. decembar 1992., str. 33-4.

²⁵ <http://www.women-war-memory.org/index.php/hr/povijest/19-witches-from-rio/41-liste-zena-za-odstrel>

tarističkom i antinacionalističkom političkom radu. Feminističke grupe angažovale su se u aktivnostima solidarnosti sa žrtvama ratnog nasilja i ženama izbeglicama u većim gradovima bivših republika od samog početka rata (Kokburn 1998.; Kokburn i sar. 2001.). Kao što pišu Tanja Đurić-Kuzmanović, Rada Drezgić i Dubravka Žarkov: „*Žene u crnom*, kao otvoreno feministička grupa koja se najdoslednije protivila politici režima Slobodana Miloševića u Srbiji, koristi sliku žene u žalosti za kritiku militarističke politike” (2008: 276). Elisa Helms (2003.) sugerise da se ženski antiratni aktivizam priklonio rodnom esencijalizmu: to jest, predstavama viktimizovanog, brižnog i mirotvornog femininiteta. Helms nudi kritički osvrt na načine na koje su inicijative ženskih nevladinih organizacija bosanskih žena i za bosanske žene nakon rata 1992-5. u Bosni i Hercegovini postale učesnice u reprodukciji – mada i usložnjavanju – rodno afirmativnih esencijalizama i etno-nacionalnih narativa žrtvenništva (2013.). Zaista, logika roda suštinski prožima i strukture i odnose između žrtvenništva i nacije. Bez sumnje, pronicljivi doprinos Helmosove razumevanju ovog međudnosa jeste od značaja za moj rad. Međutim, moja pozicija je bolja, pošto je obeležena radom sa drugačijom vrstom feminističkog pokreta od onih od kojih ona crpe informacije za istraživanje, pa se i razlikuje u onome što ističe, s obzirom da se direktnije fokusira na otelovljen, afektivni rad jednog antinacionalističkog feminističkog kolektiva koji je ambivalentno pozicioniran unutar i nasuprot „sopstvene” države nastale raspadom Jugoslavije. Moje istraživanje sa antinacionalističkim feministkinjama u Srbiji mi čini jasnim da je za ŽuC glavna osuda militarističke ideologije i zahtev za pravdom iz antinacionalističke feminističke perspektive, pre nego promovisanje etničkog pomirenja ili slavljenje mirotvorne prirode žena.

U mom istraživanju su me posebno zanimali načini na koje ŽuC koristi idiom „žene u žalosti” za razgradnju militarističkog i hetero-familijalističkog diskurzivnog obrasca koji istorijski gradi normativnost stereotipa ženskog žalovanja. U ovom smislu, pitanje „esencijalizma” bilo je među brigama koje su inicijalno oblikovale moje istraživanje, pošto se tiče performativnih mogućnosti i opasnosti koje podrazumeva odnos politike žalosti i istorije koja ju

je izgradila. Nastojim da nađem alternativni okvir bavljenja složenim načinima na koji antiratni aktivizam ŽuC radi na razgradnji repertoara rodnih pretpostavki na kojima počiva reifikovani, esencijalizovani obrazac feminine-majčinske-miroljubive etike brige. Mada se simbol žalosti možda nikada ne možeu potpunosti „očistiti” od familijarne i nacionalne logike koju u sebi nosi, ovo aktivističko žaljenje ne podrazumeva puko ponavljanje humanitarne biopolitike patnje, već pre praktikuje kritičnu emotivnost koja podriva shvatanja o pravom mestu ženskog žrtvenništva u odnosu na falocentričnu logiku nacionalizma. Odista, pokazalo se da su dvosmislenosti koje ovaj proces destabilizacije proizvodi među ključnim faktorima ovog rada. Upravo kroz takav dekonstruktivno-performativni pristup težim da ovde pokažem kako ne-esencijalističke performativne politike ovih aktivista/kinja osporavaju identitetske pozive rodnih kategorija i, posebno, njihovo investiranje u snage nacionalizma i militarizma. U sred svog žaljenja, korenitim vezivanjem za gubitke i identifikacije koji se poriču, oni se smeštaju u prostor postojećih normi i označavanja na načine koji su protivni njihovim regulatornim određenjima podobnosti i pretvaraju ih u polemičnu priliku za antinacionalistički i antifašistički feminizam. U ovom smislu, samo-reflektivna žalost aktivistkinja/a sa kojima sam radila u skladu je sa tvrdnjom Džilijen Rouz da rad žalosti uključuje „napuštanje i *ponovno preduzimanje* aktivnosti koje zahteva apsolutno prihvatanje aktivnog saučestvovanja” (1996: 122, kurziv preuzet iz originala).

Vanredna zbivanja i pojavljivanja

Feministička antimilitaristička organizacija Žene u crnom se pojavila u Jerusalmu u januaru 1988. godine, mesec dana od početka prve intifade, kada je grupica izraelskih Jevrejki s leveice, uz aktivnu podršku Palestinki, krenula u marš na Zapadnu obalu u znak protesta protiv okupacije. One su inicijalno organizovale stajanja u Jerusalmu i kasnije u raznim mestima širom zemlje. Odevene u crno, stajale u svakog petka, obično sat vremena tokom posle podneva, na nekom prometnom mestu, poput velikih raskrsnica. Prepoznatljiv znak ovih skupova bili su plakati sa natpisom „Okončajte okupaciju” uz podignutu crnu šaku. Pokret se postepeno širio iz Izraela/Palestine i postao svetski feministički pokret protiv militarizma, rasizma, društvenih i ekonomskih nepravdi, „humanitarnih ratova” i „rata protiv terorizma” (Kokburn 2007.). Od svog nastanka, Žene u crnom postaju međunarodni pokret žena koje održavaju stajanja, obično u prometno doba dana na centralnim javnim trgovima, prometnim raskrsnicama ili ispred važnih građevina i spomenika, u znak protesta protiv etno-nacionalističkog nasilja, militarizma, imperijalističke moći, nepravdi kapitalizma, rasizma, seksizma i homofobije.

Na liniji feminističkog disidentstva i patriotske nelojalnosti koje su iskazale Žene u crnom u Izraelu, 1991. se u Beogradu pojavljuju Žene u crnom protiv rata, kao deo pokreta otpora protiv režima Slobodana Miloševića i, konkretnije, kao feministička kritika nacionalizma i militarizma. Prvo stajanje su održale 9. oktobra 1991. godine, nakon izbijanja rata u Hrvatskoj, ispred Studentskog kulturnog centra u centru Beograda. To prvo okupljanje feministkinja u centru grada označilo je prvi javni protest u Srbiji radi osude uništavanja multietničke Jugoslavije od strane autori-

tarnog i militarističkog režima Slobodana Miloševića. Od samog nastanka pokreta, glavni aspekti njegove politike obuhvataju: pokušaje uvođenja rodne perspektive u glavne tokove antiratnog pokreta u Srbiji i drugim jugoslovenskim republikama; inicijative solidarnosti među državama bivše Jugoslavije, s posebnim naglaskom na podeljene zajednice, kao što je slučaj u Mostaru, Bihaću i Prijedoru; borbu protiv upotrebe silovanja kao oruđa ratovanja i etničkih sukoba;²⁶ organizaciju komemorativnih akcija na mestima gde su počinjeni zločini u ime nacije: u Srebrenici, Vukovaru, Sjeverinu, Prijedoru, Omarskoj, Tuzli, Višegradu, Štrpcima, Bratuncu, Zvorniku; i pozivanje srpske javnosti da postane svesna masovnog ubijanja bosanskih muslimanskih civila u Srebrenici jula 1995.²⁷

²⁶ Logori etničkih silovanja u bivšoj Jugoslaviji su na najbolniji simboličan način realizovali biopolitički projekat regulacije u skladu sa normama etničke i patrilinarnе reprodukcije. Vojna nadmoć nad suparničkom etničkom zajednicom konsolidovana je kroz silovanje žena neprijatelja i njihovu upotrebu kao reproduktivnih oruđa demografske nadmoći. U zloglasnom srpskom logoru Omarska (uspostavljenom u negdašnjem rudniku blizu grada Prijedora) u Bosni i Hercegovini, u zarobljeništву su držane bosanske muslimanke i hrvatske žene, gde su seksualno zlostavljane i pri silovanjima ostajale trudne, a onda su držane sve do osmog meseca trudnoće kako bi im se onemogućilo izazivanje prekida trudnoće. Zahvaljujući borbi preživelih iz logora za silovanje, 18. decembra 1992. Savet bezbednosti Ujedinjenih nacija je osudio „masovna, organizovana i sistematska zatvaranja i silovanja žena, posebno muslimanskih žena, u Bosni i Hercegovini” i proglasio to međunarodnim zločinom na koji se mora reagovati (Rezolucija Saveta bezbednosti UN-a 798). U filmu *Grbavica* Jasmile Žbanić (2005.) govori se o istoriji 20.000 žena silovanih tokom rata u Jugoslaviji. Osim toga, dokumentarni film *Prizivanje duhova* (*Calling the Ghosts*, 1996.) Mendi Džekobson i Karmen Jelinčić beleži svedočenja dve žene, Jadranke Cigelj i Nusrete Sivać, koje su preživele ponovljena silovanja u logoru Omarska.

²⁷ U bosanskom gradiću Srebrenici su jula 1995. srpske paravojsne grupacije okupile muslimanske porodice na sportskim terenima, u školama i fabrikama i ubijale ih. Za pet dana ubijeno je 8.000 dečaka i muškaraca. Cilj Ratka Mladića bio je eliminacija srebreničke enklave, jedinog potpuno muslimanskog grada koji je te 1995. postojao u regiji istočne Bosne. Zbog krivice za optužbe i preuzimanja odgovornosti za činjenicu da su holandski mirotvorci, Plavi šlemovi zaduženi od strane UN i NATO da štite enklavu, ostavili civile u enklavi da budu plen Mladićevim ljudima, cela holandska vlada 2002. godine podnosi ostavku. Pitanje učešća blizu 100 grčkih dobrovoljaca u okupaciji grada na strain srpskih trupa ostaje neistraženo: kada je već počeo masovni masakr

Uz podršku i udruživanje s drugim antimilitarističkim grupama – kao što je pokret prigovarača savesti – i beogradskim opozicionim intelektualcima, prva grupa ŽuC se sastojala od feministkinja, levičara/ki, protivnika/ca rata i ratnih dezertera, izbeglica, ljudi politički isključenih iz civilnih pripadnosti zbog etničkog porekla ili seksualnosti, kao i stranih saveznika/ca i drugova/arica. Poslednji su znatno pomogli u posredovanju u komunikaciji između feminističkih grupa iz različitih regiona Jugoslavije tokom rata, u doba zatvorenih granica i blokirane komunikacije. U kontekstu sve jače ratne groznice i nacionalističke mobilizacije, kada je nacija zahtevala odlučnu i nedvosmisleno lojalnost orodnjenih podanika/ca, ovaj kolektiv je, uz feminističke grupe u Hrvatskoj i Sloveniji, protestovao protiv prisilne mobilizacije i suprotstavljao se rastućem nacionalističkom zanosu i svim njegovim rodnim implikacijama. Kao što se kaže u njihovom prvom javnom proglasu:

Rad žena u mirovnim grupama se podrazumeva, to je nevidljivi, tegobni, ženski rad; to je deo „naše” uloge. Brinuti se o drugima, tešiti, skrivati, vidati rane, hraniti. Bolno saznanje da rat nas žene vraća u još rigidnije patrijarhalne uloge. Bolno saznanje da mirovni pokret takođe ponavlja neke patrijarhalne modele. Kod feministkinja – pacifistkinja to je izazvalo ozbiljne dileme: želele smo da naše prisustvo bude vidljivo, da ne bude posmatrano kao nešto „prirodno”, kao deo naše ženske uloge. Želele smo da se jasno shvati da to što radimo jeste naš politički izbor, radikalna kritika patrijarhalnog militarističkog režima; nenasilni otpor protiv politike koja uništava život, progoni ljude, ubija gradove, uništava ljudske odnose.

muslimanskih civila, proparadirali su centrom gradića i zaboli grčku zastavu u ruševine pravoslavne crkve. Mada su pronađeni masovni grobovi, neki čak i danas tvrde da se operacija etničkog čišćenja nikada nije ni dogodila.

Po presudi Međunarodnog suda u Hagu iz februara 2007. godine, snage bosanskih Srba su odgovorne za masakr u Srebrenici. Po presudi nema dokaza da srpska vlada snosi direktnu odgovornost za organizaciju i izvršenje genocida u Bosni i Hercegovini, izuzev u smislu neuspeha da spreči izvršenje takvih dela. Leta 2007. srpska vlada priznaje i javno se izvinjava zbog masakra nad bosanskim civilima u Srebrenici od strane srpskih snaga. Ovo priznanje od strane vlade označava dramatičan odmak od ranije zvanične srpske pozicije koja je prikrivala ili potcenjivala razmere ove katastrofe.

(Saopštenje Žena u crnom, 1993., citirano u Mladenović i Hjuž 2001.).

Uzmimo u obzir da je to vreme široko rasprostranjene fascinacije liderom, Slobodanom Miloševićem, i vreme kada je većina srpskih žena bila uz „Slobu” koji se od lidera socijalističke Jugoslavije očitio pretvorio u nacionalističkog političara koji agresivno zagovara srpski suverenitet (Papić 2002.). Antiratne feministkinje nisu bile zavedene identifikacijskom uređenošću nacionalizma. Kao što kaže slogan ŽuC: „Ne dajmo se od svojih prevariti”.²⁸

Uprkos i nasuprot rastućoj nacionalnoj homogenizaciji političkog tela u Srbiji u pogledu ratnog režima, ŽuC su svake nedelje organizovale antiratne javne akcije od oktobra 1991. do oktobra 1995. na Trgu republike u Beogradu. Ulične akcije se posle toga nastavljaju povodom određenih datuma uz različitu učestalost zavisnu od intenziteta političkih hitnosti. Tišina u kojoj žene stoje naglašena je sloganima ispisanim na plakatima: „Žene, izdajice rata, protestuju za mir” ili „Mi smo nelojalne”. Kada nisu nailazile na apatiju ili otvoren prezir javnosti, ove akcije su često izazivale besne napade, poput napada ekstremne desničarske militarističke grupe Beli orlovi 1993. Tokom rata u Bosni, aktivisti/kinje su optuživale/i i zvaničnu srpsku politiku i paramilitarne politike etničke supremacije, etničkog čišćenja i etničkih silovanja, dok su posle rata tražile zvanično priznanje odgovornosti Srbije za njene političke i vojne nacionalističke aktivnosti. Godine 1995. ŽuC-u su zabranjene solidarne aktivnosti u jednom izbegličkom kampu. Aktivisti/kinje nastavljaju sa stajanjima do oktobra 1998., do pred početak vazdušnih napada NATO-a. Nakon zbacivanja režima 2000. godine, nastavile su sa mobilizacijom protiv nacionalizma i s njim udruženog seksizma, ali i ekonomske nepravde i neoliberalne korporativizacije, kroz organizovanje akcija soli-

²⁸ Adriana Zaharijević pominje da je Žarana Papić (1949. – 2002.), feministička teoretičarka, aktivistkinja i jedna od osnivačica ŽuC i beogradskog Centra za ženske studije, u jednom od predavanja održanom krajem 1990-tih govorila o specifičnom političkom potencijalu feminizma u bivšoj Jugoslaviji i insistirala na tome da „samo feministkinje nisu bile zavedene i nisu se dale zavesti” nacionalizmom (2013: 16).

darnosti kontra-sećanja na mestima gde su počinjeni zločini „u ime nacije”.

Aktivizam ŽuC bi trebalo kontekstualizovati u okvirima heterogenog i raznolikog sveta disidentstva u Srbiji 1990-tih (Erdei 1997.; Jansen 2000.; Lazić 1997.; Spasić i Pavićević 1997.; Torov 2000.). Jasno je, s obzirom na kontekst specifične mešavine jugoslovenskog federalizma i srpskog populističkog nacionalizma koju je fabrikovao Miloševićev režim, da bi trebalo uzeti u obzir ne samo unutrašnje heterogenosti diskursa disidentstva (u spektru od antikomunizma do reformizma, levičarskog jugoslovenskog disidentstva do antinacionalizma), već i političke napetosti i hijerarhijske distinkcije u okviru samog antinacionalističkog diskursa (od „elitnog” liberalnog kosmopolitizma do alter-globalizma, pacifizma, feminizma i kvir aktivizma) (Jansen 2008.). Politički kolektiv ŽuC formira još jednu polivalentnu mrežu otpora i disidentske solidarnosti u već višeslojnom krajoliku antiratne i antirežimske građanske opozicije 1990-tih (Fridman 2006.).

Aktivizam gubitka, gubitak aktivizma

U tom kontekstu razmatram istorijske uslove mogućnosti za pojavu ŽuC kao vida *grassroots* političkog subjektiviteta koji se bavi izmeštenim i disidentskim žaljenjem. Ovaj feministički i antinacionalistički pokret izrastao je iz tradicije radikalne feminističke i antinacionalističke misli i politike 1980-tih, u 1990-tim se mobilise protiv nacionalizma i njegovih orodnjenih/seksualizovanih gradivnih elemenata, a u 2000-tim radi na formulisanju kritike politike „tranzicije”, dok se bori da ne bude apsorbovan u depolitizovanu rutinu postkonfliktne, postjugoslovenske NVO-izacije. Mreža ŽuC postaje poznata u javnoj sferi prevashodno preko svojih redovnih stajanja svake nedelje u centru Beograda i različitim mestima Srbije i bivše Jugoslavije. Bile su aktivne i u masovnim demonstracijama protiv Miloševića u martu 1991. u Beogradu, pre izbijanja rata, kao i u masovnim demonstracijama u Beogradu protiv granatiranja Sarajeva 1992., često u saradnji sa drugim disidentskim grupama, poput udruženja intelektualaca „Beogradski krug”, osnovanog 1992. godine, kao i u protestima tokom zime 1996-7. protiv Miloševićevog režima.²⁹ Njihova politika, otvoreno feministička i čvrsto antinacionalistička u okvirima šireg krajolika anti-Miloševićevske koalicije koja nije uvek i jednoglasno bila antinacionalistička (niti uvek feministička), upravljala se prema dva sugestivna slogana: „Ne u naše ime” i „Ne dajmo se od svojih prevariti”.

Baveći se nadama i ograničenjima ŽuC-ovih političkih nastojanja, pitala sam kako se pozicioniraju u odnosu na trenutno sna-

²⁹ Marina Blagojević je 1990-te u Srbiji okarakterisala kao „istoriju protesta”, u kojoj su studentski i građanski protesti doveli do stvaranja kulture građanskog otpora protiv Miloševićevog nacionalističkog režima i militarizma (2006: 147.).

žan trend elitnog humanitarizma, posebno u eri samozadovoljne diplomatije isceljenja i oproštaja. U kojoj meri smatraju da su danas pod pritiskom – donatora i drugih – da batale disidentstvo i asimiluju se u korporativnu tipologiju nevladine administracije? Kako se nose sa predstavama donatora koje pretežno vide žene kao „prirodne” akterke etničkog pomirenja (Helms 2003.)? Kako se bore sa pozivima na menadžersku racionalnost post-političkog administrativnog poretka i njegovih rodnih pretpostavki? Da li im traže da se odreknu elementa traume i depolitizuju ga, svodeći ga na spektakl za racionalno sprovođenje poretka? Na kraju krajeva, da li bi trebalo žaliti i za izgubljenim ili napuštenim aktivizmom, da tako kažemo, u ovoj eri euforične nevladino-vladinosti? Ovo poslednje pitanje, o aktivizmu i njegovim gubicima ili aktivizmu obeleženom gubitkom, od ključnog je značaja u kontekstu o kome se radi. Rozalind Moris je, pri istraživanju repatrijacije tela tajlandskog revolucionara 1997. i javnih prikaza tog događaja kao konačnog upokojenja komunizma, ubedljivo identifikovala „gubitak posvećenosti istorijskoj revolucionarnoj transformaciji” kao „najznačajniji gubitak našeg doba” (2003: 30). U skladu sa tom pronicljivom izjavom, aktivisti/kinje ŽuC se takođe nose sa gubitkom sličnim trenutnoj obestrašćenoj post-političkoj hegemoniji novih tumačenja neslaganja kroz stara, eksperimentalna i ekscentrična značenja, uprkos snažnoj primamljivosti konformiranja. Za ove političke subjekte, borbeni element (uzimanja u obzir) gubitaka i drugosti je motor performiranja istorije sadašnjice. Ipak, njihova etika i politika nemoguće žalosti puna je borbene i generativne snage gubitka. Drugim rečima, ne radi se toliko o naricanju zbog gubitka revolucije, već pre o izazivanju revolucionarnih efekata gubitka.

Možemo li reći da aktivizam ŽuC, osim što skreće javnu pažnju na poreknute gubitke etnički drugih – prijatelja, rođaka, suseda ili potpunog stranca – makar implicitno „žali” i za „izgubljenim idealima” jugoslovenskog feminizma ili čak i Socijalističkom federativnom republikom Jugoslavijom? Ako izgubljeni ideali nešto predstavljaju za ŽuC, to je znatno složenije i, u stvari, okrenuto ka budućnosti, pre nego što je to nostalgična čežnja za ostacima

„Istoka” – svojevrsna *Ostalgie*.³⁰ Upravo suprotno, s obzirom da sam tokom saradnje sa aktivistima/kinjama ŽuC, ako i postoji nešto slično – mada dvosmisleno i nestalno – „izgubljenim idealima” za kojima se „žali”, to nije sistem „realnog socijalizma” po sebi, sistem sahranjen usponom nacionalizma u nedavnoj istoriji, već su to pre antifašistička istorija i nerealizovani potencijal multikulturnog suživota, mimo i izvan etno-nacionalne čistote i fiksnosti. U ovom smislu, ovi aktivisti/kinje su vezani za „Jugoslaviju” kao mesto otpora koje treba održati polazeći od ograničenja gubitka, a ne kao za izgubljeno poreklo koje treba obnoviti.

Slavica Stojanović, aktivistkinja ŽuC, jedna od prvih članica beogradskih Ženskih studija i prva direktorka fonda Rekonstrukcija ženski fond, objašnjava kako je morala da preoblikuje svoju ljubav prema Jugoslaviji kao emotivnom prostoru antifašističke političke i lične istorije u „odustajanje” od te nekada jedinstvene zemlje:

Ranih 1990-tih bila sam uznemirena, jer sam veoma volela bivšu Jugoslaviju. Moja baka je bila emancipovana žena iz Austro-Ugarske i kada je stvorena Jugoslavija – prvo kraljevstvo i potom jugoslovenska federacija – bila je puna entuzijazma. Pošto je živela u manjinskoj zajednici, bilo joj je dosta nacionalizma. Tako sam ja odgajana u antifašističkoj atmosferi. Majka mi je bila članica antifašističke omladine. S takvim poreklom, suočila sam se sa situacijom u kojoj volim Jugoslaviju – ljubavlju utemeljenom u političkoj istoriji moje porodice, moje bake i moje majke – ali sam na kraju morala da dignem ruke od Jugoslavije koja nas je vodila u rat. Kada je Jugoslavija bila na ivici raspada, morala sam da razrešim taj konflikt u sebi. Morala sam da se odrekнем Jugoslavije.

³⁰ Nemački termin *Ostalgie* izveden je iz reči *Ost* (istok) i nostalgiji i često se koristi za označavanje nostalgije za životom u socijalističkom sistemu Istočne Nemačke (Nemačke demokratske republike, NDR). Odnosi se na industriju nostalgije u bivšoj Istočnoj Nemačkoj koja obuhvata društvene prakse oživljavanja i komercijalizovanja svakodnevnog života i proizvoda NDR, na načine koji, kao što sugeriše Dafne Berdal (1999.), i osporava i afirmiše novi poredak. Međutim, postkomunistička nostalgija nije karakteristična samo za NDR nego ona postoji i u drugim postsocijalističkim kontekstima u Istočnoj Evropi.

Mada su neke/i moje/i sagovornice/i lako priznavali „pozitivne uticaje” bivše socijalističke države na živote žena, druge su tvrdile da su državno sponzorisana emancipacija žena i rodna ravnopravnost služile legitimizaciji žilave patrijarhalne ideologije i sužavale prostor ženskog političkog subjektiviteta. Daša Duhaček je ponudila mudar prikaz ovog „gubitka” u svetlu ženskog političkog subjektiviteta: „Žene u Jugoslaviji nisu naučile lekciju iz građanstva kao načina izgradnje političkog subjektiviteta. Umesto toga je stabilni patrijarhat presvučen tananim slojem ideološki zasnovanog egalitarizma” (1993: 135). Umesto svojevrzne nostalgije za samom već opterećenom jugoslovenskom prošlošću ili težnje za obnovom emocija izgubljenih ideala, moje sagovornice/ke koji su bili/e veterani/ke jugoslovenskog disidentstva i „ambivalentnog jugoslovenskog feminizma” (Zaharijević 2013: 14) hoće da stvore prostor za zamišljanje neostvarenog ideala i motivaciju za ono što će tek doći – alternativu i etnonacionalnim demarkacijama i višestrukim nasiljima i nepravdama koje generiše naša globalizovana sadašnjica.

Međutim, iznad svega, njihova istrajna posvećenost pripada gubicima koje kao takve ne prepoznaju zvanično vladajući narativi: onim pojedinačnim i suštinski različitim gubicima ljudi, zajednica, emotivnih veza i mogućnosti suživota i odnosa koji su ocrnjeni i uniženi od strane prodornog nacionalizma i militarizma. Dakle, ovi/e aktivisti/kinje su „izgubili” nešto vrlo lično u tim poreknutim emotivnim i političkim gubicima i upravo ovaj duboko složen osećaj gubitka koji ih pokreće i motiviše postaje ono specifično merilo njihove političke subjektivnosti. Kao što su mi poverile/i neke/i moji/e srpske/i sagovornice/i, ako su se i osećale/i Jugoslovenkama/ima pre ratova, srpska politika eksproprijacije jugoslovenskog identiteta za etno-nacionalističke potrebe onemogućila im je da se dalje identifikuju kao Jugoslovenke/i. Srpski identitet je, s druge strane, za njih, izjednačen sa nacionalističkom i militarističkom ideologijom „države agresora”, i stoga ga se izričito odriču i uzimaju feminizam za prostor prisilnog – mada paradoksalno i omogućujućeg – beskućništva i spornog državljanstva (Zaharijević 2013.).

Poreklom iz srpskog i različitih etnički mešovitim miljea, žene (i nekolicina muškaraca) iz pokreta ŽuC sa kojima sam radila proživeli su razvoj srpskih nacionalističkih projekata, etno-nacionalističkih ideologija, rat i dezintegraciju 1990-tih. Ti događaji su uticali na njihove živote tako što su bolno transformisali njihove subjektivite, svojstva, odnose i želje. Životi mojih prijatelja/ica u ŽuC, kao i životi njihove rodbine i prijatelja, devastirani su kada su „njihove” etničke zajednice, koje su dugo vremena živjele zajedno, ušle u oružani sukob sa „drugim” zajednicama. Tako da su moguće u okviru tih poreknutih gubitaka one/i izgubile/i i izvesnu mogućnost bliskosti i socijalne blizine. Njihov gubitak je politički i društveni, kao i suštinski ličan. Kao takvo, to snažno osećanje otelovljene lišenosti bilo je, i nastavlja da bude, formativni – i afirmativni – aspekt njihovog političkog subjektiviteta. Moje prijateljice/i su iskusile/e, bile/i svedokinje/ci i povezane/i sa raseljavanjem, zatvaranjem, ubistvima, nasiljem, međunarodnim sankcijama i bombardovanjem. Pretrpele su, izdržale i oduprle se višestrukom nasilju Miloševićevog režima i bezbrojnih neozaljivih gubitaka izazvanih raspadom Jugoslavije. Građa njihove društvenosti i političke subjektivnosti uzdrmana je na više načina. U toj uzdrmanosti, one/i su menjale i preorijentisale strategije opstanka, solidarnosti i alternativne kohabitacije, strasno osporavajući režime banalizovane nežaljivosti.

Dok razmišlja o proživljenim žestinama takvih operacija preživljavanja, žaljenja i svedočenja, čovek bi se mogao zapitati: Zašto ove/i aktivistkinje/i insistiraju na neodustajanju od nepopravljivih ostataka ove bolne prošlosti? Zašto odbijaju da puste da prošlost nestane? Zašto se odupiru uklapanju u projekat vlasti koji je usmeren na postizanje posleratnih pravno racionalnih rešenja? Koju vrstu kritičkog potencijala nastoje da aktiviraju odbijanjem „institucionalnih” razrešenja, ponovnim prikupljanjem i pričanjem ovih bolnih priča i bavljenjem i insistiranjem na odgovornosti za lišavanje izvršeno nad drugima?³¹ U njihovoj doslednoj i

³¹ Ovo ne znači da nevladin aktivizam ŽuC potcenjuje „institucionalno”: štaviše, posmatraju ga kao polje političke akcije. Njihova snažna borba povremeno je davala izvanredne rezultate na institucionalno-sudskom nivou, kao u slučaju uspešnih feminističkih kampanja izvedenih u saradnji sa drugim ženskim grupama i nevladinim organizacijama (kao što je Medica Zenica u Bosni i

neumornoj posvećenosti stalnom ponovnom razmatranju i promišljanju događaja 1990-tih postoji i etički i politički ulog. Kao što je Slavica u razgovoru sa mnom prokomentarisala: „Danas dominira diskurs koji gleda u budućnost. Govoriti o prošlosti se ne smatra prikladnim. Međutim, za nas je važno da insistiramo na tome”. To što se ŽuC bave traumatičnom prošlošću ima poseban značaj u kontekstu gde se čini da su vladajuće elite presklone da patvore istorijski kontinuitet koji nedavnu traumatičnu prošlost stavlja u zgrade ili da je prepuste formalnoj obradi post-socijalističkih i post-konfliktnih jurisdikcija.

Aktivistkinje/i ŽuC osporavaju dominantne režime istine, uključujući one obojene postnacionalističkom egzaltacijom koji tvrde da, kada se radi o istoriji raspada Jugoslavije, nema više ničega za šta bi se borilo – ničega za šta se vredi boriti. Njihova žalost nije „normalna” ili introjektivna, kao što to opisuje Frojd u „Žalosti i melanholiji”. Umesto da pređu preko gubitka, održavaju njegovu strukturalnu mogućnost kao još jednu afirmaciju politike kojom se može odupirati suverenitetu. Razmišljajući o složenostima i suptilnostima na kojima počiva postavljeno pitanje o tome zašto aktivistkinje insistiraju na sećanju bolne prošlosti, iznova i iznova sam nailazila na manifestacije njihovog egzilnog, post-nacionalističkog feminističkog senzibiliteta kao borbenog sredstva da se iznova planira i pamti političko. Odupiranje gubitku aktivizma javlja se kao konstitutivna dimenzija njihovog disidentskog i transformativnog žaljenja. Odbacuju i odgađaju umirujuće impulse odmah dostupnog psihičkog, simboličkog i političkog zaključenja. U ovom pogledu, njihov radikalni performativni stav o sećanju ne može se svesti na moralnu ili sudsku zaključnicu kazne ili pokajanja. Stoga se ne uklapa u matricu oprostaja nasuprot resantimana. Njihov zahtev ne utapa se u velike narative i gestove koji se odvijaju na nivou „zvaničnih” diskursa. U vremena kada je bremenita veza politike i sećanja na ratne žrtve i nepravde skrenula pažnju post-jugoslovenske javnosti spektakularizovanim medijskim događajima kao što je suđenje Ratku Mladiću u Hagu, njihovi zahtevi su podrazumevali intervenciju

Hercegovini u kampanji 2006.), koje su tražile gonjenje silovanja kao ratnih zločina i zločina protiv čovečnosti, kao i zvanično priznavanje statusa civilnih žrtava rata za žrtve ratnih silovanja .

u tkanju svakodnevice i pritajene društvenosti, to jest, tamo gde normativnost stiće svoju strukturalnu određenost i naturalizovanu intimnost. Zato su moju antropološku pažnju privukli načini na koje ovi politički subjekti izvode svoj protest unutar, uprkos i protiv prostornih i vremenskih formi moći koje sačinjavaju „scenu svakodnevice” (Das 2007: 218.). Aktivistički rad antinacionalističkih feministkinja u Srbiji u vreme intenzifikovanog etno-nacionalističkog nasilja uklapa se u pronicljivu opasku Vine Das o ukorenjenosti iskustava subjekata u događaje nasilja kao proživljene događaje na nivou svakodnevnog: „Stoga, baš kao što mislim o događaju kao vezanom za svakodnevicu, tako mislim o svakodnevici samoj kao punoj događaja” (2007: 8)-

Zaista, upravo kroz ova puna događaja ukrštanja političke traume i traumatične politike, u njihovim raznolikim nijansama, rad ŽuC u Beogradu i drugim mestima post-Jugoslavije pokreće neočekivane budućnosti za (željenu) politiku koja će tek doći. Pravda koju ovaj politički kolektiv sprovodi u praksi ne implicira retributivni ili legalistički smisao pravde. Pre je u skladu sa benjaminijanskom idejom solidarnosti sa poništenim žrtvama nepravde (1969.). Kao što je to u razgovoru sa mnom formulisao aktivista ŽuC Miloš Urošević:

Na našim stajanjima, mi smo na mestu žrtava nacionalizma, onih koje nemaju načina da govore i, istovremeno, na mestu živih, ali za čije se živote često misli da nisu vredni življenja.

Još jedna aktivistkinja, Slavica Stojanović, artikuliše zahtev ŽuC kao zahtev za „političkom odgovornošću” pre nego za utvrđivanjem „moralističke krivice”. U perspektivi mojih prijateljica/a, kritičko bavljenje politikom odgovornosti podrazumeva otvaranje mogućnosti pravde bez i mimo moralizatorskih formi osvete ili poštede.

Kontra-sećanje, živeti dalje

Kroz koncepte „podjarmljenog znanja” i „kontra-sećanja” Fuko prakse sećanja i zaborava postavlja u kontekst odnosa moći. Poenta kritičkih genealogija je ispratiti epistemološka trvenja i podjarmljivanja koja proizvode nataložene istorije i sećanja. Dakle, kritičke genealogije podrivaju monumentalnu istoriju osećajem za kontra-sećanje: one transformišu „istoriju u potpuno drugačiji vid vremena” (1977: 160). ŽuC su tokom svoje istorije izvodile politiku kontra-sećanja koja poništava banalizaciju potrošnosti uzrokovanu etnocentričnim i heteronormativnim nacionalnim kulturama. Protivno praksama diskursa stida, ali i moralističkih svedočenja koja objavljuju istinu, aktivistički rad ŽuC usmeren je ka svedočenju kao napornom radu u vidu političke aktivnosti kontra-sećanja. Njihova mnemonička i komemorativna afektivna politika društvenog disidentstva uvodi u igru – pre nego da ostavi po strani ili se pretvara da će rešiti – konstitutivne napetosti između normativnih i njima suprotstavljenih snaga koje istorijski deluju u polju žalosti i svedočanstava.

Od same pojave pokreta ŽuC radi se na preplitanju feminizma i antinacionalizma radi otelotvorenja politike koja iznova zamišlja stare i nove situacije iz ugla rodniha priča lišenosti, gubitka, trpljenja i otpora. U aktivnoj borbi protiv zvaničnih i formalizovanih negiranja i kroz javno priznanje mrtvih „suparničke strane” (koje zvanično mišljenje svakako vidi smeštene u prostoru smrti), ove aktivistkinje podrivaju propisane asocijacije na žalost kao žensvenu, familijarnu i patriotsku, dok istovremeno razotkrivaju tišine koje prekrivaju bolne nacionalne i rodne istorije. Odista, kao što argumentujem u ovoj knjizi, poetika i politika disidentstva, u verziji ŽuC, razgrađuju nacionalističke i falocentrične diskurse dok, u isto vreme, prizivaju značenje kritike kao događajne prakse ponavljanja koja takođe iznova polaže pravo na i preusmerava

predmet sporenja, bio taj predmet sećanje, žalost, rodna ili nacionalna pripadnost.

Dakle, cilj njihove performativne politike kontra-sećanja nije da povećaju ili prošire sećanja u kontekstu i svetu u kojima ih ima previše. Pre nego na obradu previše ili premalo sećanja, one se usredsređuju na uslove koji omogućavaju oblikovanje „opšteg osećaja” za to čega se vredi sećati. Moje istraživanje me je tokom protekle decenije činilo sve svesnijom da ŽuC preustrojavaju, razgrađuju i obrću glavne narative nacionalnog sećanja i žalosti, kako bi zahtevale odgovornost onih koji smišljaju, ili upravljaju tim glavnim narativima. S obzirom da je kulturni idiom žalosti – u bivšoj Jugoslaviji i drugde – ogrezao u nacionalističkoj i heteroseksističkoj fantaziji o „majci nacije”, naričućoj majci koja je časno žrtvovala sinove za vojne ciljeve nacije, ŽuC podriva normativnu ulogu koju ženama dodeljuju nacionalizam i srodnički normativi kroz novo otelotvorenje žalosti izvan dozvoljenih granica prikladne ženstvenosti i odanosti naciji. Idiom žalosti koji nosi nacionalno i seksualno obeležje, određeno uterivanjem ženskosti u majčinstvo kao sredstvo odavanja poštovanja nacionalnim reproduktivnim ciljevima, ŽuC katahrestički prisvajaju: žalovanje ŽuC izvodi se izvan i protivno propisanom značenju i mestima *oikos*-a (kao doma i domovine, pri čemu su oba uobičajeno izgrađeni kao polja heteronormativnog imperativa).

Ovaj performativni rad reflektivne i borbene žalosti pretvara „opšte mesto” nacionalnog sećanja u uznemirujuću heterotopiju koja denormalizuje način na koji se nacija odigrava kao ekskluzivno deljenje zajedničkog prostora i vremena (uključujući zajednički prostor i vreme za podobno žaljenje). Kao što je nacionalno zajedničko mesto u svojoj osnažujućoj uređenosti izmešteno i preorijentisano na one bez prostora za život u zajedničkoj afektivnosti nacionalne arhive, u ovom tekućem pamćenju traume i gubitka javlja se i novi smisao za reflektivno deljenje. Ovi borbeni – pre nego utešni i prilagodljivi – modeli sećanja nisu ni namenjeni samo sećanju u smislu oživljavanja istorijske istine da bi se korpus arhiviranog kompletirao (što je zadatak koji je, na kraju krajeva, nemoguć, ali i podložan autoritativnim konceptima zatokruženosti). Drugim rečima, njihovi naponi nisu usmereni na

„suočavanje s prošlošću” (*Vergangenheitsbewältigung*).³² Umesto toga, bave se glavnim narativima sećanja i politički ih reaktiviraju na načine koji prikazuju njihove elipse, stratifikacije i raščlanjivanja. Samo uvođenje u igru ovih normi mnemoničnog razumevanja, bez anticipacije, predstavlja ključni deo političke vizije ŽuC. U ovom smislu, njihova borbena politika podrazumeva upotrebu aktuelnosti kontra-sećanja kao istorije sadašnjosti i u sadašnjosti: to jest, ne radi se o pukoj afirmaciji sadašnjosti takve kakva je, već pre o kritičkom performativnom angažmanu spram ustanovljenog šablona pamtljivosti koji proizvodi i održava prisutnost i sadašnjicu.

Kao što ću kasnije dodatno razjasniti, nije samo da ovi politički subjekti izlažu sopstvena tela režimu shvatljive pojavnosti *polis*-a (Arent 1998.; Batler 2011.). Oni i izlažu ovaj režim kao ekskluzivan i diferencijalni kroz svoje otelovljeno angažovanje sa utvarnim pojavljivanjem i nestajanjem, okupljanjem i rastajanjem. U pojavi izvan mesta koje je u prostoru *polis*-a određeno za pojavljivanje/ukazivanje, njihovo sećanje na one koji ne mogu da se pojave ne izvodi se kao oživljavanje već pre kao ostavljanje traga: to jest, kao obeležavanje gubitka i svedočanstvo, koje uvek podrazumeva i utiče na preživelog – onoga lišenog drugog njegovom smrću. Iz perspektive mojih sagovornika/ka, kontra-sećanje je opstanak sećanja: preživljavanje koje „u sebi nosi trag neizbrisivog reza” (Derida 2004.: 7). Subjekti sa kojima sam radila su nosioci tog „traga”, ili reza, koji označava sećanje, svedočenje, traumu i uznemirenje. Oni nastavljaju da preživljavaju sa rezom. Obeleženi su, i svedoci su, traga gubitka drugih, transformišući ga u performativnu snagu koja ostavlja tragove na telu politike. Inspirisana Deridinom analizom opstanka (*survival, survive*) koji je istovremeno

³² Nemačka reč *Vergangenheitsbewältigung* (savladavanje, prevazilaženje ili prihvatanje prošlosti) odnosi se konkretno na načine sećanja i obeležavanja sećanja na zločine počinjene pod vlašću Trećeg rajha, posebno holokaust. Termin implicira i pitanje odgovornosti nemačke države i nemačkog naroda za nacističke zločine. Pitanje mišljenja „nakon Aušvica” obeležava dela Teodorna Adorna, a posebno predavanje iz 1959. godine „Šta znači rad na prošlosti?”. Pokušaji rekonfigurisanja sećanja na komunističku prošlost u bivšim socijalističkim republikama Istočne Evrope se često pominju kao postsocijalističko *Vergangenheitsbewältigung*.

i više život i više od života (1985.), Boni Honig istražuje značaj ovog dvostrukog značenja opstanka za demokratsku teoriju: „u svom borbenom partnerstvu, ova dva aspekta opstanka – pukog života i više života – postavljaju parametre demokratskog života i vanredne politike i pozivaju nas da ispunimo njihovo obećanje” (2009: xviii). Iz ove perspektive, živeti dalje – uvek uslovljeno nejednakim strukturama „zajedničkog života” i „rastanka” – ne predstavlja praksu nedeljivog suvereniteta, već pre nosi najintimnije i najsnažnije tragove demokratije. Tako shvaćene, borbe i muke opstanka daju podstreka novom razumevanju efekata i afekata borbene žalosti.

Kritičko posredovanje i politička katahreza

U ovoj knjizi govorim o polaganju prava na obrede žalosti za drugim i sa drugim kao na uznemiravajući modus *parler-femme* (Irigaray 1985b), iliti pričanja (kao) žene, sa potencijalom da konstrukciju razumljivosti otvori za remetilačku performativnost. Ova linija istraživanja ogleda se u pitanjima koja Lis Irigare postavlja u vezi sa Antigoninim patosom: „Da li joj žaljenje samo po sebi predstavlja užitak?... Da li sluti smrtnu presudu nosilaca vlasti? Da li je duplira? Da li se predala? Ili je i dalje pobunjena?” (1985a: 219). Mada je Irigare u pravu što pominje Antigonu kao lik ambivalentne i neposlušne složenosti, invertovanje ili perversovanje može se smatrati samo heurističkim oruđem. Upravo kroz preuzimanje i ponovno izvođenje nerazmršive veze između angažovanja pogođenih na regulatornim normama i strasti da se one transformišu, telesno snažni i prisni skupovi ŽuC uznemiravaju konfiguracije moći. Postavljanje takvih pitanja u kontekstu koji me se ovde tiče znači postavljanje pitanje kritičkog delovanja kroz perspektivu koju Džudit Batler, baveći se Antigoninim zahtevom, naziva „politička katahreza”: „Antigona [je] prilika za jedno novo polje ljudskog, zadobijeno kroz političku katahrezu, takvo koje se događa kada manje nego ljudsko govori kao ljudsko”.³³ Nasuprot tumačenjima koja Antigonu smatraju univerzalnom figurom egzemplarnog jadikovanja, a njeno naricanje vide kao model liberalnog disidentstva, ja se nadovezujem na argument Batlerove da bih se pozabavila problematikom žalosti kao

³³ Citirano po: Džudit Batler, *Antigonin zahtev*, Beograd, 2007., Centar za ženske studije i istraživanja roda, u prevodu Tatjane Popović, str. 84.

slojevitog oblika političke katahreze koji se kritički odnosi prema hijerarhijama žaljivosti (2000.).³⁴

Slažem se sa ubedljivom kritikom Boni Honig po pitanju vanpolitičke etike „smrtničkog humanizma” koju trenutno često razrađuju pri razmatranjima Antigone. Tražeći alternative odnosu prema Antigoni kao univerzalnoj figuri anti ili post-političkog smrtničkog humanizma, ona tvrdi da su Antigone želopojke i, na kraju, smrt, politički činovi koji pokazuju „u pravcu borbenog, ne smrtničkog, humanizma” (2010.: 26). Nema sumnje da borbenost počiva ne samo na patnji, ranjivosti i konačnosti, već, možda simultano, i na žudnji, zadovoljstvu, nadi i uzajamnosti (ibid.). Honigova s pravom primećuje da ideja mortalističkog humanizma „podstiče nedavni odmak od pravde kroz odgovornost u (post)konfliktnoj politici, a približavanje komisijama za pomirenje koje se radije usredsređuju na oproštaj...” (2013.: 26.). Dovodeći u pitanje vanpolitičko shvatanje Antigone, ona navodi niz političkih činova protesta – od argentinskih majki sa Majskog trga do „anti-ratnih mama” Sindi Šian – utemeljenih u majčinskoj žalosti. Proširujući brigu Honigove da bi politika lamentacije određena paradigmom smrtničkog humanizma mogla da ima depolitizujuće dejstvo (i da postane „lamentacija politike”), mene najviše zanima izvlačenje političkih implikacija dovođenja u pitanje humanističke distinkcije na „borbenost” i „smrtnost”, na kojoj počiva suprotstavljenost borbenog i smrtničkog ili lamentacionog humanizma.

Udaljavajući se od humanističkog okvira teoretisanja o borbenosti, želela bih da upitam da li je analiza borbene demokratske politike osuđena na ponovno ispisivanje i produžavanje utemeljujućih binarnosti poput onih na zadovoljstvo i konačnost, hrabrost i ranjivost ili rađanje i podložnost patnji i smrti. Ili provokativnije, da li bi se (i zašto) trebalo odmaći *od* smrtnosti *ka* rađanju da bi

³⁴ Vina Das (2007.) pominje lik Antigone kao svedokinje u kontekstu razmišljanja o rodnoj podeli govora i tišine u žalosti tokom podele Britanskog indijskog carstva. Ničanjian (2003.) takođe govori o duhu Antigone u kontekstu genocida nad Jermenima, a u smislu prakse svedočenja o prošlom događaju zarad političkog rada na sadašnjosti. Slično tome, Mark Sanders (2003.) govori o Antigoni pri istraživanju svedočenja jedne majke pogubljenog gerilca pred Južnoafričkom Komisijom za istinu i pomirenje.

se zastupala borbenost ili da bi se angažovalo u borbenoj politici? I zašto bi čovek nastojao da analitički ukloni agoniju ili agonijsku politiku iz spektra borbenih posvećenosti? Nadalje, želela bih da ocrtam sliku borbenosti kao prilike za izmeštanje moralnih i sudskih osnova „ljudskog” koji često leže u osnovi borbenih pristupa. U toj slici ću pokušati da takve osnove i reifikovane dihotomije razmotrim i osporim. Da bih to učinila, sugerišem da je važno iznova i iznova ponavljati koliko može biti politički značajno govoriti o rađanju – sa svim religijskim i reproduktivnim podtonovima koji nagoveštavaju iskonsko - da bi se osmislila, i usvojila, politička praksa „davanja života”, kao da je to čisto inauguralno i oslobođeno predoređenja. Osim toga, prizivanjem rađanja kao teme na kojoj počiva pojam ljudskog delovanja, možemo doći u rizik da nadugo i naširoko ostanemo u biopolitičkim granicama majčinske logike, koja se opisuje kao apsolutno univerzalna sinekdoha novog i paradigmatični simbol samo-negirajućeg odnosa. Kao što ću dodatno razmotriti u poslednjem delu ove knjige, Honigova korisno ukazuje da se rađanje ne sme svesti na puku reprodukciju (2013.). Međutim, mene zanima suprotstavljanje tvrdokornom preterivanju humanističke misli koje sa sobom nosi paradigma rađanja, čak i nehotice. U tom pogledu bih ovde želela da uzdrmam izvesnost strukturalne suprotstavljenosti navodnih pozitivnosti rađanja i negativnosti žalosti i, umesto toga, istražim njihova uzajamna i nestalna preklapanja.

Politička žalost ŽuC, koja se može nazvati „žalošću” samo zbog borbene katahreze, ima razvlašćujuće dejstvo na nacionalni i feminini, univerzalizovani šablon žalosti. Stoga bih ustvrdila da katahreza u ovom kontekstu implicira i nepotpunost i neprikladnost; shvata se ne kao puka stilska figura, već pre kao čin „izokretanja, izmeštanja i preuzimanja aparata za kodiranje vrednosti” (Spivak 1990: 228). Ono što poetiku i politiku žalosti ŽuC čini po sebi i unutar sebe katahrestičnom je to što ona razgrađuje „aparat za kodiranje vrednosti”, posebno onaj koji se tiče politike žaljivosti. Istovremeno dok ponavljaju i menjaju, dok njihova različitost poništava „lojalnost” ritualističkog ponavljanja, ovi politički subjekti izlaze izvan konvencionalnih lojalnosti i pripisanih identiteta roda, seksualnosti i nacije. Nelojalnost se u ovom kontekstu tu-

mači i kao performativno remećenje ustaljenih i poznatih lanaca ponavljanja i kao nepovinovanje obredima nacionalne bliskosti.

Transformativna fleksibilnost političkih označitelja – mada kontekstualno ograničena ranije nataloženim konvencijama, što Batlerova naziva „kondenzovani istoricitet” (1997b: 3) – glavna je za građu performativnosti shvaćenu u smislu mogućnosti citiranja. Batler promišlja pokretačku silu kao „pukotinu u iterabilnosti” (1993: 220). Ono što se naziva pokretačkom silom se, onda, osigurava ponavljanjem koje ne ponavlja verno, ponovnim citiranjem označitelja koje mora biti neverno identitetu – jednom katahrezom – da bi se osigurala njegova budućnost, a ta nelojalnost uobličuje iterabilnost označitelja za ono što ostaje nesamoidentično u svakoj invokaciji identiteta, to jest za iterabilne ili vremenske uslove njegove sopstvene mogućnosti.³⁵

Polazeći od ovog shvatanja performativnosti, ovaj projekat nastoji da istraži diferencirajuće nijanse i političke mogućnosti katahreze, koje se odvijaju u carstvu antinacionalističkog i feminističkog ponovnog promišljanja mogućnosti žaljenja.

Želela bih da iznesem argumentaciju u prilog razlaza sa bukvalističkim, univerzalističkim, moralističkim i humanističkim shvatanjem žaljenja i labavljenja čvrste binarne podele na afirmativnu borbenost i regresivnu žalost, binarnosti koja se često konvencionalno tumači u smislu političkog, proaktivnog ili emancipatorskog rađanja koje stoji u suprotnosti sa eraktivnim i depolitizujućim mortalizmom. Polazeći od materijala predstavljenog u ovoj knjizi, moja sugestija je da kada jednom uzdrmamo takve sklopove, možda postanemo u stanju da osmišljavamo neizračunljivo složene i politički moćne načine na koje ovi aktivisti/kinje izvođe žaljenje kao borbeno preoznačavanje u cilju ispitivanja hijerarhija, nepravdi i poništavanja na kojima počiva dominantni vid žalosti. U otelotvorenju utvarnog potencijala izmeštenog sećanja, oni/e performativno uvode alternativnu javnost, koliko god ispunjenu frikcijom i nesigurnošću, koja redefiniše načine na koje se ljudi javno okupljaju i razilaze.

³⁵ Citirano po: Džudit Batler, *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola”*, u prevodu Slavice Miletić, Beograd, Samizdat B92, 2001., str. 270.

Ako se ne može izbeći snažno ukorenjeno ponavljanje nasilne žalosti, pitam se koji bi se borbeni zahtevi i mogućnosti izrodili iz takvog saučestvovanja; koje polemičke mogućnosti koje bi prerađile i razgradile uspostavljene strukture nasilja i saučestvovanja. Svakako da su otelotvorene prakse aktivista/kinja sa kojima sam radila proizašle - na mnogo neizbežnih i neobuzdanih načina - iz nacionalističkih, militarističkih i heteronormativnih diskursa i da su prožete njihovim štetnim dejstvom. Njihove prakse su, poput svih mogućnosti pokretačke sile, imanentne onim nataloženim sklopovima moći i vidovima subjektivizacije. Upravo kroz takve sklopove moći i subjektivizacije i uprkos njima ovi subjekti iskazuju žudnju za političkim. Njihov rad na spektru žaljivosti implicitno iznova priziva široku diskurzivnu genealogiju „brige o drugima” kao moralno i društveno naloženu vrlinu, kao i vid subjektivizacije koji je istorijski u vezi sa privatizovanom, liberalnom moralnošću bele ženstvenosti srednje klase. Međutim, najbitnije za moju argumentaciju je to kako pokret ŽuC izvodi ne-suvereni intersubjektivitet, koji formiraju normativni šabloni koje koristi prevazilazeći binarnost afirmacije i negacije. Ova performativna politika daje „kvir” notu žalosti kroz izlaganje i de-centriranje kategoričkih šema identifikacije i inkorporacije, bez obzira da li se tiču distinkcija na prijatelje / neprijatelje nacije ili patrijarhalnih i materinskih srodničkih struktura. Aktivistkinja Nađa Duhaček govorila je o isprepletenosti feminizma i antinacionalizma u smislu uzajamne „kvirizacije”. Odista, borbena žalost ŽuC pokazuje performativne procese kolektivnog osporavanja šablona rodne, srodničke i nacionalne normativnosti. Na sopstvene, različite i specifične načine, ne-normativna povezivanja koja izrastaju iz ove borbene politike žalosti podsećaju na Majke sa majskeg trga iz Argentine, koje, kao što je pokazala Sesilija Sosa, razvijaju „kvir” formu srodnštva sa svojom decom, s obzirom na njihova karakteristična gesla „Jedno dete, sva deca” i „Naša deca su rodila nas” koja izmeštaju familijarističke preduslove žalosti i gubitak posmatraju kao kolektivni (Sosa 2014.).

Kao što sam već napomenula, na pitanje da li ili „u kojoj meri” prezreno „kvirovanje” afektivnih veza koje proizlaze iz performativnosti žaljenja možda, suprotno sopstvenim težnjama, izno-

va ušančuje esencijalizovane obrede normativnosti, ne može se dati jednostavan, programski odgovor. Ova neizvesnost istrajava u svim „kvir” momentima. Mada se bez sumnje odnosi moći mogu dodatno osigurati procesima destabilizacije i transgresije (Ahmed, 2000) i mada je možda potrebno uvek iznova postavljati ovo pitanje, svojevrsna programska „procena” mogla bi da obuhvati performativna vremenska i telesna određenja uključena u to specifično polje odnosa moći. Verovatno se nijedan čin ne može označiti kao sam po sebi i uvek subverzivan ili transgresivan, bez obzira na strukturalnu određenost i zavisnost od konteksta; niti se za bilo kakvo kritičko delovanje može ikada reći da izmiče regulacijama ili je imuno na renormalizaciju pod uslovima koje samo odbacuje. U ovom smislu, za moj pristup bi bilo važnije ispitati gustu performativnu teksturu kritičkog delovanja u svoj svojoj elastičnosti i neproračunljivosti. Moja perspektiva, vođena željama, gubicima i vizijama mojih sagovornica/ka, pozdravlja takvu otvorenost. Podržavanje otvorenosti ovde ne treba mešati sa zanemarivanjem višestrukih ishoda i mogućnosti u polju odnosa moći. Pre se radi o nastojanju da se pronađu kritička oruđa za bavljenje načinima na koje ljudi, u uslovima ograničenja, biva ju nagnani da deluju u okviru i nasuprot domenima moći, kroz angažovanje u različitim, diferencirajućim i samo-diferenciranim političkim mogućnostima.

U teoriji o kritičkom delovanju sledim Lilu Abu-Lughod koja zauzima Fukoovo poznato stanovište da „otpor... nikada nije na nekom položaju koji stoji po strani od vlasti”³⁶ i sugestivno upozorava na redukcionistički koncept moći i otpora. Važan je njen predlog da bi, umesto da činove otpora vidimo kao prestupe u odnosu na strukture moći, trebalo da ih tumačimo u okviru (pre nego izvan) kompleksnih međudnosa formativnih konfiguracija moći, kao „dijagnostiku moći” (1990.). Još važnije za našu svrhu ovde je to kako se Talal Asad fokusira na bol zarad kritičkog promišljanja pokretačkog delovanja – jednog od pojmovnih bedema zapadnjačkog liberalizma – izvan trijumfalističkih shvatanja i njihovog oslanjanja na usađene i veličane pretpostavke o sa-

³⁶ Citirano po: Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti, Volja za znanjem*, knjiga I, Prosveta, Beograd, 1982., u prevodu Jelene Stakić, str. 86.

mo-osnaženju, individualizmu i voljnom stvaranju istorije. Tako paradigmatičan model „pokretačke sile”, zapaža Asad, „pretpostavlja teleološku istoriju i esencijalizovani ljudski subjekat” (200: 29). U ovom kontekstu liberalne etike, pokretačko delovanje počiva na premisi da subjekat poseduje kapacitet i želju da stvara sopstvenu istoriju krećući se u „jedinstvenom istorijskom pravcu: pravcu sopstvenog osnaženja i smanjenja bola” (2003: 79). Protiveći se tendenciji romantizovanja pokretačkog dejstva kao samovlasnog individualnog delovanja kome prete opasne spoljne sile, Asad pita „da li bol nije samo *uzrok* delovanja, već i sam po sebi može biti *svojevrсно* delovanje” (2003: 69, kurziv preuzet iz originala).

Na liniji ove izuzetno instruktivne kritike, a u težnji da promislom performativnost postajanja i prestajanja bivanja političkim subjektom koga oblikuju (mada ne isključivo) društvene norme i odnosi sa drugima, dužnica sam Džudit Batler za teoretisanja o subjektivitetu, pokretačkoj sili, ranjivosti, žudnji i etičkoj odgovornosti, koja nastaju unutar – i povremeno nasuprot – normativnih šablona (1997a, 2004, 2005). Polazeći od Fukoovih shvatanja kritike kao smeštene u polju samo-formiranja i odjarmljivanja (1997: 47), Batler piše:

Ali ako se samoformiranje izvodi ne pokoravajući se principima kojima se formiramo, onda vrlina postaje praksa kojom se sopstvo formira desubjektivacijom. Time se izlaže riziku da postane deformisan subjekt, zauzimajući ontološki nesigurnu poziciju iz koje se iznova postavlja pitanje: ko će ovde biti subjekt i šta će se računati kao život – a to je trenutak etičkog preispitivanja koje od nas zahteva da raskrstimo s praksama suđenja za račun rizičnije prakse koja umešnost teži da oslobodi ograničenja.³⁷

U stilu ove pronicljive formulacije, htela bih da ukažem da se u mojoj studiji radi upravo o jednom spornom domenu u kome subjekti „rizikuju da prestanu da budu subjekti”, „zauzimaju ontološki nesigurne položaje” i, istovremeno, sprovode praksu koja „umešnost teži da oslobodi ograničenja”. U ovom tekstu istražujem aktivističko delovanje koje se performativno odigrava u

³⁷ Citirano po: *Šta je kritika?*, Akademska knjiga, Novi Sad, Institut za društvenu teoriju, Beograd, 2018., str. 134., u prevodu Adriane Zaharijević.

okviru razgraničenih i neodredivih asemblaža moći, otelovljenja, subjektivnosti i odjarmljenja.

Iz ove perspektive, događajnost kritičkog delovanja ŽuC obuhvata različite afektivne procese subjektivizacije i odjarmljivanja uključene u proživljena iskustva traume i gubitka. Afektivne reakcije na gubitak i banalizovanu potrošnost se odigravaju kroz kretanje subjekta i pokretanje istog spolja: kroz uzajamno izlaganje tela u pokretu i blizinu drugih. U ovom smislu, možemo da razmišljamo o preplitanju pokreta i blizine poput Sare Ahmed: „Dakle, pokret ne odseca telo od „mesta” koje ono nastanjuje, već povezuje tela sa drugim telima – odista, veze se stvaraju kroz kretanje, kroz pokrete izazvane blizinom drugih” (2005: 100). Takve performativne teksture međusobno povezanih tela – pogođenih tela i tela u nevolji, ali i u transformaciji i delovanju – ključne su za konstituisanje feminističkog aktivističkog kolektivnog subjekta koji me ovde zanima. Model pokreta izazvanih blizinom drugih opisuje kritičko delovanje ŽuC kao model smeštene i stalno u pokretu socijabilnosti koja se odmiče od *polisa* i istovremeno mu se vraća, otelovljujući tako taj odnos, koliko god to možda bilo traumatično i nestalno.

„Anamnestična solidarnost” i „zasečene veze”

Afektivni registar postajanja „izvan sebe” i kretnji koje su „izazvane blizinom drugih”, onako kako to izvode aktivistkinje/i ŽuC, ne može se svesti na sličnost i polni ugovor koji ženama dodeljuje čast da budu materinske ili sestrinske samo-negirajuće „negovateljice” sopstvene nacije. Možda se nikada ne može ni imunizovati protiv iznovnog upisivanja u takva shvatanja. Međutim, modalitet istovremenog kretanja i pokretanja od strane drugih, u ovom kontekstu, opisuje političko delovanje koje se strastveno oslanja na odnos sa onima označenim kao za odnos nepodobnima, a radi preoblikovanja tako nasilnih zaostavština potrošnosti. Dakle, odnosnost se transformiše u pitanje politike i njenih isključenja, budeći time brigu za razvijanje solidarnosti sa drugima nakon nasilnih događanja, bez pribegavanja reifikujućim kategorijama univerzalnog moralizma i bez ponavljanja etičkog nasilja koje je u srži humanitarističkih pokušaja aproprijacije i idealizacije drugog kao objekta solidarnosti.

Kao što ilustruje materijal istražen u ovoj knjizi, sva kolektivna politička mobilizacija u ničeanskom smislu urezane veze, posebno u kritičkim vidovima koji se više ne oslanjaju na liberalne legalističke diskurse, ne podrazumeva nužno depolitizujuće identitete, zasnovane na ranjenosti i usmerene ka stvaranju krivice. Vendi Braun je u pravu kada nas, pri istraživanju ključnog aspekta savremene liberalne američke politike, upozorava na „pravnu ‚zaštitu’ određenog identiteta koji ranjava” (1995: 21). Deleći kritičku perspektivu Vendi Braun o politici identiteta i liberalnoj državi, ali polazeći od drugačijeg konteksta od onog koji ona pro-

mišlja, težim da se više bavim ranjenošću u smislu solidarnosti, odnosa, subjektivizacije i kolektivne slobode, nego u smislu zaštite, individualnih prava, politike identiteta i državnih politika. Dakle, bavim se pitanjem da li bi takva reartikulacija kolektivne i kolektivno mobilisane ranjivosti predstavljala potez koji upriličuje (pre nego finalizuje) političku akciju.

U ovom smislu, stremim da ponudim alternativu uobičajenim binarnim šemama kao što su žrtveništvo nasuprot zastupanja ili ranjivost nasuprot otpora. Izazov, u isto vreme teorijski i politički, jeste kako se baviti političkim ranama i s njima povezanim projektima solidarnosti bez održavanja esencijalizovanih narativa žrtveništva, sa svim njihovim orodnjujućim i etnicizujućim grananjima. Međutim, istovremeno postoji još jedan s tim povezan izazov, a to je kako se suzdržati da se ne bavite takvim ranama u ime njihove nerazmrsive povezanosti sa duboko usađenim esencijalizmom žrtveništva (čime, zasigurno, obiluje kontekst ove studije). Da bi se odgovorilo na takve glavolomke potrebno je osloboditi se i slavljenja otpora kao nesalomivog i neranjivog i žaljenja ranjenih kao neaktivnih i lišenih delovanja.

Znači, u ovom kontekstu se radi i o ideji „žrtve” i o ideji „solidarnosti”, pošto obe poseduju potencijal za konceptualnu i političku preorijentaciju za svrhe uviđanja promenljivosti i ambivalentnosti sadržanih u činovima kolektivnog protivljenja nepravdi. Ovde se radi o onome što Kristijan Lenhart, u jednom eseju o Marks-u i Benjaminu, naziva „anamnestička solidarnost” (1975: 151). Zaista, Valter Benjamin u „Tezama o filozofiji istorije” govori o solidarnosti sa žrtvama istorijske pravde (1969.). U isto vreme, on prkosi kulturi komemoracije kao modela „svršetka” – to jest, „afirmativnog” procesa zaceljivanja rana uzrokovanih ratom. Njegov otpor konvencionalnim kulturama komemoracije je bez sumnje u vezi sa ličnom traumom zbog anti-ratnih samoubistava njegovih prijatelja i njegovim strahom da bi žaljenje stavilo tačku na ono za šta su umrli (Džej 1998.). Benjaminova solidarnost sećanja, koja daje primat perspektivi žrtava, stoji nasuprot konvencionalnim vidovima žaljenja (kao svršetaka) ali i konvencionalne solidarnosti (kao objektivikovane zasebne zajednice). Džodi Din na sličan kritički način sagledava konvencionalnu solidarnost i

razrađuje koncept „reflektivne solidarnosti” kao otvorenosti za različitost koja „obezbeđuje da se uzme u obzir ono drugačije” (1996: 30) izvan politike identiteta i suprotstavljeno ekskluzivističkim demarkacijama. U afektivnoj ekonomiji alternativnih žalosti o kojoj se ovde radi, „anamnestičke” i „reflektivne” teksture solidarnosti teže mobilizaciji za spremnost na političko reagovanje i kolektivne proteste.

Kritičko angažovanje ŽuC na nemogućoj žalosti ne ukazuje na vrstu žalosti koja će na kraju „obraditi” ranu kroz linearni proces moralističkog samo-oporavka. Pre se radi o izgradnji saveza sa onima koji su prokaženi kao suvišni i potrošni i zahtevu za političkim životom koji će biti zasnovan na spremnosti na reagovanje na gubitke koji se poriču. To bivanje-sa, koje se izvodi kroz rodno označena tela koja se suprotstavljaju logici nacionalizovane i maskulinizovane granice, može se uspešno suprotstaviti konvencionalnoj ideji „zajednice”, koja počiva na načelima bratstva, žrtvenništva, etno-nacionalne veze i isključivosti nacionalizma. Umesto esencijalizovanog samo-zaokruženog i ograničenog suverenog entiteta, zajednica se ovde tumači kao po definiciji liminalna i neoperativna, koja uvek dolazi do granice sopstvenog funkcionisanja. Učiniti odgovarajuću logiku zajednice neoperativnom je neophodno da bi zajednica postala moguća (Nansi 2004.). Po Nansijevim rečima: „Zajednica bez zajednice će *tek doći*, u smislu da ona uvek *dolazi*, bez kraja, u srži svakog kolektiviteta (pošto nikada ne prestaje da dolazi, neprestano se i sama odupire kolektivitetu isto koliko se odupire i individualnom)” (2004: 71). Međutim, kada Nansi ovom deljenju nadene naziv „bratstvo” (1994), ne čak ni u smislu ujedinjene zajedničke porodice, već pre odnosa onih koji postaju braća „u deljenju rasparčanog tela (mrtvog oca)” (1994: 72), on prećutno učestvuje u dugoj tradiciji familijarističkih, i odista bratskih i falogocentričnih tumačenja zajednice (Pateman 1988). Sledeći Deridu (2005c), Tuija Pulkinen (2009) iznosi korisne sumnje u upotrebu bratstva kao privilegovane oznake demokratske pripadnosti i deljenja. Zaista, uzdrmanje propisane logike zajednice – to jest, ideje zajedničkog porekla – zahteva preispitivanje koncepta „bratstva” i njegovog nasilnog određenja pripadnosti i nepripadnosti zajednici. To zahteva da

se osujeti tendencija neutralizacije različitosti, svega što nije brat: sestre, stranca, nepovezanog.

Na ovom problematičnom terenu proizvodnje političke subjektivnosti uključene u ambivalentnu moralnu ekonomiju solidarnosti, zajednica-bez-zajednice se pretače u praksu, bez identiteta i bez konačnice, sredstvima bavljenja nalogima i ranama koja se isprva koriste za uspostavljanje zajedničkog. Ovo ne znači da solidarnost ikada može (lako, sasvim) da izbegne da učestvuje, i nenamerno saučestvuje, u nasilju apropijacije drugog. A ipak, nikada ne bi trebalo da prestane da dolazi. Može se tvrditi da je ova složena isprepletenost u srži odnosa prema drugosti jedno od teških pitanja koja pokreću ovu studiju.

2

Orođnjene bliskosti nacionalističke arhive

Naša je žalost surova. To je žalost bez sentimentalnosti.

(Slavica Stojanović, intervju sa autorkom)

Sećanje nikada nije tihi introspektivni ili retrospektivni čin. Ono je bolno sastavljanje, slaganje rasparčane prošlosti da bi se dao smisao sadašnjoj traumi. (Homi Baba 1987: 123)

Ponovna postavka arhive

Osmog marta 2012. godine, na dvadesetogodišnjicu Žena u Crnom, demonstracije su zastale u Jovanovoj ulici broj 49, gde je postavljena komemorativna ploča na kući u kojoj je od 1940. do 1981. živela Ksenija Atanasijević. Ploča je opisuje kao „filozofkinju, feministkinju i antifašistkinju”. Nasuprot svečanoj zvaničnosti komemorativnih javnih rituala koji obično veličaju nacionalni identitet, ovaj javni performans uspostavlja različito, do sada nepoznato, sećanje na jedno mesto u centru grada. Kroz takve disidentske činove izvođenja nepomirljivih sećanja u gradu, aktivistkinje/i ŽuC teže da uzdrmaju nataložene bliskosti nacionalističke arhive. Ksenija Atanasijević (1894 – 1981.) bila je važna srpska filozofkinja i feministička misliteljka koja je 1924. postala prva žena profesorka na Odeljenju za filozofiju Univerziteta u Beogradu, gde je dvanaest godina predavala klasičnu filozofiju, filozofiju i estetiku. Zbog odbijanja da postane deo akademskih klika, 1936. godine je sklonjena sa univerzitetskog položaja na koji nikada više nije vraćena. Bila je članica Srpske ženske lige za mir i slobodu, kao i Ženskog saveza. Bila je i urednica prvog feminističkog časopisa u zemlji, *Ženski pokret*, koji je izlazio od 1920. do 1938. godine. Gestapo je 1942. godine hapsi zbog članka protiv antisemitizma i nacističke ideologije. Posle rata biva optužena za širenje kontroverznih političkih ideja i Titov režim je hapsi. Puštena je iz zatvora 1946. godine, nakon čega je mogla da radi samo kao službenica u Narodnoj biblioteci Srbije (Nenić 2006.; Novakov 2011.).³⁸

Kako je ovaj javni događaj nove postavke arhiva spram „unutrašnjeg neprijatelja” uticao na ukupnu politiku kontra-sećanja ŽuC?

³⁸ Naučna interesovanja Ksenije Atanasijević kretala su se u rasponu od filozofije i etike do književnosti i estetike. Neki od njenih radova su: *O emancipaciji žena kod Platona* (1923.), *Etička podloga feminizma* (1927.), *Položaj žene u našem javnom životu* (1928.) i *Filozofski fragmenti* (1928 – 30.).

Očigledno je da načini nekonvencionalne žalosti ŽuC dovode u pitanje metode arhiviranja idealizovanih javnih sećanja – u smislu da ono sačuvano, pohranjeno, sklonjeno, stavljeno sa strane, postaje istorija sadašnjice. One to čine otelotvorujući lik „rodnog neprijatelja” kao vid intervenisanja u načine na koje rodne i nacionalne norme regulišu šta se računa kao vredno pamćenja nakon razbijenih zajedničkih sećanja. Nepropisna javna žalost razotkriva granice kulturnih obrazaca kroz načine koji se opisuju kao tipični za žene, redovne disidentkinje ili unutrašnje neprijateljice. Razmišljajući o liku žene u žalosti van granica zida *polisa*, Džili-jen Rouz piše: „Ovim nelegitimnim činovima bavljenja mrtvima, ovim činovima pravde, nasuprot trenutnoj volji grada, žene iznova izumljuju politički život zajednice” (1996: 35).

Ta konkretna intervencija u politički život polisa putem kome-moracije Kseniji Atanasijević predstavlja jedan od brojnih performansa ŽuC koji otetvoruju osporena sećanja i sa kojima sam se susrela tokom terenskog istraživanja u Beogradu. Aktivistkinja Saša Kovačević se seća svog iskustva sa ŽuC kao priče o drugarstvu i kroz prisećanje biografija drugih feministkinja, poput izvanredne Nede Božinović, doajenke Antifašističkog fronta žena:

Najbolje sam dala ŽuC. Čak i kada ostarim, nastaviću da odlazim tamo (u kancelariju ŽuC) na kafu, kao što sam i ja pravila kafu za mnoge starije žene, one prve, od kojih sam mnogo naučila, poput Nede Božinović kojoj se divim i koju duboko poštujem. Uvek posećujemo njen grob i posle u sećanje na nju pijemo kafu. Ali radimo to sa radošću, i radost je način da sećamo voljenih.

Neda Božinović (1917 – 2001.), koja se pridružila partizanima i borila protiv fašizma tokom Drugog svetskog rata, kasnije je postala sudinica vrhovnog suda i državna sekretarka u komunističkoj Jugoslaviji. U oktobru 1991. bila je među prvim feministkinjama koje su počele sa tihim demonstracijama protiv rata i srpske vlade. Po njenim rečima:

„Još od 1936. godine ja sam antifašistkinja i aktivistkinja za ženska ljudska prava, borim se za mir, toleranciju, zajednički život, ravnopravnost. Preživela sam rasturanje moje zemlje, bivše Jugoslavije i da bih to preživela izabrala sam da budem Žena u crnom

da bih spasila vrednosti koje predstavljaju moj život.” (Tešanović 2001: 12).

Odista, kao što ukazuju komentari raznih aktivistkinja, Nedina slika, okačena na najistaknutijem zidu u sedištu ŽuC, odiše alternativnom, borbenom vrstom posvećenosti. Komemoracija posvećena Nedi bila je još jedan performativni događaj kontra-sećanja, u skladu sa reagovanjem ŽuC na druge delove arhiviranog sećanja.

U svom radu o intergeneracijskom projektovanju sećanja, Merijen Hirš postavlja pitanje kako familijarna identifikacija može da se proširi i na identifikovanje dece iz različitih generacija i okolnosti i možda i na druge, manje bliske, grupe. I kako, što je još važnije, identifikacija može da se odupre apropijaciji i inkorporaciji, poništavanju distance između sebe i drugog, drugosti drugog. (1999: 9).

Zaista, identifikacija kao deidentifikacija, ali i kao pripadanje i od-pripadanje, sa svim višestrukim slojevima i bezbrojnim intenzitetima, jesu pitanja u vezi sa liminalnim figurama koje proganjaju politiku tela iznutra i spolja. Pitanje kako se pamtljivost može proširiti na „druge, manje bliske grupe” podrazumeva ključnu hitnost praksi ŽuC koje podrazumevaju samoudaljavanje od zakonitosti demarkacije ja-drugi koje regulišu nacionalne politike pamćenja. Nastavlja se bavljenje nepomirljivim i nepriličnim/nepripravljenim, a takvo bavljenje iz perspektive rodnog neprijatelja funkcioniše kao delegitimizacija monološkog tugovanja koje počiva na epistemološkom nasilju nacionalnog arhiviranja.

Iz mojih antropoloških istraživanja antinacionalističkog sećanja izranja kontekst bivše Jugoslavije 1990-tih kao kontekst nacionalističke moći, koji utiče na vršenje i regulisanje orodnjenih i nacionalizovanih subjektivnosti, i koji je uključen u snažnu politiku arhiviranja. Ideja „arhiva” koristi se ovde da označi istorijsko i političko kvalifikovanje konstelacije utvarnih ostataka – uključujući kulturne imaginarijume, pisane i nepisane artefakte, saznanje žanrove i strukture, tehnologije monumentalnosti, delove svakodnevice, diskurzivne formacije i afektivna stanja – na kojima počiva period rata i sa njim povezani činovi suvereniteta. Arhiva nije samo puko spremište istorijskih podataka, već pre aktivna

regulacija mogućnosti rada sećanja u okviru preovlađujućih matrica moći i znanja. Derida nas podseća na konstitutivni odnos arhiva sa suverenitetom zakona - kao *arkhē* vladavine i istorije ili autobiografiju *arhcon*-a, čuvara arhiva. „Arhivska, uistinu patrijarhalna funkcija” kroz koju arhive ulaze u igru je uključena u određen zakon kuće: doma („mesto boravka, porodica, loza ili institucija”) onih koji vladaju i drže političku moć čuvanja, tumačenja i konsigniranja (okupljanja) (1998: 3). Upravo u domicilizaciji se, piše Derida, dešava arhiva: u kućnom pritvoru (ibid., str. 2). Dakle, arhiva je daleko od pukog skladišta sačuvanih zapisa o prošlosti, ona je mesto gde se aktivno vrši, potvrđuje i osporava moć sadašnjice. „Nema političke moći bez kontrole nad arhivom, ako ne nad sećanjem”, tvrdi Derida, obrazlažući ideju „arhivizacije” kao konstelacije moći, znanja, metoda i tehnologija koje određuju šta se može arhivirati.

Međutim, u kojoj meri je arhivizacija domicilabilna po principu *archon*-a? Koncept arhiviranja kao dinamičkog i nepotpunog procesa prizivanja mesta moći/znanja u svoj njihovoj trajnosti i promenljivosti, zanimao je i Fukoa, koji je teoretisao o arhivu kao „sistemu diskurzivnosti” koji naziva „zakon onoga što može biti rečeno”.³⁹ Meltem Ahiska u radu o politici arhiva u Turskoj postavlja pitanje arhiva kao pitanje u kome se ukrštaju birokratija, istorija i sećanje, direktno povezano sa pitanjima obelodanjivanja i javne potvrde prošlosti (2006.). Ovo poglavlje govori o načinima na koje performativne prakse pokreta ŽuC nastanjuju i uzbuňuju takve suverene slike arhivske diskurzivnosti kao sredstava potvrđivanja i prihvatanja nepotpune prošlosti. Ako se ove aktivistkinje *drže* nečega u vezi sa arhivom, to je po Deridinim rečima ono što „još nije”: odnosno, događaja „drugog” arhiva.

Antinacionalistički feministički aktivizam protiv rata u bivšoj Jugoslaviji postoji u sklopu jedne performativne poetike koja istražuje i prerađuje fundamentalne kategorije na kojima počiva ovaj „sistem diskurzivnosti” – to jest, svedoka, događaj i arhiv (Papailijas 2005., Stoler 2010., Tejlör 2003.).

³⁹ Citirano po: Mišel Fuko, *Arheologija znanja*, Plato i Istraživačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998., u prevodu Mladena Kozomare, str. 140.

Kroz svoje žanrove uznemiravajućeg sećanja, aktivistkinje ŽuC iznose političke tvrdnje prenošenjem traumatičnih sećanja unutar, uprkos i mimo „zakona onoga što može biti rečeno”; tako što izvođe odgovornost za ono šta se ne izriče posredstvom sankcionišućih procesa arhivizacije. U kontekstu u kome se javno sećanje, sa svom svojom parcijalnošću i saučestvovanjem u zaboravu, ustanovljava kroz kompleksan repertoar autoritativne autentifikacije, ŽuC reaguje na strukturalni zaborav tokom „tranzicionih” 2000-tih tako što u okviru javnog sećanja stvara prostor za događaje koji se minorizuju. Kroz svoje uznemirujuće otelotvoravanje arhivskih tišina i tajni u vezi sa onima koji su izmešteni kao „neprijatelji”, aktivistkinje ŽuC opšti anamnistički senzibilitet dovode do produktivne krize.⁴⁰ Dok razotkrivaju unutrašnje disonance nacionalne pamtljivosti i memorijalizacije, one preuređuju sklopove onoga što je javno i nacionalno označeno kao nešto što se sme čuti, smisleno i vredno pamćenja. Tako, u skladu sa onim što Dimitris Papanikolau mudro opisuje kao za borbu spremnu kulturnu politiku i poetiku „arhivske nedaće” (2011.), ove aktivistkinje proširuju carstva mogućeg u okviru same strukture arhiviranja – njegovih nedaća i strasti, kao i propusta, utvara i obećanja.

Papanikolauov koncept „arhivske nedaće” imenuje nedaću koju čovek pravi, ili „arhivira”, konceptom arhive, kao što to Žak Derida iznosi u *Arhivskoj groznici* (1996.). Ideja arhiva ne može se svesti na autorizovanje metafizičkih pretpostavki o prošlosti nasuprot budućnosti ili na konzerviranje nasuprot inoviranju. Pitanje arhiva njemu, i nama, pre daje način da utvrdimo implikacije Jerušalmijevih reči da je „Moguće da antonim *zaborava* nije *sećanje*, već *pravda*?” (2005., str. 117). Kao što Derida iznosi, saučestvovanje arhiva u sili zakona – sa *archon*-om, ili superiornim vladarem, i sa *arhkheion*-om, njegovom domicilnom i predačkom lozom – pretvara celu istoriju u autobiografiju javno priznatog autoriteta. Ali ako je sva istorija istorija suverene moći, ova prepletenost je otvorena za utvarne pojave kontra-sećanja. Mada je arhiv javni aparat distribucije značaja sa nasilnim posledica-

⁴⁰ O utišavanju u istorijskim narativima videti i kod Trujoa (Mišel-Rolf Trouillot) 1995.

ma, on bez obzira na to funkcionise kao fantazmatični rezervoar onoga što ostaje javno neizrečeno i neoznačeno, svedeno na prezreno znanje, ili nekontrolisano od strane monumentalnih moći zvaničnog sećanja. Upravo ove podjarmljene bliskosti onoga što se ne može arhivirati odvrćaju arhive od nemilosrdnog povratka na apsolutno *arkhē*, što označava i početak i vladavinu: drugim rečima, na institucionalni autoritet (*arkhē*) arhivatora da odredi početak (*arkhē*). Radi se o beskonačnom procesu skladištenja, indeksiranja, memorisanja i pravog arhiviranja, gde ulog, pre nego poreklo i prošlost, predstavljaju autoritet i njegova budućnost (i istovremeno, budućnost i njen autoritet). Kao što Derida piše: „Arhivator proizvodi još arhiva i zato se arhive nikada ne zatvaraju. Otvaraju se iz budućnosti”. (1996: 68). U svom odnosu sa moći i znanjem, arhiviranje simultano beleži i proizvodi budućnost događaja, tako što istovremeno čuva i briše sećanja, i istovremeno omogućava i ometa pristup javnim traumama i tajnama. U tome leži nevolja regulisanja tananih i odgođenih procesa arhiviranja kao proizvođenja i onoga što podleže i što ne podleže arhiviranju. Poredak arhiva se zato nikada ne može osigurati. On je „istovremeno *ustanovljujući* i *konzervirajući*. Revolucionaran i tradicionalan”. (Derida 1996: 7, kurziv u originalu). Afektivni prekid tišine koji preti izvesnostima svake arhivske težnje obuhvaćen je Deridinom definicijom „arhivske groznice”:

Mi smo *en mal d' archive*: bolujemo od arhiva. Slušajući ovaj francuski idiom i atribut *en mal de* u njemu, biti *en mal d' archive* može da znači nešto drugo do patiti od bolesti, od neke muke ili onoga što imenica *mal* može da označava. A to je goreti od strasti. Nemati nikada mira, beskonačno, od potrage za arhivom baš tamo gde izmiče. Juriti za arhivom, čak i ako ga je previše, baš tamo gde se nešto u njemu anarhivira. (1991: 91).

Arhiv istovremeno razotkriva i prikriva patrijarhalni autoritet „kuće” (Derida 1996: 7). Postoji u njemu nešto što podriva poredak pamćenja. Međutim, kakvi smo to „mi” koji „žudimo za arhivom” i „jurimo za arhivom”? Koji žanrovi tog „mi” se aktiviraju i gase kroz strasti – ili agonije – u igri *mal d' archive*? I šta je sa performativnošću anti-arhivskih strasti koje se odigravaju van granica domicilizacije i u usmerenosti ka većoj raspršeno-

sti i nomadstvu? Rozi Brajdoti razvija kontra-sećanje da bi definisala mogući nomadski modalitet koji se odupire asimilaciji u utvrđene šablone predstavljanja femininog. Feminističko pamćenje je, smatra ona, „pobuna podjarmljenih znanja” (2001: 60). U kontekstu feminističkog i antifašističkog oživljavanja sećanja na Kseniju Atanasijević aktivistkinja ŽuC, na primer, javlja se mogućnost jednog alternativnog *mal d’archive*: koje ne podupire ontološku, pre-diskurzivnu drugost, već pre priziva podjarmljena znanja da pokažu kako se arhivskim isključivanjem ocrtava feminino. Pokazujući kako „žene”, posebno one za koje se smatra da nisu-žene-na-mestu, postaju podložne preziru unutar zajednice tokom perioda etničkog sukoba (Iveković 1993.; Menon 2004.), ove aktivistkinje izводе jednu alternativnu epistemologiju sećanja i odgovornosti, koja se kreće nepredvidljivim putanjama postajanja.

Moja razmišljanja o anti-arhivskom performativnosti ovde moti- više strasna posvećenost ŽuC upisivanju uznemirujućih trenutaka afektivnog prekidanja tišine u unifikovanju domena i polaganja prava na nacionalno arhiviranje. Dajana Tejlor je istraživala kako pisane arhive i ceo repertoar otelotvorenih sećanja i prolaznih nematerijalnih tragova zajedno rade na prenošenju traumatičnih sećanja i iznošenju političkih tvrdji. Tejlorova plodonosno upozorava na obuhvatnost odnosa između arhiva i repertoara kao sekvencijalnog ili kao svedenog na „istinsko” nasuprot „lažnom” i posredovano nasuprot neposredovanom. Važno je i što dodaje da ovaj odnos ne bi trebalo svoditi na binarnost arhivskog predstavljanja hegemonie moći i repertoar signaliziranja anti-hegemonih izazova (2003.). U svetlu ovih ograda, ne bi ga trebalo svoditi na distinkciju na uspešno žaljenje (arhiva) i nepotpuno žaljenje (repertoar). U neugodnom radu na sećanju ŽuC, „repertoar” i „arhiva” održavaju i prepliću se na načine koji rekonfigurišu oba, čineći ih decentriranim i neodređenim. Čine to ne da bi „rekli istinu” ili proizveli precizan zapis „izgubljenih istorija”, već da bi se otvorili za odjeke i tišine koji postoje ispod otvorene scene i reagovanja na druge. U ovom smislu, aktivistkinje/i proizvode

performativni arhiv ili repertoar. Istovremeno i izvode repertoar kao neizbežno usađen u arhivsko i njime progonjen (mada ne i predeterminisan).

Arhiv koji uključuje ponovni performativni zahtev za posredovanjem pamćenja i prenošenjem sećanja iznova se javlja kao afektivni repertoar gubitka na koji niko ne polaže pravo. Ali mada se može reći da je gubitak jedan od normativnih aspekata arhiva, gubitak kojim se bave ove/i aktivistkinje/i je onaj koji ostaje izgubljen u autoritativnim komemorativnim aparatima. U kontekstu ŽuC, afektivnost se tiče uticaja koji takvi zahtevi imaju i načina na koji se na njih reaguje. Rad Jaela Navaro-Jašina o ratnim ruševinama na severu Kipra nakon podele ostrva 1974. godine, gde su izbeglicama dodeljene kuće i zemlja koji su posle rata ostali iza zajednice „onih drugih”, ukazuje na takve sukobljene afektivne svetove. Koristeći metaforu „ruiniranja”, Navaro-Jašin sugerise da su od negdašnje društvene interakcije između zajednica ostali napušteni prostori raseljene zajednice, zaostali predmeti i, najupadljivije, sama granica, koja čuva sećanja i priziva posebna osećanja kod ljudi koji su ostali (2009., 2012.). Ova studija afektivnosti i ponižavanja u posleratnoj politici polazi od zamršenih veza afekata i politike u jednom novom svetlu i na načine koji pripadaju afektivnom repertoaru angažovanja i neangažovanja ŽuC. ŽuC pretaču u delo neodredivu arhivsku igru „onoga što je preostalo” u sećanju napuštene i prezrene društvenosti: onoga što se nakon razaranja uzdiže do statusa pamćenja vrednog „događaja” i onoga što se diskvalifikuje. Međutim, kod ovih aktivistkinja/a ne radi se o „nostalgichnoj žudnji za arhivom”, već pre o žudnji da se uzdrma normalizovanje „povratka korenima”. Ako konvencionalna ideja nostalgije za domom, sa kojom Derida povezuje arhivsku groznicu, označava melanholiju uzrokovanu dužom udaljenošću od onoga što osoba smatra domom i porivom da mu se vrati, njihova „nostalgija za domom” se aktualizuje kao obrnuta, kao sugestivna arena za rasformiranje predstava o domu i formiranje nomadskih veza. Dom – uključujući domicilnost koju označava arhiv – konstruiše se kao polje sukobljavanja izlaženja izvan sebe

i preispitivanja sopstvenih „strasnih privrženosti”.⁴¹ Smešta se u okvire mogućnosti decentriranja porekla i navodno „prvobitnog” na kome počivaju senzualni i konsenzualni vidovi komemoracije. Pretačući u delo disonantne mogućnosti strasti (ili borbe) i nedaće (*mal*), ovaj alternativni modalitet *mal d’archive* sabira ono što se ne računa i tako stvara političku gramatiku feminističkog sećanja. Ova gramatika prevazilazi arhivsko nasilje kome su izloženi mrtvi i preživeli u ratu, kao i u ratovima koji se odvijaju u kontekstu mira. Bilo kroz oživljavanje sećanja na Kseniju Atanasijević ili prisećanja drugih koji su označeni kao neprijatelji, žalost i komemoracija ŽuC predstavljaju izazove za mogućnost arhiviranja. Oni remete škodljive uslove monumentalne i patrilinarnе vlasti koja stvara arhivsko jednoglasje kroz određivanje šta je podobno a šta nepodobno u kolektivnom sećanju.

⁴¹ Nadovezujući se na Frojdovo shvatanje detinjeg odnosa uzbuđenja i seksualnosti, Džudit Batler definiše „strasnu privrženost” kao „formiranje primarnih emocija u stanju zavisnosti” (Citirano po: Džudit Batler, *Psihički život moći, teorije pokoravanja*, Beograd 2012., Centar za medije i komunikacije, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum, u prevodu Vesne Bogojević, Tanje Popović i Teodore Tabački, str. 14). Potom govori o strasnim privrženostima u vezi sa svojim razmišljanjima o formiranju subjekta kroz potčinjavanje moći i zavisnost od ponavljanja hegemonih normi. Subjekat izranja iz strasne privrženosti društveno-simboličkom poretku koji određuje koje strasne privrženosti jesu i koje nisu moguće. Po Batlerovoj, subjekat se konstituiše kroz preventivne gubitke i poništene žudnje. Time privrženosti postaju konstitutivna sredstva psihičkog i društvenog preživljavanja.

Podobna sećanja, podobna imena, podobne žrtve

Uticajni pripadnici „nacionalno osvešćene” inteligencije okupljeni oko Srpske akademije nauka i umetnosti (SANU), ugledne ustanove u srpskom društvu, 1986. godine su objavili „Memorandum” u kome formulišu načela srpskog nacionalizma i upozoravaju Srbe, posebno one u drugim jugoslovenskim republikama (pre svega na Kosovu i u Hrvatskoj), na navodnu diskriminaciju kojoj ih izlaže ustavna struktura Jugoslavije. Taj dokument posebno osuđuje diskriminaciju Srba od strane Albanaca na Kosovu i autonomni status Kosova i Vojvodine. Najvažnija u njemu je tvrdnja da je Srbija „žrtvovala” 2.500.000 ljudi za Jugoslaviju u Prvom i Drugom svetskom ratu, a postala „žrtva” jugoslovenske federacije. Mada nailazi na široku osudu zvaničnika, iako ne i samog Miloševića, Memorandum SANU i njegovo disciplinujuće prizivanje teme nacionalnog porekla privlači pažnju široke javnosti i političara. Uprkos zvaničnim osudama, nacionalistički političari će se kasnije povezati sa autorima Memoranduma. Među njima su i istaknuti filozof Mihajlo Marković koji postaje potpredsednik Miloševićeve partije u periodu od 1990. do 1992., kao i Dobrica Ćosić, poznat kao „otac nacije” zbog svog teorijskog doprinosa formulisanju moderne srpske nacionalne politike krajem 1980-tih, koji je 1992. postavljen za prvog predsednika nove Savezne republike Jugoslavije (koju su činile Srbija i Crna Gora). Svetlana Slapšak, jedna od onih naučnica koje se nisu odazvale na nacionalističke apele, opisuje Memorandum kao projekat stvoren da odneguje „preventivnu” nacionalističku agresiju (1992.).⁴²

⁴² Međutim, materijal korišćen za manipulaciju nacionalističkim osećanjima nije preuziman samo iz političko-istorijskih traktata poput Memoranduma SANU i iz političkog diskursa, već i iz drugih tekstualnih žanrova, uključujući i poeziju. Slavoj Žižek (2014.) govori o „poetskovojnom kompleksu” oliče-

Za nas ovde je najvažnije da su arhivske brige zbog (ne)sahranjenih kolektivnih trauma, vrlo oslonjene na etno-nacionalne ali i orodnjene diskurzivne režime, otvorile put ponovnom stvaranju srpskog sećanja i pripremama za ratnu kampanju. U ovom procesu nacionalnog samoudešavanja, prošlost se uvodi u politički život kao orijentir u postsocijalističkoj sadašnjosti. Nekoliko godina, dosta pre početka ratova, već je dobro uznapredovao proces naturalizovanja nacionalističkog samopouzdanja u javnom diskursu i svakodnevnom životu, ne samo u Srbiji već i u drugim republikama bivše Jugoslavije. Kao što se vidi u Memorandumu iz 1986. ali i nekim drugim javnim spektaklima nacionalnog arhiviranja koji se razmatraju na narednim stranama, ratovi u bivšoj Jugoslaviji su najavljavani i proricati, kroz insinuacije i uporne najave, mnogo pre 1991. godine. Raznorazni govori u kojima se priseća, iznova izumljuje i oživljava prošlost, već su otvorili vrata za normalizaciju nasilja. Pre i tokom ratova koji su doveli do rastakanja Jugoslavije, nacionalističke elite su uveliko uvežbale moć arhivizacije i spektralizacije kroz mobilizaciju onog što Robert Hejden naziva „tajne ili skrivene istorije” (1994: 167.). Nacionalistički rezon strukturiše se kroz „obavezu sećanja”, sa svom svojom mističnom intimnošću i, zasigurno, nepobitnom parcijalnošću. Kao što to formuliše Suzan Vudvord: „politički lideri su prizivali istorijska sećanja (ili ih izmišljali) da bi opravdali tvrdnje koje su iznosili protiv federalne vlade ili jedni protiv drugih”. (2000: 24). Normativno sećanje korišćeno je kao aparatura „nacionalne sentimentalnosti”, kako to naziva Loren Berlan, radi proizvodnje dehumanizovanih drugih, formulisanja diskursa odmazde i, konačno, opravdavanja rata. Aktivistkinja Slavica Stojanović se tokom jednog našeg razgovora prisećala početka rata kroz prizmu tesne veze nacionalizma i sentimentalnosti:

Rat ide uz sentimentalnost. Nacionalistički i militaristički ambijent bio je prožet snažnim naletom sentimentalnosti. Glavni pogon su joj bili mediji. U jednom trenutku sam doživela da ujutru

nom u likovima Radovana Karadžića i Ratka Mladića, koji su bili ne samo političke i vojne vođe, već i pesnici. Pesnici i pisci angažovani u nacionalističkim projektima igrali su ključnu ulogu u stvaranju nacionalističkog ideološkog konsenzusa u bivšoj Jugoslaviji tokom 1970-tih i 1980-tih, znatno pre eksplozije koja će uslediti krajem 1980-tih.

čitam novine, pa ceo dan plaćem i popodne se oporavim. I onda sam rekla: „Ne ulazim u to”. Poruka je stalno bila: „Mi volimo Srbiju, mi volimo Sloveniju itd.”, što je pokretalo svojevrsnu samo-viktimizujuću sentimentalnost. Tako sam prestala da čitam novine. Tu je bio i ritual vesti na televiziji, svako veče u 7.30. Bili smo na ivici rata, želeli smo da saznamo šta se dešava. Ali, naravno, vesti su bile potpuno fabrikovane. Jednosatno komentarisanje nakon vesti bilo je čista propaganda puna užasa, lobanja, ubijene dece. Sećam se kako sam jednom sedela u sobi i u mraku gledala vesti. Imala sam gošću u kući koja je samo otvorila vrata da uđe u moju sobu. Skočila sam iz kreveta kao zver, prestravljena – tako obuzeta tim vestima. I rekoh „ne opet”. Ugasila sam TV i ostao je ugašen narednih deset godina.

Dok je javna afektivnost formulisana kroz rutinske računice ugroženih bliskih i opasnih uljeza, rituali nacionalne komemoracije su uspostavljeni kao ključna komponenta diskurzivne formacije nacionalne sentimentalnosti. Takva ritualizacija „arhivske groznice” u javnim kulturama nacionalizma u bivšoj Jugoslaviji tokom 1990-tih obuhvatila je divergentne prakse „prihvatljivog i neprihvatljivog sećanja” (Feldman 2004: 166). Kroz razne kulturne artefakte i tehnologije upotrebe istorije, kao što su javne proslave, spomenici, štampani materijali i medijski spektakli, nacionalno sećanje se ustrojava kao diskurzivna scena za osećanja nacionalne hrabrosti i spasenja. Komemorativni događaji, javni spomenici i drugi vidovi i predmeti istorijske kulture postaju javna mesta „banalnog nacionalizma”, na kojima sukobi oko nacionalnog pamćenja prožimaju tkanje običnih, svakodnevnih životnih praksi (Bilig 19995; Gordi 1999; Torsti 2004). Zvanični dokumenti i usmene kulture, mediji i vidovi vizualizacije, kao i živopisne tvrdnje o istoriji – svi se pojavljuju kao višeslojni sklopovi tehnika za društvenu proizvodnju herojskog, traumatičnog i stratifikovanog sećanja. Ovi komemorativni skripti i rituali nacionalnog indeksiranja zaslužuju našu kritičku pozornost. Stoga na narednim stranama težim da osvetlim strastvene i afektivne energije upotrebljene za društvenu proizvodnju onoga što je vredno pamćenja u godinama sutona bivše Jugoslavije i nakon toga. Zaista, u periodu kojim se ova knjiga bavi, od 1990-tih do

2000-tih nacionalistički arhiv je očigledno uveliko ušao u proces oblikovanja trenutnih režima istine. A ipak, kao što pokazuje borbena poetika kontra-sećanja ŽuC, arhiv može da posluži i za strukturne neuspehe i kritičke strategije.

Penelopa Papilijas je u studiji o „arhivskoj poetici” (2005.) razmatrala kako zamagljeni žanrovi i socijalne prakse „sećanja”, uključeni u proizvodnju lokalnih istoriografija, postaju potencijalni prostori kulturne performativnosti i kontra-istorija. Skrećući pažnju na načine dokumentovanja i naracije o traumatičnim događajima u dvadesetom veku u modernoj Grčkoj, njena studija baca svetlo na način na koji se narativne strukture istorijske (samo) spoznaje spajaju sa poetikom arhiva kao istorijom-u-nastajanju. Kao i u njenoj studiji, arhivski žanrovi – uključujući sećanje i žalost – u slučaju raspada Jugoslavije otkrivaju ozvaničenu figuru traumatskog sećanja u granicama javnog diskursa, ali ne nužno u okvirima predvidljivih i ustanovljenih standarda formiranja arhiva. Na tom tragu, dakle, pokušavam da se ovde bavim načinom na koji proizvodnja arhiva funkcioniše kao diskurzivni teren stvaranja autentičnosti ali i neizbežnosti, polje diferencijalnih prisvajanja, osporavanih naracija i disonantnih recidiva.

U nastavku ću razraditi način na koji su nacionalističke strukture etno-istorijskog sećanja, posebno kroz rodne modalitete muškog nacionalnog heroja i majke nacije, održavale javnu kulturu intimnog znanja koje je doprinelo pretvaranju bivše Jugoslavije u zonu vanrednog stanja. Tokom mog terenskog rada u Beogradu, fragmenti ove arhive su uporno izbijali na površinu, često kroz neočekivane lančane citate. Rad sećanja ŽuC, upisan unutar i nasuprot arhivskog totaliteta rata i nacionalizma, takođe podriva tvrdnje o potpunosti. Ovi politički subjekti uvode različite znakove – kao što su ostaci nepodobnih sećanja i tela – u korpus nacionalnih imaginarijuma, i time mobilišu arhiv kao performativnu priliku za izvođenje subverzivnog rada sećanja. Sada ću se okrenuti iterabilnosti ovih složenih bliskosti između rodnih tela i arhivskog tela nacionalizma.

Pravo na mrtvo telo nacionalnog heroja

U naletu etničkog nacionalizma i njegovih kultura sećanja u bivšoj Jugoslaviji, mrtvo telo nacionalnog heroja je, u figurativnom i utvarnom istrajavanju, korišćeno za konsolidovanje normativnog ideala političkog tela nacije koje prkosi smrti. U mitovima ratne propagande koji su kružili zaraćenim krajevima bivše Jugoslavije, uzvišenu figuru mrtvog ratnika iz prošlih ratova obavija afektivna i seksualizovana aura. Mrtav ratnik je bio jedno od opštih mesta u javnim spektaklima koji su činili etar koji je moja sagovornica Slavica Stojanović opisala rečima „ratna sentimentalnost”. On oličava, kako to sugestivno formuliše Stasis Gurguris, „arhiv (samo) predstavljanja, svetog inventara idola koji nacionalnu istoriju čine mogućom” (1996:45).

Jedan od trenutaka koji najkarakterističnije otelovljuje nacionalističku žudnju za povratkom na „mesto apsolutnog početka” (Derrida 1996: 91) kroz nacionalističko obožavanje mrtvog vojnika bio je grandiozni „istorijski govor” Slobodana Miloševića, tada predsednika Srbije, na Kosovu Polju, na Gazimestanu, u centralnom Kosovu, 28. juna 1989., tri godine nakon objavljivanja Memoranduma SANU. Govor je bio glavni događaj celodnevne ceremonije obeležavanja šestogodišnjice Kosovske bitke, koja je označila poraz srednjovekovnog srpskog kraljevstva od strane osvajačke vojske Otomanskog carstva pod vođstvom sultana Murata I. U simbolici devetnaestovekovnog uspona srpskog nacionalizma pod otomanskom vlašću, priča o Kosovskoj bici nosi visok nacionalni naboj i daje snažan pečat srpskom imaginarijumu (Živković 2011).

U kontekstu obraćanja vođe naciji, predratne bitke iz prošlosti Jugoslavije u kojoj su dominirali Srbi upotrebljene su za mobi-

lizaciju za buduće bitke. Kao što primećuje Dajana Tejlor u vezi sa vojnim paradama u Argentini tokom diktature: „Scenski poredak, kao u ritualu, čini poredak događaja. Iterabilnost performansa doprinosi legitimnosti diktature. „Obnovljena” priroda performansa sugerije da je obnovljen i sam poredak” (1997: 67). U gazimestanskoj reanimaciji temeljnog događaja tragičnog ali herojskog srpskog poraza od strane Otomanskog carstva, nacionalni heroji su spasili naciju osiguravajući kolektivnu besmrtnost o kojoj piše Benedikt Anderson (1991.), posebno kada bi se, kao što se tvrdilo za taj konkretni trenutak, nacija našla na ivici nestanka. Ovaj idiom genealoške bliskosti ugrožene nacije i spasi-teljskih subjekata, idiom osnažen ubedljivom performativnom moći javnih rituala i govora, postao je integralni deo biopolitičke ekonomije nacionalističke države i njenog oslanjanja na rodno obojene bliske veze, kao u slučaju figure mrtvog ratnika.

Snažno prožeta nacionalnom sentimentalnošću, scenska svečanost na Kosovu Polju bila je u skladu sa duhom tih dana i godina u Srbiji. Milošević je krajem 1980-tih dozvoljavao aktivnosti srpskih nacionalističkih organizacija i obnovio legitimitet Srpske pravoslavne crkve u Srbiji. Par meseci pre komemoracije na Gazimestanu, 23. marta 1989., Skupština Kosova, okružena tenkovima i policijom, izglasala je ustavne amandmane koji su drastično smanjili autonomiju Kosova, i srpske bezbednosne snage ubijaju mnogobrojne Albance pri gušenju demonstracija protiv novog ustava. U sred tenzija između Srba i Albanaca na Kosovu, kao i Srbije i drugih konstitutivnih republika Socijalističke federativne republike Jugoslavije (posebno Hrvatske i Slovenije), Milošević je uvećavao upotrebu herojske prošlosti Kosova kao repertoara sentimentata zajedničkih korena i traumatičnog nacionalnog sećanja. Uradio je to pred, kako se procenjuje, milion Srba i Srpkinja okupljenih na tom mestu visokog naboja gde se 1389. odigrao Kosovski boj. Miloševićeva govornička izvedba imala je nameru da dovede publiku u stanje zajedničke i fetišizovane traume. Očekivalo se da ovaj povratak prasceni nacionalnih patnji Srba stvori čulni svet kroz koji bi se scena poraza pretvorila u idealizovanu predstavu porekla i spasenja. Ulog je bilo sveto mesto prošlosti kao moralni temelj zajedničkog sećanja nacije, a u svrhe sadaš-

njice. U gazimestanskom „teatru sećanja” (Feldman 2004.), gde je vođa prizvao ostatke prošlih ratova i uveo otkrivena tela na scenu nacionalnog diskursa, politika sećanja vezana je za teritorijalnu imaginaciju.

Ekonomiju uzvišenosti na Kosovu Polju mogućom je učinila ne samo očinska vitalnost vođe, već i slika telesnih ostataka mrtvog heroja. Mizanscen nacionalnog samoosećanja uključivao je spektakularizovane ostatke tela palog herojskog ratnika, kao arhisimbol nacionalističke žalosti koja tako često podržava biopolitičku ekonomiju militarizovanog nacionalizma. Tako je podobno mesto važnog bojnog polja nacije, Kosovo Polje, upareno s podobnim imenom ratnika, Miloš. Ovi saglasni idiomi podobnosti ilustrovali su metonimični odnos tog bojnog polja kao mesta rađanja nacije i ratnikovog umirućeg tela. Na početku govora, Milošević poziva publiku da se zapita „sa čim ćemo pred Miloša”. Miloš Obilić je legendarni heroj koji je ubio sultana u bici na Kosovu, nakon čega ga ubijaju sultanovi stražari.

U vođinoj retorici Miloš se priziva prevashodno kao bliska figura koja otelotvoruje hrabru ali ranjenu etničku naciju prošlosti i prema kojoj današnji pripadnici nacije imaju odgovornost. Podobno ime palog ratnika Milošević koristi da potvrdi šta bi trebalo ozvaničiti kao podobno sećanje. Snaga imenovanja zahteva politiku polaganja prava na istorijsku istinu ili, pre, politiku stvaranja jedne istorijske ontologije (Heking 2002: 26). Nadovezujući se na Jana Hekinga, u jednom drugom kontekstu, En Lora Stoler tvrdi da utvrđivanje istorijskih ontologija zahteva izučavanje promenljivih „suštinskih zadataka” (2010: 4). U njenoj perspektivi, kolonijalne ontologije, zasnovane na takvim „suštinama”, podložne su stalnoj reaktivaciji, „i aktivnoj i reaktivnoj, u očekivanju i naknadnoj” (ibid). Odista, pitanje sa čime pred Miloša, koje vođa postavlja, funkcioniše kao poziv da se uđe u nacionalističku istorijsku ontologiju kao „suštinski zadatak”. Mitsko-poetska figura palog heroja time podaruje ime i telo diskurzivnoj snazi vođenog svečanog govora. U tom govoru se ne radi o pukoj prisećanju prošlog događaja, već o prigrljenom znanju o prošlosti radi stvaranja interpelativnog događaja. Iz perspektive vođe na tom događaju na Gazimestanu, retoričko pitanje „sa čim ćemo pred

Miloša” sažima zadatak koji savremeni Srbi moraju da preuzmu uz revitalizovano obećanje da će biti dostojni svojih pokojnih predaka. Život na visini ovog zadatka zahteva inkorporaciju tela mrtvog heroja. Kroz utvarnost telesnosti mrtvog ratnika, nacija se javlja kao organska zajednica ugrožena od strane drugih nacija, ali i potencijalno reaktivirana pripadnicima nacije željnim „stvaranja istorije”.

Obeležavanje šestogodišnjice boja predstavljalo je i važan verski događaj. Par meseci pre događaja na Gazimestanu, mošti srpskog cara Lazara, takođe palog u Kosovskoj bici, nošene su u ritualnoj pravoslavnoj procesiji po teritorijama Jugoslavije naseljenim Srbima (Milošević 2000.). Car Lazar je, po tom utemeljujućem mitu, dan pred bitku sanjao da mu soko nudi izbor između carstva nebeskog i zemaljskog; on bira ovo prvo i stoga gubi bitku. Po ovoj priči, urezanoj u srpsko kolektivno pamćeje, car Lazar je rekao: „Bolja nam je u podvigu smrt nego li sa stidom život. Bolje nam je u borbi primiti smrt od mača, nego li dati pleća neprijateljima našim”. Povezanost likova Miloša i Lazara, njihova herojska dela i smrti, postaju tako sastavni deo srpskih arhivskih težnji u vezi sa bojem na Kosovu. Identifikovanje okupljenog sveta sa glorifikovanim nacionalnim ratnikom i ocem države – ojačane metonimičnim preplitanjem podobnih imena Lazar, Miloš i, posebno, Milošević – vrlo ubrzo će se pokazati kao ključno za projekat jačanja kolektivnosti ratnika u post-jugoslovenskoj Srbiji. Hodočasničko putovanje moštiju po Srbiji, započeto 28. juna 1988. a okončano septembra sledeće godine, predstavljalo je pokušaj izgradnje osećanja afirmativnog, komemorativnog kolektiviteta. Na poziv Srpske pravoslavne crkve, okupili su se ljudi iz svih Srbima naseljenih krajeva Jugoslavije, čak i iz prekomorskih zemalja, da nakon višesatnog čekanja u redu odaju poštu svetim moštima. Miloševićevo prizivanje predratnih mitologizovanih narativa bilo je strateški povezano sa načinom na koji je Tito izgradio jugoslovensku federaciju u suprotnosti sa Jugoslavijom pre Drugog svetskog rata, „koja je bila zasnovana na hegemoniji Srba kao ‘osnivača zajednice’” (Žižek 1999.). Međutim, Milošević u komemorativnom govoru na Kosovu Polju ne iskopava samo tu srednjovekovnu nacionalnu traumu iz boja 1389. godine radi

pokretanja predratnih nacionalnih osećanja kolektivnog žrtveništa i ponosa, već i trauma Srba iz Drugog svetskog rata, 1941 – 5. Pošto je srpsko vođstvo 1980-tih pozivalo na reviziju istorije Jugoslavije u Drugom svetskom ratu, tradicija prethodne Titove ere da se seća svih ratnih žrtava Jugoslovena iz Drugog svetskog rata je napuštena i zamenjena politikom Miloševićeve vlade da se seća srpskih stradanja iz Drugog svetskog rata kroz žrtve hrvatskih ustaša.⁴³ I baš kao što su prizvane aveti mrtvog nacionalnog heroja tokom verske turneje njegovih moštiju, na lokalnom i nacionalnom nivou razvija se arhivska groznica i kroz sistematsko medijsko praćenje ekshumacije kostiju žrtava iz Drugog svetskog rata.

Počev od 1989. sporne slike ekshumiranih ostataka, koje otvaraju stare rane Jugoslavije, postaju deo vrlo praćenih debata. Srpska televizija 1991. emituje ekshumaciju kostiju više hiljada Srba žrtava Ustaša iz jama i masovnih grobnica pronađenih u Hercegovini. Usledila je serija javnih komemorativnih događaja radi kreiranja etnički ekskluzivne zajednice sećanja (Hejden 1994.; Papić 2002.; Verderi 1999.; Vagner 2008.). Kao što Ketrin Verderi piše o turbulentnoj situaciji u kojoj su se dešavala ova ponovna sahranjivanja poznih 1980-tih i ranih 1990-tih u post-komunističkoj Istočnoj Evropi: „Sahrane okupljaju ljude, podsećajući ih na razlog njihovog kolektivnog prisustva – njihovu povezanost – ali ta povezanost je sada postala etnički ekskluzivna” (1999: 108). Centralnu ulogu smrti u kolektivnom sećanju nacije i javnom diskursu u prvi plan stavlja i Benedikt Anderson, koji govori o „akumuliranju globalja” sa kojih biografija nacije bira smrti za primer kojih se treba sećati kao „naših” (1991: 210). Međutim, ovo sećanje nacionalnih trauma iz prošlosti kao „naših”, obično u

⁴³ Ova promena označena je i u topografiji grada Beograda. Na primer, Ulica maršala Tita preimenovana je tokom Miloševićeve vladavine u Ulicu srpskih vladara. U toj ulici koja spada u glavne centralne ulice odigralo se jedno od najmoćnijih antiratnih dešavanja tokom rata, kada su demonstranti nosili dugačak crni flor kao simbol tragičnog nasilnog raspada Jugoslavije (Matić 1997.). U maju 2007. ŽuC poziva nadležne da uklone natpise „Bulevar Ratka Mladića”, koje su neidentifikovane osobe postavile na zgrade u Bulevaru AVNOJ-a (Antifašističkog veća narodnog oslobođenja Jugoslavije) na Novom Beogradu (Kaliterna 2018: 218).

nacionalističkim narativima ide uz poricanje trauma drugih zajednica.

Ideološko povezivanje u narativ nacionalizovanih i etnički ekskluzivnih sećanja na smrt i trauma znatno se razlikuje od jugoslovenske politike komemoracije, koja je nakon Titovog raskida sa Staljinom 1948. godine, počivala na pretpostavci multietničke solidarnosti, u skladu sa modelom pokreta nesvrstanih zemalja. Komunističko komemorisanje i narativi Drugog svetskog rata, obeleženi jugoslovenskim načelom „bratstva i jedinstva”,⁴⁴ zamenjeni su nacionalističkim ratnim sećanjem koje teži novom prikazu navodne titoističke „de-etnicizacije” događaja i žrtava iz Drugog svetskog rata (Bugarel i sar. 2007.). Ova promena zvanične politike sećanja postaje vidljiva u ponovnom otvaranju masovnih grobnica ali, kasnije, i u obezvređivanju i čak i uništavanju partizanskih spomenika (Bugarel 2007.).

Dakle, pre i tokom rata u bivšoj Jugoslaviji, društveno sećanje na Drugi svetski rat u Jugoslaviji postaje arena izmeštenih ponovnih proživljavanja etno-nacionalne trauma. U osvit masovne etnicizacije i militarizacije, istoriju ove zemlje nacionalističke i verske elite pretvaraju u priče o kolektivnoj patnji i izdaji (Jansen 2000.). Iako je etno-nacionalna trauma bila sveprisutno obeležje ove prave pravcate „arhivske groznice”, nacionalna pažnja posvećena traumatskim događajima i raspodela odgovornosti bile su diferencijalno slojevite i strateški izmenjene u procesu sličnom onome što Žarana Papić opisuje kao „putešestvije traume” (2000.). Tako su, mada je mnogo pažnje državnih medija početkom 1990-tih usredsređeno na zločine hrvatskih ustaša,⁴⁵ zločini srpskih četni-

⁴⁴ „Bratstvo i jedinstvo” je predstavljalo glavno načelo posleratne jugoslovenske politike internacionalizma i etničke tolerancije. Taj moto je usvojen tokom narodnooslobodilačkog rata jugoslovenskih naroda (1941 – 5.). Komunistička partija Jugoslavije promovisala je princip miroljubive koegzistencije jugoslovenskih naroda i narodnosti u borbi protiv fašizma. Posle rata je „bratstvo i jedinstvo” bilo zvanična politika međuetničkih odnosa u Socijalističkoj federativnoj republici Jugoslaviji.

⁴⁵ Ustaše (Hrvatski revolucionarni pokret) su bile hrvatska militantna nacionalistička organizacija osnovana 1929 – 30., po osnivanju Kraljevine Jugoslavije u kojoj su dominirali Srbi. Zapadna Bosna i Hercegovina su bile rodno mesto i središte ovog pokreta. Po merodavnim hrvatskim istorijskim izvorima,

ka ostavljeni po strani.⁴⁶ Uporno prikazivanje ustaških zločina – ikonizacijom iskopanih kostiju iz 1941. – kao ekskluzivno odgovornih za ratne zločine i srpsku kolektivnu traumu upotrebljeno je u projektu radikalizacije srpskog nacionalizma kroz preventivnu legitimizaciju agresije koja će uslediti (Papić 2002.). Kao i u slučaju selektivnog sećanja u kontekstu gazimestanskog događaja, izvlačenje duhova srpskih žrtava iz 1940-tih, ta sablasna istoriografija tipizirane nacionalne trauma, upotrebljeno je za polaganje prava na kolektivnu istinu o patnji. Revidirano sećanje na ratno

ustaški pokret se javio kao grupa koja se odupirala ekspanzionističkim aspiracijama Srba u prvim decenijama dvadesetog veka. Godine 1944. jedinice ustaške policije postaju oružane snage (hrvatski domobranci) Nezavisne države Hrvatske (NDH), osnovane 1941. godine, uz odobrenje i podršku sila Osovine (prvenstveno nemačkih snaga, ali i italijanskih fašista, kao i mađarskih i bugarskih formacija) koje su izvršile napad na Kraljevstvo Jugoslavije 6. aprila 1941. Ustaški pokret je poznat po brutalnosti i smatra se odgovornim za smrt stotina hiljada građana Jugoslavije, posebno Srba, tokom Drugog svetskog rata.

⁴⁶ Termin *četnici* se prvobitno odnosio na legendarne i glorifikovane srpske grupe pobunjenika ili hajduka iz ere rane otomanske vladavine, koji su se navodno borili za svrgavanje turskog jarma. Tokom Drugog svetskog rata, u okupiranoj Jugoslaviji, četnički pokret (zvanično Jugoslovenska vojska u otadžbini – JVUO) predstavlja konzervativne rojalističke i nacionalističke paravojne jedinice, usmerene na očuvanje jugoslovenske monarhije, zaštitu etnički srpskog stanovništva i uspostavljanje Velike Srbije. Formiran je ubrzo nakon invazije na Jugoslaviju i prvobitno se opirao okupaciji, mada je predstavljao monarhistički koncept otpora ideološki suprotstavljen revolucionarnom pokretu otpora jugoslovenskih partizana pod vođstvom komunista (zvanično Narodno oslobodilačka vojska i partizanski odredi Jugoslavije). Panetnička ideologija jugoslovenskih partizana za četnike je bila antisrpska i zato su se okrenuli protiv partizana kao svojih glavnih neprijatelja. Na kraju su učestvovali u anti-komunističkim operacijama u saradnji sa snagama okupatora, a napeti odnosi ova dva rivalska pokreta poprimaju razmere pravog rata. Ovo objašnjava činjenicu loše konotacije termina „četnik” pod socijalističkim režimom u Jugoslaviji. Pokret jugoslovenskih partizana, pod komandom maršala Josipa Broza Tita, postao je najjača snaga otpora u okupiranoj Evropi, preuzimajući primat nad svim svojim oponentima i bivajući priznat od Saveznika i jugoslovenske vlade u egzilu kao zvanična oslobodilačka vojska Jugoslavije i zvanična vojska novoformirane Demokratske Federativne Jugoslavije (kasnije Socijalističke federativne republike Jugoslavije). Tokom rata 1990-tih, srpske paravojne jedinice u Bosni i Hrvatskoj su se često same predstavljale kao četničke; a neke su nosile uniforme inspirisane uniformama iz Drugog svetskog rata i iz Balkanskih ratova (Rogel 1998; Torsti 2004.).

herojstvo imalo je za cilj da predstavi srpsku nacionalnu borbu 1990-tih kao neposredni nastavak partizanske borbe u Drugom svetskom ratu. Pod parolom „političkih života mrtvih tela” (Verderi 1999.), vlasti i nacionalističke elite manipulišu nacionalnim žrtveništvom i mučeništvom radi odrođavanja onih „drugih” koji predstavljaju teret – bivših suseda, prijatelja i rođaka. Robert Hejden je predvideo kako će ovo nasilje uticati na nesrpske žrtve, ali i srpski narod. Ironično, u svetlu nasilja u post-komunističkoj Jugoslaviji, patnje sprskog naroda tokom Drugog svetskog rata će na kraju biti zaboravljene (Hejden 1994: 182).

Dramaturgija nacionalne anamneze podrazumeva etničku naciju kroz traumu iz prošlosti koja se uvek doživljava naknadno. Po rečima Ketii Karut, trauma je u „načinu na koji se njena izrazito neusvojena priroda – načinu na koji u početku uopšte *nije poznata* –kasnije vraća da progoni preživelog” (1996: 4=. Afektivni život nacije počiva upravo na ovom fantazmatskom povratku i brigama koje ga prate. Kao što Gurguris ubedljivo ukazuje, nacija „može samo da postoji” kao fantazmatska projekcija koja se dešava naknadno, nakon artikulacije želje” (1996: 127). U ovom smislu, „nacija je *uvek* tu i svuda... i u prošlosti i u sadašnjosti, ili da parafraziram Andersona, i u nepopravljivom sećanju i u budućnosti bez granica” (1996: 45, kurziv u originalu). Stoga se nacionalizam oslanja na jednu fantazmatsku logiku koja proizvodi i potvrđuje, iznova i iznova, ekskluzionističke figuracije vezanosti i reparacija, bliskosti i neprijateljstva. Jednostrana vezanost za nasilje drugoga je konstitutivni aspekt ove logike. I tako se nacionalizam mašta, mitologizuje, želi i živi kroz duboko afektivan rad traumatskog sećanja – uvek rekurzivnog i povratnog, pojavnog i istrajnog.⁴⁷

Džordž Mose (1990.) nam skreće pažnju na mešavinu osećanja ponosa i žalosti koja je dominirala kulturama sećanja na rat nakon Prvog svetskog rata. Kult palog vojnika postaje središnja sli-

⁴⁷ Za ponovni opis nacionalizma kao „utvarnog” videti i Cheah 2003. O ideji nacionalne fantazije videti kod Berlan 1991. Prikaz moći kao fantazmatske u kontekstu post-komunističke politike nacionalizma u Istočnoj Evropi potražiti kod Salecl 1994. A istraživanje srpskog imaginarijuma kao sna videti kod Živkovića 2011.

ka onoga što Mose naziva „mit iskustva rata”, govoreći o procesima pretvaranja sećanja na rat u jedno sveto iskustvo (koje, po njegovom mišljenju, blede nakon 1945.). Nakon Prvog svetskog rata, razmere masovne pogibije ali i činjenica da vojnici više nisu bili plaćenici već dobrovoljci – to jest, građani država – ukazuju na promene u oblasti ratovanja koje su dovele do naturalizacije i opravdavanja rata kroz uzvišeni mit o smrti u ratu kao plemenitoj žrtvi za naciju. Džoaana Burk (2000.) ubedljivo razmatra vremenske slojeve inherentne „intimnoj istoriji” ratnog nasilja kao uzidanog u kulturne, društvene, afektivne i aparate imaginacije dvadesetog veka. Ona govori o običnim, intimnim, rodnim i seksualizovanim procesima uključenim u proizvodnju „građana vojnika” koji se može nagnati da nalazi zadovoljstvo u ubijanju. Smrt u ratu postaje prilika u kojoj proizvodnja hijerarhijske svetosti i žrtvenništva smrti (i života) konstituiše politički prostor suvereniteta, pročišćenja i vanvremenskog trajanja nacije. Svetost ratnih žrtava priziva se tako da „u suverenu državu-naciju nije uključen samo ljudski život” (Edkins 2003: 101), već se i nacija rađa kao samo-generišuće političko telo.

Mišel Fuko je tvrdio da je od devetnaestog veka tehnologija regulatornih sila usredsređenih na život korišćena da se procesi normalizacije učine prihvatljivim: „Više se ne radi o uvođenju smrti u igru u oblasti suvereniteta, već o uznemiravanju živih u domenu vrednosti i korisnosti” (1980: 144). Ipak, to ne znači da suverena moć postaje zastarela. Pre istrajava na preusmerenim taktikama vlade kao vladanja nad populacijom (2007: 107-8). Suvereno pravo da se neko oduzme život ili da se pusti da živi komplementarno je sa i prožeto – ali ne zamenjeno – pravom da se „natera da živi i pusti da umre” (2003b: 241). U ovom smislu, bio-vlast – kao moć koja neguje i čuva život – upravlja ljudskim bićima kao vrstom kroz ustanovljavanje i inženjering „razmaka biološkog tipa” (2003b: 255) unutar populacije. Funkcionišući u domenu biopolitike, i na nivoima centralizovane i u raštrkanim modelima vlasti, rasizam uvodi razmak između onoga što mora da živi i onoga što mora da umre. Mada Fuko tvrdi da rasizam funkcionise „ne kroz vojni ili ratu sličan odnos sukobljenosti, već kroz biološki tip odnosa” (ibid, str. 255) i posebno u svetlu preplitanja suverene i

regulatorne vlasti u kontekstu o kome se radi, čini se da je imperativ proširiti obuhvat Fukoove analize i pružiti prikaz rata kao modaliteta vlasti koja se vrši kroz odnos suvereniteta i bio-vlasti; drugim rečima, i kroz pravo da se ubije i kroz pravo da se natera na život. U tome leži zamašna moć kulta palog vojnika.

Sugestivan aspekt promene koju Mose naziva „domestifikacija modernog rata” (1990: 11) predstavlja drugačiji društveni status ovih novih vojnika koji imaju rodbinu i druge članove zajednice kojima je stalo do njih. Zato se u praksama ratne komemoracije, lični i porodični gubici prepliću sa nacionalnom žalošću zbog žrtve koju su podneli borci i na kraju bivaju njome potisnuti. Kult pogibije u ratu kao podnošenja žrtve koja oživljava naciju je u srži stvaranja utemeljujućih nacionalističkih mitova o ratu kroz komemorativne svečanosti i ratne memorijale, kao i kroz razdvajanje mrtvih po grobljima s obzirom na nacionalnost. Najvažnije za naše svrhe ovde, figura palih vojnika nosi jasna obeležja klasne, nacionalne i rodne pripadnosti. Diskursi plemenite i herojske muževnosti proizvode i bivaju proizvedeni od strane utemeljujućih nacionalnih mitova u vezi sa ratnim sećanjima i memorijalima. Kroz temu vitalnosti tela nacije, temu prikazanu na nivou „življenja i umiranja”, „vlast govori o seksualnosti i obraća joj se” (Fuko 1980: 147). Tako se rod, seksualnost i telo javljaju kao primarni idiomi moći i znanja kroz koje se nacionalistički diskurs artikuliše u jednom performativnom sklopu sličnom onome što Etjen Balibar naziva „tajni afinitet” između nacionalizma i seksizma (1991: 102).

Disonantni maskuliniteti: „Ovo nije naš rat!”

Miloš Urošević, dvadesetsedmogodišnjak u vreme mog istraživanja, postao je aktivista ŽuC 2003. godine. Izbegao je služenje vojske nakon što je zvaničnim putem, kroz psihološku procenu, označen kao nesposoban za vojsku. U našem prvom razgovoru je pomenuo tačan datum kada se pridružio ovoj grupi, 8. april 2003., tražeći pomoć za oslobađanje od obaveznog služenja vojske. „Jednog dana”, seća se on,

policija je došla u tri ujutru da me vodi. Bio sam spreman na ono što je trebalo da uradim kada dođu. Majka mi je rekla: „Sad će da te prebiju”. Tiho sam joj odgovorio: „Ne brini, ne mogu mi ništa”. Sledio sam ih do policijske stanice, gde su me ispitivali. Pitali su za detalje. Rekao sam im da sam aktivista, mada to još nisam bio, da sam za mir i da sam peder. Dobrovoljno sam rekao da bih civilno da služim vojni rok. Rekli su da sam čak i za to nesposoban. Odgovorio sam: „Slažem se, nesposoban sam”. Rekli su: „Onda ćemo te upisati, u skladu sa zakonom 81., kao psihijatrijski nesposobnog za služenje vojske”. Odgovorio sam: „Da, emotivno sam nezreo da ubijam druge”.

Kao što pokazuje priča mog prijatelja, figura palog vojnika, kroz koju je alegorijski prikazana etnička nacija kroz istovremeni gubitak i čežnju, ne pripada onima koji izazivaju prezir kod modela bliskosti koji definišu nacionalni ideal. Zasigurno bi, ako bi militarizovani nacionalizam posedovao moć da konstituiše rodne subjektivitete čija fizička tela bi vršila nacionalnu telesnu politiku, premise maskulinog herojstva i vojne euforije bile natopljene unutrašnjom ambivalentnošću i nestabilnošću, kao i osporavane od strane disidentskih životnih stvarnosti. Žene i muškarci sa kojima sam na terenu sarađivala deo su takvih stvarnosti, bez obzira

na sve i uz nepredvidljive posledice, i izvode alternativnu poetiku rodnog otelotvorenja.

Važno je reći da su disonantni glasovi obuhvatali i protivnike rata i prigovarače savesti: muškarce u dobi kada potpadaju pod vojnu obavezu, ali su izbegavali da budu mobilisani u oružane snage. Zaista, visok procenat mladića vojnih obveznika odupirao se zvaničnoj politici obavezne regrutacije u Srbiji (Aleksov 1994, 2012). Pored protivljenja ratu zasnovanog na antimilitarističkim političkim ubeđenjima, nepopularnost rata bila je u vzei i sa nagomilanim nezadovoljstvima zbog loših ekonomskih uslova koji su pogađali veliki deo stanovništva; posebno nakon što je Savez bezbednosti UN uveo ekonomske sankcije Srbiji i Crnoj Gori u maju 1992. godine, što je dodatno pogoršalo osiromašenje proisteklo iz Miloševićeve politike, pa su se ljudi suočavali sa ozbiljnim nestašicama hrane, goriva i lekova (Sagal 1995). Begunci od „vojne obaveze” suočavali su se sa strogom kaznom, poput gubitka građanskih prava, zatvorske kazne do dvadeset godina i, po Zakonu o nasleđivanju iz 1995. godine, sa oduzimanjem prava na nasledstvo onim beguncima koji pobegnu u inostranstvo da bi izbegli mobilizaciju (Aleksov 1996.; Zajović 2013b). Pritom su prigovarači i dezertteri bili izloženi i svakodnevnom opasnostima stigmatizacije u društvu snažnih militarističkih impulsa:

U nekim gradovima imena dezerttera su ispisivana po banderima i oglasnim tablama (na mestima gde se stavljaju osmrtnice, čime se simbolički oglašavaju „mrtvima” a u materijalnom smislu se osuđuju na socijalnu smrt... zabeleženi su brojni fizički napadi i odmazde protiv majki dezerttera (Zajović 2012: 80).

Moje/i sagovornice/i su mi pričali da je otpor prigovarača savesti oformio snažan antimilitaristički pokret u nepovoljnim okolnostima eskalirajuće militarizacije i podele na „izdajnike” i „patriote” koja je svakodnevno šibala javnim diskursom Srbije. Dok se izveštavalo o rastućem broju procesa zbog dezertterstva, protivnici rata, dezertteri i prigovarači savesti su zatvarani, mučeni, prisiljavani da potpišu priznanja i izlagani nasilju i govoru mržnje. Ivan Vejvoda (1994.), novinar i jedan od osnivača Beogradskog kruga, izveštava o hiljadama regruta koji su morali da

odu u ilegalu, u „unutrašnji egzil”, kriju se u kućama prijatelja i rođaka, dok su neki napuštali zemlju.

Od izbijanja rata 1991. godine, antiratna okupljanja u Srbiji, kao što su marševi, koncerti i okupiranja centra grada, teže mobilizaciji protiv rata i iskazivanju solidarnosti sa svim koji mu se opiru (Erdei 1997; Jansen 2000). Ti antiratni događaji su istovremeno bili i anti-Miloševićевске političke manifestacije. Centar za antiratnu akciju iz Beograda je u septembru 1991. organizovao mirovni karavan koji je okupio mirovne pokrete iz cele Evrope u konvoju koji je putovao Jugoslavijom. Nakon pojave ŽuC 1991. godine, koje otvoreno podržavaju protivnike mobilizacije, udruženje nezavisnih intelektualaca Beogradski krug, osnovano januara 1992. godine, organizuje svake nedelje okupljanja na kojima se promovišu antiratne ideje i saradnja država naslednica Jugoslavije. Članovi Beogradskog kruga su išli i u zone sukoba van Srbije, kao što je Mostar, da grade mreže i izraze solidarnost sa antirratnim grupama. Tokom zime 1991 – 2. svako veče su paljene sveće u znak sećanja na ubijene u ratu, kao i solidarnosti sa onima koji mu se odupiru. Iz antirežimskih, antirratnih studentskih demonstracija koje su se odigrale u martu 1992. na Terazijama proistekao je Forum terazijskog parlamenta. U aprilu 1992. godine, kada se rat proširio na Bosnu, na glavnom beogradskom trgu je održan antiratni koncert na kome je bilo čak 50.000 ljudi, s glavnim motom „Ne računajte na nas”, kao porukom protiv nacionalističke mobilizacije. Nekoliko meseci posle toga, hiljade ljudi je izašlo na ulice Beograda i nosilo crni flor na događaju nazvanom „Crni flor za Sarajevo”, u znak solidarnosti sa stanovnicima Sarajeva pod opsadom. Leto 1992. obeležile su masovne antiratne demonstracije, brutalno ugušene režimskim oružanim snagama. Najveći talas uličnih protesta protiv vlade desio se 1996 – 7. – poznati „zimski protesti” koje su organizovali studenti, opozicione partije (pre svega koalicija Zajedno) i antinacionalističke grupe poput ŽuC i Beogradskog kruga (Jansen 2000, 2001). Mirovne akcije u Srbiji tokom rata podrazumevale su i osnivanje različitih kolektiva, kao što su: Centar za antiratnu akciju, osnovan u Beogradu u julu 1991. godine kao centar za koordinaciju otpora ratu i mesto pravne pomoći u vezi sa izbegavanjem mobilizacije; partija

Građanski savez Srbije, pod vođstvom Vesne Pešić, suoosnivačice Centra za antiratnu akciju; Centar za kulturnu dekontaminaciju koji promoviše alternativnu antiratnu kulturu; Otpor 1998.; nezavisni sindikat Nezavisnost; a bila je prisutna i manje formalna antiratna kultura mladih (Erdei 1997; Jansen 2000). U skladu sa ratnohušakačkom nastrojenošću vladajuće partije i delova opozicije, režimska propagandna mašinerija je opisivala antinacionalističke i antiratne demonstrante kao „izdajnike” i „zapadne plaćenike”.⁴⁸

Od oktobra 1991. ŽuC iskazuju solidarnost i tesno sarađuju sa pokretom protiv rata i prigroravačima savesti. U „manifestu” ŽuC iz 1998. pod naslovom „Ja sam prigroravač savesti” (Žene u crnom, 1998.), ova grupa jasno stavlja do znanja da je za njih feministička solidarnost sa prigroravačima savesti pitanje „naposlušnosti militarizaciji i oružanom patrijarhatu”, a ne „deo ženske negovateljske uloge”. Ulična akcija 2006. „U sećanje na dezertere”, u kojoj su aktivistkinje/i ŽuC napravile/i živi spomenik solidarnosti sa dezerterima i prigroravačima savesti, bila je još jedna umetničko-aktivistička akcija stvaranja političkog saveza u sećanju zasnovanom na modalitetu postajanja neprijateljem. Jedna zajednička akcija ŽuC i Art klinike, umetničkog kolektiva iz Novog Sada, govori o činu Vladimira Živkovića, nasilno mobilisanog rezerviste iz Valjeva koji je, u jesen 1991. godine, seo u tenk i dovezao se pred zgradu Skupštine Socijalističke federativne republike Jugoslavije, u znak protesta protiv rata. Ta manifestacija postavila je pitanje koja osećanja, priče i događaji postaju prihvatljivi a koji ne u arhivama nacionalizovane istorije. Dok je uveliko trajala militarizacija države i društva, to je bilo skandalozno pitanje: „Da li su učesnici tog događaja heroji ili dezerteri? Patriote ili izdajnici?... Postoji

⁴⁸ Sankcije UN su teško pogodile pokrete otpora, otsecajući ih od mreža komunikacije sa prijateljima i drugovima širom sveta. Lokalni masovni mediji su odigrali ključnu ulogu u raspirivanju nacionalističkih diskursa i osećanja. Demonstranti protiv režima su žestoko kritikovali režimsku propagandnu mašineriju. Stef Jansen (2000.) pominje da je tokom zimskog protesta jedan od popularnih načina izražavanja neslaganja sa režimskim medijima bila akcija zvana „buka u modi”: svako veče u 7.30, u vreme glavnih vesti na državnoj televiziji, stotine hiljada ljudi je proizvodilo buku iz svojih dnevnih soba i sa balkona, kako bi simbolično nadglasali „buku” TV propagande.

li istorija van istorije? Kako događaj postaje deo istorije i kako se iz nje briše?” (Art klinika 2010., Zajović 2013b). Postavljajući pitanje „istorije van istorije”, aktivisti/kinje izmeštaju arhiv uvođenjem utvarnog elementa otelotvorenog u onima čija su sećanja ekspropisana i obrisana.

Javno protivljenje služenju vojske i učešće u javnim akcijama ŽuC učinilo je Bobana Stojanovića, borca za kvir i prava prigovača savesti, popularnom metom ismejavanja masovnih medija i javnog omalovažavanja. Po njegovim rečima:

Zajedno sa Ženama u crnom, stajali smo na Trgu republike 10. jula, držeći transparente Odgovornost i Solidarnost i Beograđanima projektovali film *Žene Srebrenice govore*, autorke Milice Tomić. Čudno je bilo to – Trg je u mraku, Srebreničanke se obraćaju Srbiji, Beograd čuti, tek poneko pride i pljune nas. (Stojanović 2009: 65)

Zaista, rekonfiguracija aparature „neprijatelja” je u srži politike ŽuC, kao što to pokazuje karakterističan način deklarisanja kroz parole poput „Kao žene mi smo izdajnice”. Same zauzimajući položaj unutrašnjeg neprijatelja, koji im je dodeljen kao znak omalovažavanja, ove aktivistkinje reaguju stvaranjem veze sa onima koji su označeni kao spoljni neprijatelji. Ovo zajedničko distanciranje od proizvodnje militarističke normativnosti i podrška i zajedničko organizovanje akcija sa prigovaračima savesti i ratnim dezterterima postaje karakteristično obeležje feminističkog anti-ratnog aktivizma tokom ratnih godina.

Aktivizam ŽuC preispituje rat kao obrazac rodne interpelacije. To čini usvajajući „žensko” kao deo svoje političke strategije, posebno u svetlu podobnosti nacionalističkog maskulinizma. Dovodeći u pitanje rodnu čistotu i polaritete, ŽuC pokreće ključna politička pitanja preoznačavanja i identifikacija mimo fiksiranih, falogocentričnih rodni i polnih kategorija. Dragan Protić, poznat među prijateljima i kao Prota, podelio je jednom sa mnom svoja osećanja i razmišljanja muškarca među ženama u aktivizmu:

Meni nikada nije bilo važno da prebrojavam žene ili muškarce, niti da se ubrajam u žene ili muškarce. Ne želim da me smeštaju na standardna i predvidljiva mesta. Sviđa mi se da stalno tragam i

kod ŽuC je tako važno to što omogućavaju traganje. To dozvoljava različitosti je karakteristika ŽuC.

Na sličnom tragu, Goran Lazim ističe koliko kod ŽuC ceni „otvorenost u pogledu roda i seksualnosti”. Kako mi je ispričao, njegova majka se više plaši da će ga napasti zato što je aktivista ŽuC nego zato što je kvir. I dodaje: „provokativnije je biti ŽuC nego kvir”. Odista, za Protu i Gorana, kao i druge aktiviste/kinje, antinacionalistički i feministički politički subjektivitet bez granica ne znači samo prelaženje granica u prostornom smislu, već i živuće iskustvo rodnog egzila; stalno stanje transformacije i postajanja, slično onome što Rozi Brajdoti opisuje kao poziciju „kao da”: afirmaciju fluidnih granica, prakse intervala, graničnih prostora i međuprostora (1994: 7).

Nekoliko puta sam razgovarala sa mojim prijateljem i izvorom informacija, Milošem Uroševićem, o tome šta za njega znači performativno zauzimanje položaja „žene” kroz aktivizam u ŽuC. „Kao peder, ja nisam muškarac”, rekao je otvoreno. I dodao: „Sećaš li se kako je Monik Vitig napisala da lezbejke nisu žene?”. Po Milošu se ni „muškarac” ni „žena” ne mogu percipirati kao *jedno*. Prolaznici su ga često napadali tokom uličnih akcija ŽuC. Ipak, on govori o svom iskustvu učešća u protestima kao iskustvu ljubavi i drugovanja, pre nego traumatičnom iskustvu:

Volim da osetim svoje telo kao kreativni medijum protesta. Na protestu moje telo ima značaj, za razliku od društvene percepcije tela poput mojih kao bezvrednih i zagađenih. Postajem medijum svih tela koja su isključena i zabranjena kao bezvredna.

Miloš često pominje rad Adrijane Kavarero, misliteljke kojoj se veoma divi, pri objašnjenju svog shvatanja veze aktivizma, žalosti i javnog izlaganja nepodobnog (i neprihvaćenog) tela. Razgovori sa Milošem koji je govorio o aktivizmu žalosti i aktivizmu kao žaljenju u smislu „svakodnevne odgovornosti”, nagnali su me da uočim načine na koje ideje Kavarerove o tome kako otelotvorenje podrazumeva etiku reagovanja (2000.) mogu biti posebno primenljive na kvir maskulinitete u doba rata.

Izmeštanje žalosti iz maskulinističkih, heteronormativnih i nacionalističkih predstava ubedljivo opisuje posmrtno slovo koje je Lepa Mladenović napisala za svog bliskog prijatelja i druga De-

jana Nebrigića, takođe kvir aktivistu ŽuC: „On nije bio teritorija Srbije, odbio je da bude telo srpske politike, odbio je srpsku vojsku... Odbio je da bude sahranjen na srpskom groblju” (Žene u crnom 2001a: 352). Sećajući se života svog druga, seća se i teških dilema sa kojima su se oboje suočavali tokom ratnih godina: kako se boriti za gej i lezbejska prava u sred nacionalističkog ubijanja i logora, kada za kvir postojanje nije bilo na raspolaganju nikakvog političkog jezika.⁴⁹ Ipak, Dejana, Lepu i mnoge druge disciplinujuće tehnologije poruge nisu oterale na „njihovo mesto”, već su razvili nezvanične i antiautoritarne vidove otpora radi otvaranja prostora za podjarmljeno kvir znanje i arhiviranje. Kako se Lepa seća:

U zimu 1992, u prvom stanu Žena u crnom u ulici Marka Kraljevića ispod pijace, u uglu kod prozora Dejan Nebrigić je kucao na pisačkoj mašini. Iznad stola okačio je poster sa fotografijom dvojice mladića čija lica se dotiču u nežnom trenutku. Ta slika nosila je ljubavnu nežnost između dva muškarca koju istorija moga grada nikada ranije nije bila videla na javnom mestu. Dejan Nebrigić je ušetao u Žene u crnom i rekao: Ja sam ta! (Urošević i Mladenović 2012: 259-260)

Ali i celoživotna aktivistička istorija same Lepe, kao lezbejke i žene u crnom, povezana je sa osporavanim afektivnim tkanjima raspada bivše Jugoslavije, obeleženim opasnim događajima ali i istrajnim otporom raznih stranih i tela koja se ne daju asimilovati. Otvaranje „Lezbejske čitaonice Lepe Mladenović” u Novom Sadu u okviru Novosadske lezbejske organizacije 2011. bilo je, odista, ne samo izraz zahvalnosti i drugarstva, već i gest stvaranja kritičkog arhiva kontra-sećanja koja se guraju u nevidljivost i nečujnost u zvaničnim nacionalnim narativima.

⁴⁹ Kroz aktivnosti u Centru za antiratnu akciju, osnovanom u julu 1991, i kao suizdavač časopisa *Pacifik*, Dejan Nebrigić (1970 – 1999.) igra glavnu ulogu u uvođenju lezbejskih, gej, biseksualnih, transrodnih i kvir (LGBT) glasova i prava u srpsku javnu sferu.

Žudnja za nacijom, obožavanje vođe

Kao što pokazuje tipičan primer gazimestanske fantazmagorije, performativni efekat komemorativnih rituala masovne kulture predstavlja podsticanje osećanja nacionalističke bliskosti kroz afirmativno identifikovanje sa telom muškog heroja. Česte teme izdaje i herojskog iskupljenja upotrebljene su za ujedinjavanje nacije u časnoj misiji borbe za opstanak nacije i protiv neprijatelja. Kao što kaže Ahile Mbembe: „Takva je logika herojstva u klasičnom shvatanju: ubijati druge dok sopstvenu smrt držite na odstojanju”. (2003: 37).

Kao sastavni deo heteronormativnog režima, ritualističko poštovanje herojskih figura iz slavne prošlosti funkcionisalo je kao afektivni obrazac u kome učesnici bivaju inicirani u kult vojne osećajnosti. Telo ratnika javlja se kao moćan idiom žudnje za nacijom i osećanja njenih gubitaka kroz prizivanje seksualnih metafora i slika (Mostov 2000.). U procesu koji Džuli Mostov prikladno opisuje kao simultano seksualizovanje nacije i deseksualizovanje fizičkog tela (2000.), mobilizatorska propaganda ratnika oslikava kao seksualno nevinog sina nacije, čiji je libido direktno preveden u fetišizovanu senzualnost vojne čilosti.

Nacionalno osećanje zahteva, iznad svega, erotizovano telo vođe. Privlačnost vođe, „Slobe” (nadimak od Slobodan), koji je smatran ikonom nacionalne snage, izrazito se videla u epskoj auri scenskog događaja na Gazimestanu, gde su se okupljene stotine hiljada ljudi kolektivno identifikovale i prepoznale u „nacionalnom duhu”:

ne da bi čuli vođu, ne da bi poslali političku poruku drugima, već naprosto da bi zaokružili jedan zabludeli poredak, dali podršku samima sebi za rat/ove, da bi se prepoznali. (Arsić 2002.: 259).

Strastveni povici mase „Slobo, mi te volimo” i potvrdni odgovor vođe „Volim i ja vas” govori o euforičnoj bliskosti vođe i potčinjenih spram neprijateljskih stranih tela.

Milošević u govoru koristi mitologizovani narativ o Kosovskom boju da bi unapred nagovestio i legitimisao mogućnost rata (Papić 2002.):

Šest vekova kasnije, danas, opet smo u bitkama i pred bitkama. One nisu oružane, mada i takve još nisu isključene. Ali bez obzira na to kakve da su, bitke se ne mogu dobiti bez odlučnosti, hrabrosti i požrtvovanosti. Bez tih dobrih osobina koje su onda davno bile prisutne na polju Kosovu.⁵⁰

Miloševićev govor na gazimestanskoj komemoraciji ponavlja poruku koju je već artikulisao par meseci ranije, na skupu u Beogradu: „Svaki narod ima onu ljubav koja večno greje njegovo srce, a za Srbiju je to Kosovo”.⁵¹ Tema Kosova kao svete srpske zemlje se kasnije pojavljuje u formi protestnog slogana „Beograd je svet, Kosovo je svetinja” na demonstracijama protiv NATO pakta 1999. godine (Jansen 2000: 401).⁵² Svečanost povodom šesto godina od legendarne Kosovske bitke obilato se koristi u popularnim srpskim medijima koji su tokom Miloševićeve ere bili poznati po raspirivanju srpskog nacionalizma. Beogradske dnevne novine pod kontrolom države, *Politika*, štampaju Miloševićev govor na Gazimestanu i u uvodnoj reči navode:

Ponovo živimo u vremenu Kosova, pošto će na Kosovu i u vezi s njim biti odlučena sudbina Jugoslavije i socijalizma. Hoće da nam

⁵⁰ <http://www.pecat.co.rs/2011/06/govor-slobodana-milosevica-na-gazimestanu-1989-godine/> (pristupljeno 1. 06. 2019.)

⁵¹ Govor na Ušću, 19. novembra 1988. - https://sr.wikipedia.org/sr-el/%D0%9C%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B3_%D0%91%D1%80%D0%B0%D1%82%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0_%D0%B8_%D1%98%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0

⁵² Prvi deo slogan je bio i glavni moto demonstracija protiv vlasti 1996 – 7. godine, kada je podrazumevao zahtev da se okonča izolacija Srbije (Jansen 2000: 401). Međutim, u kontekstu anti-NATO protesta, koristi se da se potvrdi utemeljenost srpskog nacionalnog identiteta na herojskoj prošlosti Kosova kao izvora osećanja zajedničkog porekla.

oduzmu srpsko i jugoslovensko Kosovo, da, to hoće, ali nećemo im dopustiti. (Zirojević 2000: 207-8).

Podržavaoci, uglavnom sve glasnije nacionalne elite u Srbiji sredinom i krajem 1980-tih, insistiraju da je događaj na Gazimestanu bio naprosto proslava jedne istorijske godišnjice, na kojoj su poslate poruke multinacionalnog „bratstva i jedinstva” među narodima. Međutim, opozicioni komentatori su u Miloševićevom govoru videli raskid sa titoističkim antinacionalističkim nasleđem i nepokolebljivu posvećenost projektu stvaranja Velike Srbije. Ti kritički nastrojeni komentatori su proslavu na Gazimestanu videli kao vesnika jugoslovenskih ratova i kraha Jugoslavije.

Kao što se pokazalo u euforičnoj svečanoj priredbi na Gazimestanu, gajenje narcističkog zajedničkog osećanja usredsređenog na kosovski mit bilo je glavni autoritarni odgovor na nesigurnosti koje su počele da prevladavaju političkim životom posle 1989. Ono što Alen Feldman, u kontekstu bavljenja južnoafričkom Komisijom za istinu i pomirenje, zove „teatrima sećanja” (2004.), u ovom kontekstu se javlja kao krucijalna aparatura potvrde koja zaokružuje rituale orodnjene bliskosti. Teatri sećanja konstruisani su kao monumentalizovane scene nacionalnih prikaza i nacionalnih žudnji kroz rodnu interpelaciju.

Upodobljavanje „žena” naciji: vile, veštice i majke

Pretežna forma i norma nacionalne komemorativne svečanosti služila je kao scenska potpora ne samo muškoj ratničkoj kulturi, već i žensko-materinskoj uzvišenosti. Nacionalizam, posebno u doba nasilnih sukoba, obeležava rastuća vidljivost ženskih tela kao kamena međaša između različitih nacionalnih i etničkih zajednica (Kandioti 1991; Meklintok 1995.). Čast nacije zavisi od posvećenih ženskih tela, ovaploćenih u nacionalnoj predstavi deseksualizovane majke i supruge čije reproduktivne prakse služe etnički čistoj i heteronormativnoj reprodukciji nacije (Helms 2007; Mose 1985). U kontekstu nasilnog raspada Jugoslavije, idealizacija muške ratničke snage ide u tandemu sa težnjom ka regulaciji ženskih tela kao načinu učvršćivanja osećaja muževnosti boraca nacije. Shodno tome, fiksni i strogo razdvojeni „maskulini” i „feminini” identiteti su pozvani da čuvaju život i identitet nacije (Majer 2000; Meklintok 1995; Parker i sar. 1992; Juval-Devis 1997). Žene zasigurno nisu bile samo protivnice militarizacije, već su često i same bile militarizovane. Žene su bile pozvane da budu deseksualizovane ratnice u ratnoj propagandi. Međutim, slike regruta su povremeno prikazivale dobrovoljke u vojnoj odeći ali ipak „ženstvene” i „seksi” (Mostov 2000: 95). Pokret žena za Jugoslaviju, koji se pojavio početkom 1991. kao podrška Jugoslovenskoj narodnoj armiji, aktivno je učestvovao u propagandi protiv ratnih dezertera, predstavljajući dezterstvo kao „sraman čin” u vreme široko rasprostranjenog izbegavanja mobilizacije (Zajović 2013b).⁵³

⁵³ Druge ženske organizacije koje su same sebe opisivale kao nefeminističke su bile: Kolo srpskih sestara i SSSS / Samo Srpkinja Srbina spašava (Zajović 2013b).

Elisa Helms je, u etnografskoj studiji praksi i samopredstavljanja bosanskih žena angažovanih u lokalnim nevladinim organizacijama i političkim partijama (2007.), istraživala načine na koje su žene tokom i posle rata predstavljane kao simboli žrtvenništva svojih etnonacionalnih grupa. U okruženju u kome se politika predstavlja kroz sliku demonizovane seksualizovane ženske figure („politika je kurva”), žene aktivne u aktivnostima u javnoj sferi usvajaju diskurzivne strategije koje insistiraju na njihovom statusu civilnih žrtava rata. Položaj žrtve rata, u vezi sa moralnošću podobne ženskosti, podario bi ovim orodnjenim subjektima dozvolu za ulazak u carstvo politike, koja se smatrala tipično muškom oblašću. U kontekstu oružanog sukoba u Jugoslaviji, esencijalističke rodne pretpostavke o muškarcima vojnicima i ženama žrtvama strukturisale su ne samo uobičajene prikaze rata, već i mogućnosti i rizike ženskog antiratnog aktivizma (Helms 2013). Figure i priče o privrženim ženama čija materinska tela osiguravaju odgovarajuću reprodukciju nacije predstavljale su temelj diskurzivnih režima koji podstiču rast nacionalizma 1980-tih. Tela žena zaista postaju temelj nacije – kameni temeljci zidova nacionalne građevine i kameni međaši njenih granica. Branka Arsić razmatra srpski mit o ženi žrtvi u temelju nacije-grada (2002.). Tri brata plemića gradila su grad, ali poduhvat im je uvek nekako propadao: danju su gradili, ali se sagrađeno noću rušilo. Gradnja je uznemirila vilu koja je na kraju pristala da dozvoli izgradnju grada ukoliko žena jednog od graditelja bude žrtvovana zazidavanjem u gradske zidine. Zahtevajući ženu graditelja, žena-vila, napominje Arsićeva, funkcioniše kao lezbejski dodatak koji kritički podražava i uznemirava privilegovanog označitelja simboličkog poretka. U ovoj mitskoj temi, koja prožima balkanski folklor, ženu bi, kao večnog stranca, trebalo sahraniti u temeljima polisa. Zazidivanje žive žene u zidinama, kriptama i drugim podzemnim prostorima je tipičan vid kažnjavanja žena koje iskoračuju iz domena valjanih za njihov rod. Obilje mitoloških vila i veštica otelotvoruju čudnovatu ponovnu pojavu zazidanih žena, strankinja u kući i, iznad svega, unutrašnjih neprijateljica polisa.⁵⁴ Ovaj didaktički utemeljivački mit je deo „utemeljivačke

fikcije” – po rečima Doris Somer (1991.) – o utemeljivanju nacije, gde fantazija o zazidanim ženama postaje naturalizovani teren (bukvalno i figurativno) na kome se podiđu gradovi i formulišu nacionalne tradicije.⁵⁵ Legendarni opisi zazidivanja živih žena u temelje gradova-nacija govore o diskurzivnim vezama femininog sa nacionalnim teritorijama: teritorije se obično feminizuju i stoga smatraju osetljivim na invaziju neprijatelja i silovanje (Helms 2013).

Rodne intimnosti nacionalizma omogućila je seksualna i telesna politika koja podrazumeva stereotipne etnoheteronormativne fantazije o „ženi”: fantazije o zavođenju, potčinjavanju, ranjivosti. Stavljanje ženskih tela na mesto koje im je namenjeno i njihovo upodobljavanje naciji, predstavljalo je strateški biopolitički aspekt okolnosti koje su omogućile ratove u bivšoj Jugoslaviji. Brige zbog ženskih tela – i etnički bliskih i onih prezrenih kao etnički neprijateljskih – služile su kao osnova za označavanje granica nacije kao telesnog arhiva.

Sistematska upotreba rodno motivisanog i seksualizovanog nasilja protiv neprijateljica kao taktika ratovanja i etničko čišćenje tokom ratova u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini već su omogućeni i unapred amnestirani kroz žestoku propagandnu kampanju. Srpski mediji su već optužili Albance za silovanje Srpkinja i Cr-

ciplinovane žene stavljaju na „svoje mesto”. Antigonu je živa zazidana i tako kažnjena što je tražila nepokopano telo svog brata; Egist preti da će Elektru živu sahraniti ako ne nauči da bude kod kuće i ponaša se kao valjana žena (Sofokle, Elektra, 329-31, 378-85); i Erinije ili Furije, grupa arhaičnih boginja koje su gonile Oresta nakon što je ubio svoju majku, bile su primorane da odu u podzemlje i kriju se (Eshil, *Eumenide*, 937-48). Trebalo bi ovde uzeti u obzir ambivalentne konotacije pojma „kripte”. Nikolas Abraham i Marija Torok (1978) govore o „kripti” kao figurativnom sahranjivanju živog objekta ljubavi: intimnoj niši koju subjekat konstruiše u svojoj psihi, da bi tu skrio dragocene leševe žudnji, sećanja i neizgovorivih tajni. Kod Taksidua iz 2004. videti ubedljiv prikaz načina na koje tragedija i psihoanaliza mogu da vode plodnu konverzaciju o večnoj temi žalosti. U drugom dobu, dobu modernog grčkog folkloru, priča o mostu u Arti, na severozapadu Grčke, govori o mostograditelju koji je morao da žrtvuje svoju ženu tako što će je živu zazidati u temelje konstrukcije – što je česta tema u balkanskim narodnim pesmama (Leotis 1999.).

⁵⁵ Doris Somer koristi termin „utemeljivačka fikcija” u drugačijem kontekstu, opisujući narodne romanse devetnaestovekovne Latinske Amerike.

nogorki 1986 – 7. (Kesić 2002; Žarkov 2007), dok je u hrvatskim javnim diskursima i popularnoj štampi bio prisutan prelaz „od štovanja do silovanja” i od prečasne rodne grude do „pale žene” (Kesić 1994.). U ovom kontekstu označavanja gde je mesto žene u naciji, kao opasno dvosmislenom, predsednik Hrvatske Tuđman, u vreme izbijanja rata sa Jugoslavijom, govori o abortusu kao nacionalnoj „tragediji”, nazivajući žene koje vrše abortuse „smrtnim neprijateljima nacije” (Salecl 1992: 59); Mostov 2000). Sledeći svesrdnu privrženost predsednika pronatalitetskom projektu, hrvatska vlada 1992. uspostavlja Ministarstvo obnove, s posebnim Odjelom za demografsku obnovu, kojim rukovodi strastveni protivnik abortusa, kontracepcije i feminizma (Mostov 2000.).⁵⁶ Čini se da su u raznim nacionalnim okruženjima bivše Jugoslavije 1990-tih, idiomi opstanka nacije igrali istaknutu ulogu u diskursima demografske zabrinutosti koja je u postajala sve žešća u kontekstu rastuće etnicizacije.

⁵⁶ Pod pritiskom lokalnih ženskih grupa i međunarodnih agencija, ovaj odjel je pretvoren u nevladinu organizaciju, Hrvatski populacijski pokret (Mostov 2000.).

Demografske brige, rodne epidemije

Mada je država Federativne Socijalističke Republike Jugoslavije ohrabrivala žene na učešće u radnoj snazi i garantovala im prava na besplatnu kontrolu rađanja, u postsocijalističkim društvima porast nacionalizma dovodi do promene u pravcu normativne idealizacije ženske reproduktivne uloge. Iako je abortus u Jugoslaviji legalan od 1951. godine, u ustavu iz 1992. ukinut je član 191 koji je garantovao pristup abortusu kao ljudsko pravo. U ovom kontekstu, nacionalistički diskursi su žene koje izvrše abortus označavali kao izdajnice, izlažući alarmirajuće izveštaje u kojima se poredi broj abortusa sa brojem vojnika poginulih u ratu (Mladenović i Hjuž 2001.). Kult majke Jugovića, majke devetorice sinova koji su, po lokalnoj legendi, položili živote u Kosovskom boju, priziva se kada je, juna 1993. godine, u sred intenzivne nacionalističke retorike usredsređene na „prirodni” i „nacionalni” zadatak žena da budu majke, Crkva u Srbiji ustanovila nagradu „Majka Jugovića” za majke sa četvoro ili više dece, kao vid kome-moracije Kosovskog boja (Rajić 1993, citiran kod Mostov 2000: 106).

Prvih godina postsocijalističke tranzicije, reprodukcija je u sklopu buđenja raznih neokonzervativnih trendova veličana kao ženska patriotska dužnost. Pod pritiskom Katoličke crkve za zabranu abortusa, on 1991. u Hrvatskoj biva stavljen van zakona, čak i u slučaju žena silovanih u kampanjama etničkog čišćenja. Godine 1993. predložen je zakon koji bi osigurao „obnovu” Republike Hrvatske kroz uvođenje mera protiv kasnog stupanja u brak i nemanja dece, koje se naziva ne-ženskim (Enlo 1993: 242). U Sloveniji se 1990. prva izabrana postsocijalistička vlada zalaže za ukidanje ustavom garantovane legalnosti abortusa, a nacrt novog

ustava pominje „svetost života”. Žene reaguju spontanim masovnim demonstracijama kojima okružuju parlament u Ljubljani. Sve žene poslanice u parlamentu, uključujući čak i konzervativne poslanice, pridružuju se protestu (Bahovec 1991., Slapšak 2002.). Kontroverzna formulacija je uklonjena iz teksta ustava i Ustavni sud na kraju donosi odluku po kojoj će biti zadržano pravo na abortus po zahtevu žene i abortus će i dalje biti dostupan tokom prvih deset nedelja trudnoće, kako je bilo još od 1974. Na Kosovu krajem 1980-tih, srpski nacionalistički diskursi, izražavajući zabrinutost zbog visokog fertiliteta Albanci, takođe podstiču Srпкиnje da rađaju više dece. Jedan srpski poslanik je navodno 1993. izjavio: „Pozivam sve srpske žene da rode po još jednog sina više, kako bi ispunile svoj dug prema naciji” (Korać 1996: 137).

Pronatalitetske kampanje vođene u raznim republikama bivše Jugoslavije tokom 1990-tih osuđuju ne samo abortus i kontracepciju, već i „etnički mešovite brakove” koji, pod naletom militarizacije, postaju problematični za kategorizaciju u pogledu nacionalne pripadnosti. U osvit eskalacije briga za očuvanje netaknutih granica zajednice, lojalnosti je valjalo pregrupisati, a nepodobne veze zaboraviti. Aktivistkinje/i ŽuC sa kojima sam razgovarala su naširoko kritikovali/e načine na koje nacionalna demografija nudi diskurzivni proctor za izgradnju podobnih nacionalnih i rodniх subjekata posvećenih istrajnom prisustvu nacije u prostoru i vremenu. Kako je to rekla Vesna Kesić, istaknuta hrvatska feministkinja i antiratna aktivistkinja: „Sa nacionalističkim političarima koji su došli na vlast širom Jugoslavije preko izbora održaniх devedesetih godina, ženska tela postala su svačija stvar” (2002: 392). Ona dalje iznosi da je učešće žena u nacionalnim skupštinama drastično opalo i da prava žena, uključujući i pravo na legalan i bezbedan abortus, bivaju ugrožena (ibid.). Tokom 1990-tih nacionalne brige zbog demografskog propadanja u kojima se stanovnici vide kao „subjekti s potrebama i aspiracijama, ali i objekti u rukama vlade” (Fuko 1991: 100), kružile su od Srbije do Hrvatske, Slovenije do Bosne i Kosova.

Miloševićev uspon na vlast je, u velikoj meri, bio rezultat nacionalno-demografske kampanje o sudbini Srba na Kosovu. Propaganda u javnosti, podstaknuta nacionalističkim navodima o

međuetničkim silovanjima krajem 1980-tih na Kosovu, Srbe oslikava kao ugroženu manjinu. U vreme već poremećenih odnosa između Srbije i Kosova, previranja 1986. oko silovanja srpskih žena od strane Albanaca dodatno jačaju među-etničke tenzije. Izgleda da ti navodi nisu bili voljni da uzmu u obzir zvanične podatke po kojima seksualni napadi na Kosovu poznih 1980-tih nisu bili etnički motivisani (Kesić 2002.).

U Srbiji od kraja 1980-tih konsolidaciju nacionalizma kao državne ideologije obeležavaju sveprisutni demografski diskursi o padu stope rađanja među Srbima i brojnom rastu nesrpskog stanovništva, posebno etničkih Albanaca na Kosovu. Brige zbog množenja Albanaca, Muslimana i Roma, koji su smatrani demografski neregulisanima, smeštane su u kontekst jednog podmuklog rata protiv srpskog naroda. Razni skupštinski dokumenti i rezolucije iz 1990. sugerišu demografsku politiku zasnovanu na duplim standardima: pronatalitetsku za Srbiju i Vojvodinu i populacione kontrole za Kosovo. Zvanični dokumenti, poput onog naslovljenog „Upozorenje”, koji je objavljen 1992. i usvojen od strane vladajuće partije, bili su korišćeni u pravcu podsticanja žena na rađanje dece za „svoju” naciju (Zajović 1995.). Nacionalistička pronatalitetska politika izaziva vatrene proteste feministkinja. U članku „Rađanje, nacionalizam i rat” Staša Zajović, istaknuta figura beogradskih ŽuC, ispituje odnose materinstva i nacionalizma i osuđuje pronatalitetsku propagandu (1995.). Ista autorka je drugom prilikom primetila da je srpski nacionalistički demografski diskurs organizovan oko normativnog svođenja ženskosti na materinstvo, kroz instrumentalno shvatanje materinstva kao sredstva „za odbranu teritorijalnog integriteta” srpske nacije (2004.).

Početkom 1999. godine, neposredno nakon krize na Kosovu 1998., Vojislav Šešelj, vođa desničarske Srpske radikalne stranke i zamenik premijera Federativne republike Jugoslavije (sastavljene od Srbije i Crne Gore), predlaže uvođenje posebnog poreza za parove koji nemaju decu, zato što je nemati decu antisrpski.⁵⁷

⁵⁷ Na parlamentarnim i predsedničkim izborima septembra 1997. godine, Šešeljeva partija je bila druga najuspešnija partija po broju osvojenih mesta u Narodnoj skupštini Srbije, a sam Šešelj je za jedan procenat glasova izgubio

Šešeljeva partija poziva na izbacivanje svih albanskih imigranata i njihovih potomaka i zabranu svih socijalnih davanja etničkim Albancima, posebno onima sa „previsokom stopom nataliteta”. U kontekstu novih vidova rasno obojene anksioznosti zbog ugroženog nacionalnog integriteta, sporne granice između različito označenih tela s obzirom na različita etnička porekla u bivšoj Jugoslaviji konstituišu se u skladu sa za boj spremnim obrascima rodne i seksualne normativnosti.

U kontekstu takvih sukoba, SANU organizuje konferencije o populacionoj politici a patrijarh Srpske pravoslavne u Božićnoj poslanici 1995. govori o „epidemiji” niske stope rađanja među Srbima (Mostov 1995: 518 – 19). Nacionalistička brižnost nisku stopu nataliteta kolokvijalno naziva „bela kuga”, što je naziv sa sugestivnom konotacijom da je (nereprodukujuća) ženskost zaagađujuća (Drezgić 2004; 132). Ta epidemija niske stope rađanja nazvana belom kugom postaje istaknuta tema u srpskim javnim diskursima i popularnim medijima (Blagojević 2000.; Drezgić 1999., 2004., 2010.; Jansen i Helms 2009.; Zajović 1994.).

U kontekstu enormno intenzifikovane etnicizacije (Jansen i Helms 2009.) unutar nacionalna reprodukcija se politizuje i militarizuje. I u Hrvatskoj briga zbog *bijele kuge* zauzima važno mesto među nacionalističkim i verskim elitama. I srpske i hrvatske pronatalitetske kampanje upozoravaju na rapidan porast populacije lokalnih Muslimana i Albanaca, oslanjajući se na prikaze muslimanskih žena koje previše rađaju „druge” (Milić 1993: 112 – 13). U Bosni i Hercegovini je, manje izraženo nego u srpskim i hrvatskim pronatalitetskim kampanjama, pronatalitetski diskurs zastupaju bosanski sekularni i muslimanski nacionalisti tokom i nakon rata (Jansen i Helms 2009.). Edikt islamskog vođe Mustafe Cerića, jednog od osnivača Bošnjačke akademije nauka i umetnosti, poziva muslimanke da imaju po petoro dece (Latić 1993.). U srpskom kontekstu je „bela kuga” posebno uzela maha kao alegorijski opis nacionalnog gubitka. Kao u slučaju rituala arhiviranja priča o patnji kroz obožavanje tela ratnika, idiomi demo-

priliku da postane predsednik Srbije. Marta 1998. godine, Šešeljeva partija dobija na upravu petnaest od tridesetšest ministarstava, a Šešelj biva imenovan za jednog od pet zamenika premijera u novoformiranoj srpskoj vladi u kojoj je Miloševićeva partija držala ključna ministarstva.

grafske zabrinutosti i unutarnacionalne pronatalitetske politike, u svom upornom postvarenju ženskih tela, takođe impliciraju želju za opstankom nacije.

U trenutku kada su autoritarni diskursi dramatično leljali između nacionalne egzaltacije i zbriga zbog izolacije, slike epidemije i lekova za istu korišćene su za jačanje osećanja bliskosti nacionalnih subjekata. U svom modalitetu nacionalističke regulacije nataliteta, bio-vlast, kao sklop diskurzivnih praksi, afektivnih dispozicija i imaginativnih investicija u kojima „nacionalna kultura sreće forme bliskosti poput seksa” (Berlan 1998.), funkcioniše pre svega u intimnim domenima načina življenja i umiranja subjekata. U tom nacionalno-demografskom režimu, nacionalističke brige zbog stopa fertiliteta su sastavni deo šire postsocijalističke politizacije reprodukcije i rekonstitucije orodnjenih subjekata (Gal i Kligman 2000.). Kao što objašnjava Rada Drezgić, krivica za „epidemiju” opadajuće stope rađanja u Srbiji je očito rodno određena, s obzirom da su za nju prevashodno optuživani ženska sebičnost i karijerizam koje je doneo socijalizam ili imitiranje „modernog zapadnog” stila života (2004.). U kontekstu za boj spremnog rodno određenog građanstva u nacionalizmu, ženska tela signalizuju samo načelo mešovitosti (Iveković 1993.): odnosno, potencijal za razvodnjavanje i zagađivanje „čistote” nacionalne zajednice. Žene, svedene na telo i seksualizovane u skladu sa nacionalnim heteronormativnim šablonom, posmatraju se kao teritorijalni markeri (Mostov 1995.): koji se mogu poštovati ali su podložni i neovlašćenom prelaženju. Zato su im uvek potrebni muški nadzor i kontrola, jer poslednja reč autoriteta u svrhe definisanja nacije i njene odbrane od neprijatelja počiva prvenstveno u zajednici spona među muškarcima – *Männerbund*, kako to Mose naziva (1985.). U svakom slučaju, pronatalitetski podsticaji, koliko god bili istrajni i vešti, nisu uspeali da dovedu do stvarnih reproduktivnih praksi u skladu sa nacionalističkim težnjama (Drezgić 2004; Jansen i Helms 2009).

Ipak, nacionalno podobna ženskost nije otelotvorena samo u patnji i hrabrosti rodne grude kroz konvencionalne prikaze ženskog/majčinskog žrtvenništva, već i kroz „seksepilnije” slike žena koje pružaju podršku, utehu i zabavu muškarcima nacije, posebno čla-

novima novih srpskih vladajućih klasa 1990-tih – od onih željnih konzumacije pop-kulturne konvencionalnosti u dobu ekonomskih nedaća, do onih koji su pravili pauzu od vojnih ili paravojnih akcija. Žene učestvuju u svakodnevnom okruženju seksualizacije nacije (i čine je seksepilnom) (Majer 2000), kako direktno tako i indirektno, bilo tiho ili glasno i kroz različite performativne žanrove – stihove, prozu, lamente i pesme. Kao što ću naknadno objasniti, pevanje je bilo jedan od vidova promovisanja modela nacionalne ženstvenosti.

Pesme 1990-tih

Žarana Papić, dugogodišnja feministička aktivistkinja ŽuC i suosnivačica beogradskog Centra za ženske studije, opisuje Miloševiću retoriku na Gazimestanu ovim rečima: „Poslao je poruku muškarcima da oni ima da se „herojski” bore za očuvanje Jugoslavije, dok su žene dobile poruku da učute” (2002: 132). Zaista, mada nacionalistički diskurs žene učutkuje, dodeljuje im zadatak da pod nadzorom muškaraca nacije izvedu posao otelovljenja i senzualizacije nacije (Mostov 2000.). Tako pevanje (za) nacije predstavlja jedan od rodni i seksualizovanih idioma kroz koje nacionalizam prodiere u intimne niše banalnih svakodnevnosti tokom turbulentnih 1990-tih. Pre i posle ratova u bivšoj Jugoslaviji, nacionalni prikazi neseksualnih vrlih majki nacije bivaju u masovnim medijima dopunjeni slikama „turbo-folk kraljica”.

Najprodavanija srpska diva, Svetlana Veličković, s nadimkom Ceca, predstavlja ikonu nacionalističke kulture i politike. Godine 1995. se udaje za paravojnog komandanta u ratovima u Hrvatskoj i Bosni, Željka Ražnatovića (poznatijeg po nadimku Arkan), u tradicionalno obojenoj svadbenoj ceremoniji gde je Ceca nosila mladenačku narodnu nošnju a Arkan vojnu uniformu. Glamurozna politička ljubavna priča započela je 1993. godine, kada je Ceca pozvana da zabavlja trupe u vojnom kampu u Erdutu, gde je Arkan obučavao vojnike za svoju paravojску zvanu Srpska dobrovoljačka garda, poznatu i kao Tigrovi, kojoj je kasnije pripisana odgovornost za etničko čišćenje u Hrvatskoj, Bosni i na Kosovu (Papić 2002.).⁵⁸ Bilo u ženstvenoj odeći ili, povremeno, u vojnoj uniformi (Lopušina 2003: 76), Ceca je otelotvorenje patrijarhal-

⁵⁸ Maskota Arkanove jedinice u Krajini, u Hrvatskoj 1991-2., bilo je mladunče tigra. Ceca se na koncertu u Beogradu 1995. pojavila u kupaćem kostimu tigrastog dezena i, na kraju koncerta, donosi na scenu i kavez sa tigrićem (Papić 2002: 142). Ta scena još jednom potvrđuje metaforičku fuziju divlje ženstvenosti i svirepog nacionalizma.

ne fantazije o Srпкиni koja spaja „tradicionalne” vrednosti dobre supruge i brižne majke sa „modernim” profesionalnim uspesima, poput onih u fudbalskom biznisu i humanitarnim aktivnostima: Ceca nakon ubistva svog muža, dotadašnjeg predsednika, postaje predsednica fudbalskog kluba, a i predsednica je fonda Treće dete koji je ustanovio Arkan sredinom 1990-tih za promovisanje rasta nataliteta u Srbiji, kroz finansijsku pomoć majkama etničkim Srpkinjama.⁵⁹ Nakon suprugove smrti 2000. godine, ponovo pokazujući nacionalnu sponu majčinstva i žalosti, Ceca se u žalosti povlači iz šou-biznisa i javnog života na godinu dana. U senzacionalnom koncertu kojim se vratila na scenu tri godine kasnije na beogradskom fudbalskom stadionu, rekla je publici, masi koja je uzvikivala ime njenog pokojnog muža, da peva „za mog muža Željka, za Beograd, za Srbiju”. Cecina ponovna pojava oslikava ideal srpske ženstvenosti, ovog puta ožalošćene supruge, ali i moćne figure u biznisu i politici.⁶⁰

Kao ikona masovne kulture procvetala pod Miloševićevim režimom, ova kraljica turbo-folka postaje otelotvorenje sentimentalnosti javnosti prema komercijalizovanoj, heteronormativnoj ženstvenosti. Žanr turbo folka, obojen isprepletenošću komodifikovanog nacionalizma i preseksualizovane ženstvenosti, javlja se početkom 1990-tih, tokom komadanja Socijalističke federativne republike Jugoslavije. Vrhunac popularnosti dostiže 1993., godine kada region pogađaju široko rasprostraneno siromaštvo, nasilni sukobi i međunarodni prekori. Dok je ostatak bivše Jugoslavije bio u vrtlogu rata i srpski nacionalizam eskalirao u vojnu agresiju, turbo folk je postao omiljena popularna zabava. Tokom četrdesetčetiri meseca opsade Sarajeva, prvo od strane snaga Jugoslovenske narodne armije a potom bosanskih Srba iz Republike Srpske (što je ukupno trajalo od 1992. do 1996. godine), veliki deo srpske javnosti strastveno konzumira turbo-folk maratone i slična medijska događanja, poput raskošne svadbe Cece i Arka-

⁵⁹ Arkan je pred Haškim tribunalom za ratne zločine u Bosni bio optužen za genocid, mada je optužnica obelodanjena u javnosti tek nakon njegovog ubistva 2000. godine.

⁶⁰ Ceca je 2003. uhapšena (i potom puštena bez podizanja optužnice) zbog sumnje za saučesništvo u ubistvu bivšeg srpskog premijera Zorana Đinđića.

na, koja se odigrala u Beogradu pod udarom embarga. Dakle, ne samo da turbo folk nije nestao u tim turbulentnim okolnostima, već čak postaje politizovani stil života srpske nacije (Čvoro 2012., Gordi 1999., 2002.; Kronja 2001., 2004a, 2004b; Papić 2002., Volčić i Erjavec 2011.). Kao što ilustruje sveprisutnost turbo folka, Miloševićev režim kontrolisao je ključne aspekte svakodnevnog života, uključujući i medije i popularnu muziku (Gordi 1999., 2002.). Nacionalizam nadilazi svet države i zalazi i u najintimnija svakodnevna čvorišta socijalnih veza, dok mediji pod kontrolom režima opsesivno puštaju neprekidne nizove turbo folk muzike, darujući turbulentnoj eri živahnu muzičku pratnju i glamurozni spektakl.⁶¹ Kao što Papić kaže: „Primarna funkcija turbo folka bila je da prenese poruku normalnosti”. (2002: 141).

Masovno popularni i energični žanr neo-folka ili takozvana novokomponovana muzika sastojala se od tradicionalnih narodnih muzičkih motiva prepravljenih preintenzivnim tehno-pop aranžmanima. Reči su nekreativni stereotipi koji obično obuhvataju laskavu hrabrost i neuzvraćenu ljubav, ali i motive patriotske žrtve i, povremeno, rojalističke i antikomunističke teme. Na primer, popularna pesma Mitra Mrića *Ne može nam niko ništa* govori o dugoj ljubavi jednog para koja nadilazi sve nedaće, i postaje himna nacionalističke propagande u vreme međunarodne izolacije Srbije. Slično tome, Cecina pesma *Kad bi bio ranjen*, koristi nacionalistički obojenu sliku prolivene krvi u svrhu veličanja samožrtvovanja kroz spoj erotske ljubavi i ljubavi prema domovini. Opšte mesto simbolike krvi ponavlja se u još jednoj pesmi – *Šta je to u tvojim venama / Kukavica* (1993.) – takođe Cecinoj, koja prenosi ljubavna osećanja prema svom etničkom identitetu, odbojnost prema drugim etničkim identitetima i prkos prema međunarodnim prekorima.

Popularnost ovog žanra nadživljava Miloševićevu eru, mada ne s takvom moći i sveprisutnošću kao u zenitu njegove vladavine. Tokom 2000-tih, nakon ratova i potom i Miloševićevog pada s

⁶¹ Širom medija se uveliko promovisao turbo folk. Upadljiv izuzetak je bio B92, radio stanica osnovana 1989. kao pretežno omladinska stanica i anti-Miloševićevski kanal za nezavisne vesti i alternativnu muziku u Saveznoj republici Jugoslaviji.

vlasti posle masovnih uličnih protesta, turbo folk scena ostaje tražena roba i domen poznatih ličnosti, uronjen ne samo u nevezan svet glamura već i u banalnost urbanih praksi konzumerizma. Međutim, uprkos svom istrajavanju, turbo-folk postepeno postaje depolitizovani žanr savremenog pop folka, koji opstaje u komercijalnim post-jugoslovenskim medijskim prostorima, u kulturi dens-klubova, kao i u telu politike koja se vrši u noćnom životu na dunavskim splavovima. U kontekstu „tranzicionih” pokušaja Srbije da se pročisti od mnemoničkih tragova 1990-tih, turbo folk i njegova veza sa anti-jugoslovenskim nacionalizmom, postaje deo arhiva nesrećne prošlosti Srbije (Čvoro 2012.). Po završetku ratova u bivšoj Jugoslaviji, prerađeni naslednik ovog muzičkog stila biva predstavljen kroz pan-balkansko transnacionalno regionalno jedinstvo, pre nego „nacionalističke” ekscese. Ceca se pojavljuje kao „zvezda bez granica” (Volčič i Erjavec 2011: 36), mada održava i marketinški potcrtava svoju staru eksplicitno nacionalističku orijentaciju, što vidimo u televizijskoj reklami za jedan brend kafe iz 2002. godine, gde se pojavljuje okružena tigrovima, u sceni koja jasno ponavlja asocijaciju na Tigrove, paravojnu jedinicu čiji komandant je bio njen pokojni muž. Uprkos novopronađenom pozivanju na autentičnost balkanskog kulturnog prostora, turbo-folk nikada nije sasvim izgubio svoj kulturni status u nacionalnoj srpskoj politici, istrajavajući kao omiljeni komercijalni spektakl desničarskih partija. Na primer, u predsedničkoj izbornoj kampanji 2008. godine, na skupovima u znak podrške ultranacionalističkom kandidatu Tomislavu Nikoliću odvijaju se turbo-folk predstave, u pokušaju da se oslikaju autentična osećanja naroda.⁶²

⁶² Nikolić 2004. i 2008. zauzima drugo mesto, iza Borisa Tadića, ali 2012. godine pobeđuje Tadića i postaje Predsednik Srbije. Lideri Hrvatske, Bosne i Hercegovine, Slovenije i Makedonije bojkotovali su inauguraciju u znak protesta zbog Nikolićevog poricanja masakra u Srebrenici 1995. godine (*Balkan neighbours boycott Serbia's presidential inauguration*, Euronews, 11. jun 2012, <<http://www.euronews.com/2012/06/11/balkanneighbours-boycott-serbia-presidential-inauguration/>> (poslednji put pristupljeno 21. oktobra 2016).

Nakon kritika zbog poricanja genocida u Srebrenici koje je dobio tokom predsedničkih izbora 2012. godine, Nikolić se 25. aprila 2013. izvinjava za zločine počinjene u ime Srbije i srpskog naroda. Takođe traži oprostaj za Sr-

Međutim, turbo folk je oduvek prostor osporavanja. Mada se njegov imidž i prikazi javno konzumiraju u mejnstrim medijskim krugovima, aktivisti, umetnici, intelektualci i drugi pripadnici disidentskih kultura ga osporavaju kao kičeraž i čak smejuriju. Papić sugestivno govori o politički i kulturno normalizovanom odbacivanju drugačijeg u srpskom društvenom životu 1990-tih kao o „turbo-fašizmu” (2002: 134). Za feministkinje i antiratne aktivistkinje, kao što je bila i sama Žarana Papić, rutinizovana trivijalnost turbo-folka ikonizuje kulturni nacionalizam i njegovo oslanjanje na režime pola i moći. Žene čija se životna iskustva ne uklapaju u podobne nacionalne vrline ženstvenosti opisivane su kao aseksualne, frigidne i nesposobne za rađanje. U skladu s tim, i samo disidentstvo se feminizuje kroz označavanje rečju „histerija”. Tako je Vesna Pešić, osnivačica i direktorka Centra za antiratnu akciju, u jednom članku opisana kao „histerična gospođa koja, kroz političku karijeru, nadoknađuje sve što je propustila u mladosti”.⁶³ Moje sagovornice iz ŽuC su se često susretale s takvom patologizacijom njihovom aktivizma kroz stereotipe histeričnih žena.⁶⁴

U našem razgovoru o društvenom i političkom kontekstu 1990-tih, Saša Kovačević daje disonantni prikaz nacionalne euforije i normalnosti, uprkos i protiv kog su ona i njene saborkinje/ci izašle/i na ulice, izazivajući bes kod svojih protivnika – prevashodno srpskih nacionalista:

Atmosfera je gušila. Svi su živeli normalno, kao da se ništa ne dešava. Mnogi su se radovali onome što se činilo u njihovo ime. A mi smo bile iscrpljene, neumivene, nenaspavane, preumorne i, iznad svega, duboko tužne zbog nemogućnosti da uradimo bilo šta što bi promenilo takvu situaciju. Osećale smo bes zbog izo-

biju za zločin počinjen u Srebrenici, mada ga ne naziva genocidom (*Serbia president „apologises” for massacre, Al Jazeera, 25. april 2013.*, <<http://www.aljazeera.com/news/europe/2013/04/2013425102523848273.html>>(poslednji put pristupljeno 21. oktobra 2016.).

⁶³ NIN, 25. april 1997.

⁶⁴ Feminističke teoretičarke poput Elen Siksu (1976.) i Žaklin Roze (1978.) redefinišu „histeričnu ženu” iz perspektive snage i samostalnih odluka.

stanka reakcija ljudi. Osećale smo se kao predmeti poruge. Ostavljene po strani.

Izgovarajući ove poslednje reči, Saša je uzela svoju ličnu arhivu – zbirku beleški, fotografija, isečaka i crteža. Izvukla je i pokazala mi jednu crno-belu fotografiju: „Obrati pažnju kako izgledamo izmučeno i ljutito”. Slika je to zaista potvrđivala. Prikazivala je stajanje protiv opsade Sarajeva: tri žene na trgu kako drže natpis „Ne u naše ime” i deluju vrlo usamljeno, ali odlučno i svesno urgentnosti situacije. Stajanje na ulici, posebno na vrlo malobrojn timer i samo ženskim protestima, protiv nacionalizma sopstvene zemlje koju optužujete za odgovornost za ono što čini u vaše ime, bio je rizičan poduhvat u to doba nacionalne normalnosti, kada su državna televizija i radio stanice puštale turbo-folk i odbijale da izveštavaju o opsadi i bombardovanju Sarajeva.⁶⁵ Po rečima Orli Fridman: „Dok ulice i ljudi teže normalizaciji, poruka antiratnih aktivista podseća prolaznike da nije sve normalno. Na taj način ugrožavaju prijatno i divno nedeljno veče u Beogradu”. (2009: 90).

⁶⁵ Ildiko Erdei priča kako je radio stanica iz gradića blizu Beograda odbila da emituje poziv na antiratno okupljanje na prvu godišnjicu opsade i bombardovanja Sarajeva, uz objašnjenje da nema nikakve opsade ni bombardovanja, već je to naprosto rat za nacionalno oslobođenje Srba u Bosni (2008: 162).

Ostaci i utvare

Tema ovog poglavlja je kako nacionalni mitovi i javni spektakli, u cilju upravljanja uslovima podobne komemoracije, počivaju na slikama i imaginarijumima rodne podobnosti. Dajana Tejlor se ovim performativnim orodnjavanjem nacije bavila kroz inscenirane spektakle muževnosti i ženstvenosti u Argentini za vreme diktature:

Rod, onda, nije bio naprosto regulatorni društveni sistem kroz koji polovi preuzimaju i inkorporiraju dodeljene im attribute; bio je i performativni sistem kroz koji se rodne uloge mogu preuzeti ili nametnuti, bilo nesvesno i naizgled „prirodno” ili kroz otvorene ili prinudne činove nasilja”. (1997: 34).

U osvit arhivskih briga u kontekstu nedaća 1990-tih u bivšoj Jugoslaviji, takve rodne intime nacionalističke arhive su podsticale definisanje bližnjih i neprijatelja (Majer 2000.; Mostov 1995., Papić 2002.).

Zauzimajući poziciju unutrašnjih neprijatelja na načine koji remete orodnjene i etnicizovane aparate pripadanja, aktivistkinje/i ŽuC uzdrmajavaju ove ustanovljene intime nacionalističke arhive. Ovaj rad sećanja nije motivisan žudnjom za konvencionalnim i arhivskim priznanjem, već pre performativnošću prezrene pripadnosti. Drugim rečima, umesto da „ispravi” arhiv, ovo disidentsko sećanje javlja se kao kritički način uznemiravanja ili kvirovanja prerogativa i isključenja date prošlosti i njenih narativa, dok istovremeno komplikuje često normativne pretpostavke pomiriteljske sadašnjosti i budućnosti. Stoga njihova poenta nije da zamene nacionalističku „arhivsku grozicu” nekom drugom (tj. postsocijalističkom politikom tranzicionog sećanja), što bi moglo da vodi „daljem istraživanju asimetričnih pozicija subjekta, neispričanih priča, vidova kulturnog nasilja i nepravednih režima istine koji ishode iz uslova onih koji su nasilno označeni kao oni drugi” (Feldman 2004: 194). Na kraju krajeva, poriv da se monu-

mentalizuju osujećenja i asimetrije nacionalističke arhive, to jest, da se fiksiraju kroz svoj režim istine, značio bi rizik normalizacije čak i onih koji teže da razgrade te arhive.

Opirući se formuli „postajanja arhivskim”, disidentsko sećanje ŽuC ne osporava samo epistemološko nasilje nacionalnog arhiviranja. Kroz sprečavanje normativnih inerpelacija arhive, ono nudi i mogućnost mobilisanja kritičke borbe u okviru aparata sećanja i reagovanja. Ove/i aktivistkinje/i zagađuju ustanovljene arhivske istine onim što Dona Haravej naziva „sitiuiranja znanja” (1998.) i što En Stoler u drugom kontekstu zove „male istorije”: kazivanjima, iskustvima, osećanjima i kontra-pričama koje u konvencionalnom arhivskom poretku stvari ostavljaju nevidljive i „označavaju drugačiju političku volju i kritički prostor” (2010: 7). Angažujući afektivna tkanja kontekstualizovanih znanja i sećanja, politički rad ŽuC bavi se jedinstvenošću života za koje se smatra da nisu vredni života. Međutim, čini to bez monumentalizacije ovih života, ne pripisujući im konvencionalne obrasce „postajanja arhivskim” (Bell 2010: 81). Nije na njima da pokušaju da spasu nedostajuće glasove i osujećene priče od zaborava tako što bi ih okamenili u zapis utvrđene prošlosti. U ovom smislu, Viki Bel nudi ubedljivu analizu fotografije mladića po imenu Fernando koji je 1979. kidnapovan u Argentini, a koja predstavlja deo dokaza koje je rodbina nestalog priložila tokom suđenja članovima vojne hunte. Ona sugerise da pošto Fernando označava zahtev za pravdom koja prevazilazi njegovu smrt, njegova fotografija predstavlja otpor tome da „bude sačuvan kao prošlost” (2010: 81). Utvarna figura *desaparecidos*-a (nestalog – *Prim. prev.*) ovde se javlja kao živući zahtev za pravdom i upravo taj transformativni politički potencijal hunta, tik pred svoj krah, pokušava da poništi donošenjem Zakona o nacionalnoj pacifikaciji koji nalaže da se nestali imaju smatrati mrtvima.

Kao u objašnjenju koje Bel nudi za Fernandovu fotografiju, po kome ona predstavlja živući zahtev za pravdom, nesankcionisana žalost političkog kolektiva sa kojim sam radila nam postavlja nam pitanja u vezi sa etičkim i političkim značajem dokumentacije i prenošenja performativnosti komemorativne borbenosti. Miloš Urošević od 2005. godine prati suđenja za ratne zločine kao

predstavnik ŽuC. Jednom mi je objasnio da praćenje ovih suđenja predstavlja čin reagovanja na priče ljudi kojim se kaže da će „ove priče jednog dana postati deo zvanične istorije”. Zaista, rad sećanja ŽuC priziva u postojanje nepomirljive ostatke ovih priča i tela kojih se čini da nema u telu arhivirane istorije i koji se vraćaju da progone ustanovljeni poredak. Saša Kovačević se u jednom našem razgovoru prisetila projekta „Sjećam se” (1994.), koji je podrazumevao skupljanje i objavljivanje usmenih i pisanih ženskih svedočanstava o ratnom raseljavanju: „Jedna žena je rekla da joj nedostaje mačka, koju je iznenada morala da ostavi, a živela je sama sa mačkom. Druga je pričala da joj nedostaje prijateljica. Ove priče su obično izbrisane iz zvanične nacionalne istorije”. Još jedan aktivista, Protá, član umetničke grupe „Škart” koja sarađuje sa ŽuC, govorio je o projektu „Sjećam se” u svetlu umetničkog aktivizma: „Za razliku od drugih aktivističkih grupa i nevladinih organizacija, ŽuC su neka vrsta pokretnih uznemiriteljki”. U vreme našeg razgovora, Protá je sa ŽuC sarađivao već dvadeset godina. Njegove glavne brige kao umetnika/aktiviste ticale su se pitanja unošenja afektivne energije umetnosti u kolektivnu praksu pokreta. Po njegovim rečima:

„Sjećam se” nije bio samo društveni već i umetnički projekat, prvi koji je uključio izbeglice. Pružio je priliku za komuniciranje sa drugom stranom. Bilo je lako distancirati se od izbegličkog konteksta u Beogradu, čak i za vreme rata. Zahvaljujući ŽuC, razvili smo sredstva za poništenje te distance. Razvili smo metode za stvaranje umetnosti koja se ne predstavlja samo kao umetnost. Nije bilo nikakvih izložbi i prezentacija. Ali taj projekat je dokazao da se umetnost može koristiti na alternativni način u kontekstu aktivizma.

Protá je istakao da je deo njihovog artističko/aktivističkog metoda bio održati anonimnost umetnika u mejnstrim medijskim diskursima: „Mi smo nevidljivi, nismo prisutni; nikada nismo u medijima”. Umesto toga, Protá i saradnici/e naglasak stavljaju na stvaranje alternativnog horizonta novog sećanja javnosti. Kao što se vidi iz njegovih reči, skupljanje i izvođenje svedočanstava o bežanju od rata artikulisalo je novi kolektivni imaginarijum za umetničku kontra-arhivu: onu koja bi se pozabavila glasovima

koji nemaju pristup arhivi i tako bi pokrenula mogućnost reagovanja.

Saša je govorila o još jednom, ličnijem vidu arhiviranja, dragocenom za nju i njeno političko angažovanje:

Moja majka je tokom rata skupljala sve isečke iz novina koje je mogla da pronađe o nama (ŽuC). I sama je bila spisateljica i znala je koliko je važno voditi arhiv. Skupljala je sve što se pisalo o nama i dodavala opise: „ovde je Saša sa prijateljicama zato i zato”, „ovde je Saša s prijateljicama zato i zato”. Čuvala je sve te isečke na sigurnom, u jednoj torbici, i imala je običaj da mi kaže: „Radiš pravu stvar i ponosna sam na tebe”. A prema nama su se tada, tokom cele te decenije, odnosili kao prema parijama: kurvama, izdajnicama, homoseksualcima. Mediji su nas demonizovali. Moja majka je podržavala moje političke akcije. Uvek mi je govorila da ja nisam čudovište, da sam kao moja baka, koja se borila u Antifašističkom frontu Crne Gore. Iako je brinula za mene, nikada mi nije usadivala strah ili krivicu. Davala mi je vetar u leđa.

Odista, taj intimni žanr kontra-arhiviranja dao je mojoj prijateljici „vetar u leđa”, to jest, snagu da se angažuje, sa ostalima, u transformativnim modalitetima opstanka, ali i političkom prisećanju i reagovanju.

Kao što je Sašina majka „znala koliko je važno voditi arhiv”, ova svest se javljala u životnim pričama raznih aktivistkinja. Biografija Ljiljane Radovanović, pedesetšestogodišnje udate žene sa dvoje dece u vreme našeg razgovora, povezana je sa istorijom arhiva ŽuC. „Mada sam znala za ŽuC od 1992. godine”, seća se ona, „više o grupi sam naučila 1995-1996., preko prijateljice Zinaide koja je iz Sarajeva, ali živi u Beogradu”. Svih tih godina, mada nije bila članica ŽuC, učestvovala je u protestima. „Nijedan nisam propustila. Bila sam sa studentima, spavali smo u parku”. Kada je 1999. većina aktivista ŽuC morala da ode u ilegalu, trebalo je da neko vodi arhiv pokreta:

Počela sam da se aktivnije uključujem odmah nakon bombardovanja, kada je Staša (Zajović) otišla u Crnu Goru, i neko je morao da vodi i čuva arhive, kompjutere i sve papire organizacije. Naša prijateljica Dunja je takođe otišla u egzil da bi izbegla hapšenje.

Pošto ja nisam bila meta, ja sam to radila. Uz Zinaidinu pomoć, držala sam arhiv organizacije u mojoj garaži.

Sve u svemu, angažovanje ŽuC u vezi sa progonećim ostacima prošlosti usmereno je na delegitimisanje monološke i dopuštene žalosti koju nalaže nacionalistički arhiv. Međutim, ovaj žanr kontra-arhiviranja ne implicira ono što Valter Benjamin kritikuje u sedmoj tezi knjige „O shvatanju istorije” kao pokušaj rekonstrukcije prošlosti „kakva je bila”. Naprotiv, praksa istorijskog materijalizma, kako nadalje objašnjava, raskida sa ovim istoricističkim pristupom i smatra „zadatkom da ide uz dlaku istoriji”.⁶⁶ To podrazumeva melanholično i, istovremeno, revolucionarno sećanje „u kome se ono što je bilo u bljesku spaja i formira sazvežđe sa onim što jeste) (Arkade, 462; N2a, 3).⁶⁷ ŽuC-ovi disidentski čino-vi performativnog arhiviranja nepomirljivih mnemoničnih ostataka tokom i neposredno nakon rat „idu uz dlaku istoriji” i tako utiču na rekonfigurisanje samog tkanja političkog. Međutim, kao i u slučaju ostataka stratifikovanih nacionalnih gubitaka, ispunjenje obećanja nije moguće jednom za sve i svagda. Oспорavanje senzualnih i konsenzualnih modaliteta komemoracije u nacionalizmu, koji određuje šta se može osećati, o čemu misliti, šta vredi pamtiti i šta je moguće, i to iz perspektive rodnog neprijatelja, možda je, na kraju krajeva, borbeno iskustvo nemogućeg. Taj rad ne podrazumeva nostalgичno ponovno prikupljanje već pre aktivno i otelovljeno ponovno ispisivanje prošlosti, mimo zvaničnih arhivskih težnji i ka današnjim i budućim borbama.

Nasleđe ženskog učešća u antifašističkom otporu daje savremenim feminističkim borbama, uključujući i poduhvate disidentskih sećanja, jednu utopijsku osećajnost. Lidija Sklevicki (1952 – 90.), vodeća feministička teoretičarka 1980-tih u Jugoslaviji, bavi se u svom arhivskom istraživanju Antifašističkog fronta žena ovom strukturalnom silom koja još-nije: „Slušajući danas glasove žena iz prošlosti, čovek vidi ne samo pogrešne izbore koje

⁶⁶ Citirano po: Valter Benjamin, *O shvatanju istorije u Eseji*, u prevodu Milana Tabakovića, Nolit, Beograd 1974., teza VII – dostupno i na <https://anarhistic-ka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-o-shvatanju-istorije>

⁶⁷ Fascinantno iščitavanje Benjaminove „revolucionarne melanholije” videti u: Lovi 2006.

ne bi trebalo ponoviti, već i nepotrošene zalihe utopijske energije” (1996: 69). Nastavlja citatom Benjaminove pete teze iz „O shvatanju istorije”: „Prava slika prošlosti *brzo* promiče. Prošlost se može zabeležiti samo kao slika koja nakratko zatreperi u času kada se može spoznati i nikada više”.⁶⁸ Tako se, ponavljajući uvid Sklevicke u „nepotrošene zalihe utopijske energije”, feminističko i kvir kontra-sećanje oslanja na ove zalihe, iznova i iznova, postajući mogućnost koja *ostaje*. Utopijsko osećanje aktivistkinja/a sa kojima sam sarađivala pokreće njihove situirane borbe, dopuštajući im da se uhvate u koštac sa gubicima i kompleksnostima sadašnjeg (i) prisutnosti dok ih, istovremeno, dijalektički usmerava težnji budućoj kolektivnosti. U skladu sa onim što Hoze Esteban Munjoz opisuje kao „tada i tamo kvir futuriteta” (2009.), njihovi prepleteni životi-svetovi, i aktuelizovani i potencijalni, obećavaju trajnu kritičku metodologiju stvaranja sveta.

⁶⁸ Citirano po: Valter Benjamin, *O shvatanju istorije u Eseji*, u prevodu Milana Tabakovića, Nolit, Beograd 1974., teza V – dostupno i na <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-o-shvatanju-istorije>

3

Utvarni prostori kontra-sećanja

Premda nije lako pronaći nove načine i kodove za izražavanje ženskog otpora ratu, mi smo zadržale ritual u crnini i ćutanju. Međutim, tradicionalni simboli crnine i ćutanja skroz su preokrenut. Crnina je skoro deo tradicionalne ženske uloge, istorijska, porodična dužnost koju žene, da bi izrazile bol, upražnjavaju isključivo u nevidljivoj, porodičnoj sferi. Mi smo crninu iznele na trg kao vidljivu, političku boju. (proglas ŽuC)⁶⁹

Ako sam spreman da naširoko govorim o fantomima, naslijeđu i generacijama, o generacijama fantoma, to jest o izvjesnim drugima koji nijesu prisutni niti trenutno živi, ni nama, ni u nama, ni izvan nas, to činim u ime pravde. (Žak Derida)⁷⁰

⁶⁹ Proglas ŽuC dostupan na http://zeneucnom.org/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=15&lang=sr (poslednji put pristupljeno 11. juna 2019.).

⁷⁰ Citirano po: Žak Derida, *Marksove sablasti*, Službeni list SCG, 2004., u prevođu Spasoja Čuzulana, str. 12.

Sablasne pojave

Polis, piše Hana Arent, uspostavlja prostor u kome se može odigravati „organizovano sećanje”.⁷¹ Stoga se, da bi se *polis* temeljno zauzeo, mora sukobiti sa načinom na koji organizuje (svoja) sećanja. A ipak, šta je sa ožalošćenim, izmeštenim i poreknutim sećanjima koja progone *polis* i njegovo organizovano sećanje? Šta je sa kršenjima i žudnjama koje taj progon otelovljuje i koje iznova i iznova proizvode *polis* i njegove druge? Kako politička akcija preuzimanja javnog prostora za sećanje na druge i drugačije prevazilazi i preoblikuje *polis* i načine na koji on organizuje svoja sećanja? Ovo poglavlje se bavi takvim pitanjima, razmatrajući načine na koje ŽuC kao politički akteri urezuju jednu široku kartografiju kritičkog sećanja u samom *polisu*. Ovo razmatranje uključuje modele otelovljenja, znanja, kao i afektivne snage i težine koje rad na progonjenju organizovanog sećanja *polisa* čini mogućim.

Očito, gonjenje iznova otvara problem *polisa* (i pojavljivanja u njemu), sa svim gestikulativnim i afektivnim slojevima. Uprkos otnološkom shvatanju pojave kod Hane Arent, *polis* po njoj nije „datost”; ne može se svesti na statičku fizičku lokaciju ili okruženje. On se ne materijalizuje *u* već *pre kao* „prostor pojavljivanja”. Drugim rečima, to je mogućnost pojavljivanja i okupljanja tela koja dovodi *polis* do bivanja: „[Polis] je organizacija ljudi kakva nastaje iz zajedničkog delanja i govora, i njegovo istinsko mesto se nalazi između ljudi koji zarad njega žive zajedno i koji su, gde god da se zateknu, deo *polisa*”.⁷² Drugim rečima, mada je prostor na komponenta ključna za koegzistenciju koja omogućava postojanje *polisa*, *polis* ne treba svoditi na fizički prostor pojavljivanja i

⁷¹ Citirano po: Hana Arent, *Conditio humana*, Fedon, Beograd, 2016., u prevodu Aleksandre Kostić, str. 272.

⁷² Ibid. str. 273

okupljanja: može se uvek i stalno iznova stvarati kroz mogućnost okupljanja ljudi „bez obzira gde se nalaze”:

„‘Gde god da ideš, bićeš u polisu’: ove slavne reči nisu postale samo moto grčke kolonizacije, već sui izraz uverenja da delanje i govor stvaraju prostor koji svoju pravu lokaciju može da pronađe gotovo u svako doba i svugde”.⁷³

Drugim rečima, *polis* je „*potencijalni* prostor pojavljivanja” (kurziv moj):⁷⁴ „Gde god se ljudi okupe, prostor pojavljivanja je potencijalno prisutan, ali samo potencijalno, ne nužno i ne zauvek”.⁷⁵ Dakle, polis je neodređena potencijalnost koja se stalno iznova stvara i proizlazi iz množine tela koja se okupljaju i „usklađeno deluju” (1972: 143). A ipak, ako polis zahteva da ljudi u određenom smislu i na određene načine budu prisutni u javnom prostoru, i samom konstituisanom određenim ontološkim težnjama i odnosima moći, sugerišem da dodatno zakomplicujemo ovaj prosvetljujući prikaz političkog delovanja i njegovih uslova prisutnosti i zajedničke pripadnosti kroz kritičku utvarologiju nestajanja / pojavljivanja i razilaženja / okupljanja.⁷⁶ „Zar da bismo shvatili istoriju, to jest događajnost događaja”, pita Derida, „ne treba da računamo na ovu virtualizaciju?”. (1993: 117). Pozivanjem na Deridino pominjanje virtualizacije i iz perspektive političkih subjekata sa kojima sam radila, želela bih da ukažem

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., str. 275.

⁷⁵ Ibid., str. 274.

⁷⁶ Pojam utvarologije uveo je Žak Derida u *Marksovim sablastima*, gde tvrdi da će marksizam, ali i utopijska ideja revolucije, proganjati zapadnjačko društvo još dugo nakon što naizgled skončaju. Utvarologija postaje heuristička metodološka alatka koja omogućava Deridino čitanje Marksovog onto-eshatološkog pojma istorije (tj. „Bauk kruži Evropom – bauk komunizma”, *Komunistički manifest*). Reč „utvarologija” zvuči gotovo isto kao „ontologija” (na francuskom - hantologie) u odnosu na koju se razlikuje uvođenjem „hante” (proganjanja, *prim. prev.*), što ukazuje na paradoksalno stanje sablasti – niti je prisutna niti odsutna, ni mrtva ni živa, niti jeste niti nije. Derida piše: „To je kategorija za koju smatramo da je nesvodljiva na sve ono što omogućava: ontologiju, teologiju, onto-teologiju, pozitivnu ili negativnu”. (Citirano po: Žak Derida, *Marksove sablasti*, Službeni list SCG, 2004., u prevodu Spasoja Čuzulana, str. 64).

na horizont potencijalnosti koje se javljaju i koje ustalasavaju usidrenost mogućeg u polarnosti skrivanja/razotkrivanja i da prepoznam taj horizont.

Na narednim stranicama ću se usredsrediti na borbenu događajnost pojavljivanja kao ponovnog osvajanja javnog prostora za sećanje na druge i drugačije tokom – i nakon – militarističkog stanja nasilja i rata. „Pojavljivanje”, u ovom kontekstu podseća na progonjenje prostora *polisa* i prostorom *poilsa*; ali i ukazuje na istrajavanje u prostorima koji se smatraju nenaseljivim. U zajedničkim razmišljanjima na istoj liniji sa mojim saradnicama/ima iz ŽuC, želim da potcrtam sablasnu množinu pojava i delatnih tela i upitam koja vrsta političkog vremena i prostora proističe iz otelovljenih praksi nepripadanja ovih subjekata ili iz određenih šema pojavnosti. Preciznije, da upitam kako ovi gubici, odsustva i nestanci izazvani nasiljem čine sve te ostatke prostora pojavljivanja. U tom smislu, od posebnog mi je značaja način na koji ovo polaganje prava na javni prostor uključuje tela koja izranjaju iz prostora i iznova se pojavljuju, tela predviđena da budu predviđena, tela čije prisustvo kao da je neprisutno, tela u nesaglasju i, zasigurno, tela čije je pojavljivanje uvek pod znakom pitanja. Znači, spektar pojavnosti kojima se ovde bavim trajno je obeležen performativnim operacijama utvarnog ponavljanja: nije da naprosto nudi materijal za dodavanje navodno zajedničkom i sveobuhvatnom sećanju, već pre osporava uslove pojavljivanja koji javni prostor pretvaraju u fiksni, nepromenljivi pejzaž hegemonijske pamtljivosti. Artikulacijom i prenošenjem različito pozicioniranih zapamćenih tvrdnji i borbi, politički akteri sa kojima sam radila zauzimaju iznova javni prostor da bi sebe i druge učinili ranjivima i odgovornima za izmeštena sećanja i, konačno, za pojavu drugog u „organizovanom sećanju” *polisa*. U ovom smislu, pridružuju se Majkama sa majskog trga, grupi žena iz Argentine koje od 1977. traže „živu pojavu” (*aparición con vida*) svoje dece (Sosa 2014.).

Iščitavajući koncepciju *polisa* Hane Arent, Džudit Batler postavlja važno pitanje:

„U vezi sa ovim shvatanjem tela u političkom prostoru, šta sa onima koja nikada ne mogu biti deo tog usklađenog delovanja,

koja ostaju izvan pluraliteta tih činova? Kako da opišemo njihove aktivnosti i status kao bića izdvojenih od množine; koji politički rečnik imamo u rezervi za opisivanje tog isključenja?” (2011.).

Volela bih da se pozabavim ovim pitanjem kako se politički odnosimo prema prisilnim brisanjima koja politiku vide kao prostor za pojavljivanje i vidljivost tela, što je za mene takođe pitanje političkog odnosa prema vidovima vidljivosti i njihovom značaju za vlast i kontrolu. Zato postavljam pitanje koja bi vrsta *polisa* iznikla iz realizovanja utvarne potencijalnosti izmeštenog i neusklađenog sećanja: pojave sećanja koje, nasuprot pojavnostima, beskrajno komplikuje – mada ne i onemogućava – način na koji se ljudi okupljaju.

Tako dolazim do događaja, praksi i iskustava koja Dajana Tejlora naziva „nestajući činovi” (1997.), što je dvosmisleno slično definiciji performansa Pegi Felan kao onoga što „postaje to što jeste kroz nestajanje” (1993: 146). Šta se onda dešava kada se takvi „nestajući činovi” jave kao prisutni, ne da bi se predstavili u fiksnoj prostornosti i stabilnoj jednoj te istoj subjektivnosti, već da bi izveli performativnost postajanja utvarom: to jest, performativnost ponovnog pojavljivanja radi mogućnosti reagovanja na događajnost (neprisutnih, u nemogućnosti da budu predstavljeni) drugih, u njihovoj pluralnoj singularnosti. Ova borbena praksa ponovnog pojavljivanja nije svodiva na metafiziku prisustva. Ona se pre priseća ostataka prisustva kroz performativno registrovanje da:

se deo populacije nije pojavio, ne pojavljuje se u prostoru pojavljivanja. I ovde možemo da vidimo da je prostor pojavljivanja već podeljen, već isparcelisan, ako je prostor pojavljivanja baš to kako se definiše, kao, delimično, njihov. (Batler 2011).

Ovde me u suštini zanima kako nacija postaje gospodar prostora pojavljivanja, a ipak, što je možda i važnije, kako se toj težnji odupiru otelovljene kritičke prakse koje se pozivaju na „zakon drugog, koje se pojavljuje ne pojavljujući se i posmatra me ili me se tiče kao sablast” (Derida i Stigler 2002: 124). Mada se nacija drži suvereniteta prisustva, podložna je i „vrtlogu istorije gde sva prisustva imaju previše određenja i stoga su dogovoriva: kontaminacija drugošću koja čini istoriju nacije mogućom” (Gurguris

1996: 46). Kroz ovu perspektivu „kontaminacije drugošću” koja nam stavlja na raspolaganje obitavanje bez usidranja (Derida, *Marksove sablasti*: str. 31), *polis* nikada nije jedno. On je pre više od jednog i drugo u odnosu na to prvo: „plus d’ un”, da se poslužimo Deridinom formulacijom (2000b: 301). On je, drugim rečima, višestruk i neistovetan samom sebi. Oslanja se na borbu koja uspostavlja tekuće i uvek uslovne prostore pojavljivanja (shvaćenog kao istovremenog ponovnog javljanja i nestajanja). Ovo su kartografije i mogućnosti političke subjektivizacije mimo samoprisutnosti i njenih pratećih apstraktnih univerzalnosti, ali i mimo „pojave” i njenih epistemoloških premisa –to jest, vidljivosti, transparentnosti – koje su izdašno korišćene za postvarenje nacionalnih subjektiviteta. U pokušaju da shvatimo tela koja se okupljaju u javnom prostoru u interpelaciji radi ispunjenja uslova mogućnosti sopstvene pojave kroz norme roda, seksualnosti, nacionalnosti, rasne pripadnosti, telesne spremnosti, kao i vlasništva nad zemljom i kapitalom, možemo se naći u prelazu od analize *prostora pojavljivanja* ka analizi *uprostoravanja pojavljivanja* (Batler i Atanasiju 2013: 194). Po rečima Batlerove, u njenim razmišljanjima o prelazu od prostora pojavljivanja ka savremenoj politici ulice, „kolektivne akcije prikupljaju sam prostor, skupljaju pločnike, i oživljavaju i organizuju arhitekturu” (2011.). Zaista, kolektivna akcija *oživljava* prostore i niše koje stvara. U našem kontekstu, prikuplja rane koje ne zaceljuju, kao i žive mrtvace drugih koji oživljavaju prostor polisa i njegovih otelovljenih ave-ti. Ovi činovi prikupljanja i ponovnog prikupljanja prostora su neodvojivo vezani sa gestikulacijskom dimenzijom zauzimanja prostora, koja takođe kreće zauzimanjem položaja izvan dihotomije prisustva i odsustva. Osim toga, slični su telima na okupu, razdvojenim telima i telima na liniji: telima koja se (ponovo) pojavljuju i (ponovo) skupljaju zarad drugačijeg sećanja. A sada ću se okrenuti ovih odsutnim prisutnostima i prostorima koj i se pojavljuju.

Na Trgu i izvan

Žalost se obično vezuje za odnose unutar doma ili krvne veze ili joj se dopušta da uđe u carstvo javnosti kao izraz časti u skladu sa kodeksom ratničke muževnosti. Međutim, otkud onda žalost napolju, na Trgu republike u Beogradu još od početka 1990-tih i u kakvoj je vezi sa pitanjem kome je dopušteno zauzimanje javnog prostora? Kako se kolektivno, političko sećanje na „druge” u odnosu na nacionalni ideal izlaže i kako se o njemu svedoči na ovom javnom prostoru srpskog (nekada jugoslovenskog) glavnog grada? Kako okupljena ženska tela odigravaju takvu nepodobnost i kako ta javna nepriličnost transformiše žalost i njenu rodnu i nacionalnu uslovljenost? Konačno, kako naseljava i da li menja *polis*?

Jednog popodneva, jula 2005. godine, zbog neočekivanog kašnjenja sam propustila sastanak sa prijateljicama, aktivistkinjama ŽuC, u prostorijama grupe. Žureći u grad da se sretnemo, pretpostavila sam gde će se odvijati njihova akcija i zaputila se ka užurbanom središtu beogradskog života, Trgu republike. Akcija je tek počela. Osam žena je u crnini i tišini ležalo na tlu, držeći se za ruke i čineći tako krug. Tela žena, postavljena poput poluprečnika kruga, preklapala su delom sredinu kruga u kojoj su prethodno solju na pločniku ocrtale feministički znak. Izvan kruga, ispred impozantnog spomenika, mirno je stajalo skoro četrdeset žena koje su držale zastave u bojama duge i natpise sa feminističkim, antiratnim i antinacionalističkim sloganima: „Uvek neposlušne patrijarhatu i militarizmu”, „Uvek nelojalne očevima nacije”, „Pamtimo”, „Ne u naše ime”. Drugi plakati i zastave su položeni u podnožje spomenika. Privremene formacije žena u crnini – od kojih neke leže na tlu dok druge mirno stoje – u izrazitom su kontrastu sa monumentalnim simbolom trga, spomenikom nacionalnom heroju Srbije na konju. A ipak, kao što svedoče tela i rekviziti aktivistkinja raspoređeni po monumentalnom trgu, ak-

cija je zauzela i privremeno rekonfigurisala javni prostor definisan istorijskim mestom formalnog komemorisanja.

Istovremeno, izvan kruga akcije, na delu je spektar raznovrsnih vidova pažnje i distanciranja. Okupljena policija je na straži, regulišući položajem svojih tela i prostornom pozicioniranošću razdaljinu između akcije i posmatrača. Međutim, nije sasvim jasno da li je tu da „štiti” aktivistkinje/e od mogućih napada ili javnost od aktivistkinja/a. Aktivistkinje/i dosledno osuđuju stav policije koji, po njihovom mišljenju, oscilira između prećutnog saučestvovanja sa napadačima i licemerne „zaštite” aktivistkinja/a. Govoreći o ironičnosti policijskih taktika da podele i disciplinuju političku scenu pojavljivanja, jedna aktivistkinja posebno kritikuje praksu stvaranja „sanitarnog kordona” za razdvajanje i izolovanje aktivistkinja od javnosti:

Tokom 1990-tih su nas maltretirali a sada hoće da nas štite! Svaki put kada imamo protest, nađemo se okružene masom interventne policije, navodno da bi nas štitili od napada. Međutim, oni nam u stvari ne dozvoljavaju kontakt sa javnošću, žele da delujemo kao parije ili čudovišta.

Tog letnjeg poslepodneva 2005. godine, nije bilo izbijanja nasilja, za razliku od nekih drugih javnih akcija ŽuC – i pre i posle ove. Neki prolaznici su posmatrali događaj, bilo u tišini ili uz ogorčene komentare, dok su drugi šetkali naokolo i na kraju ravnodušno odlazili. Kod nekih je akcija, čini se, izazivala svest o prostornoj diverziji; drugima je bila samo prilika da protraće nešto vremena. Najverovatnije za većinu prolaznika to nije prvi put da nalete na akciju ŽuC u Beogradu. Neke reakcije na akcije grupe su bile veoma nasilne, i u prošlosti - 1990-tih je to često bio slučaj - ali i u novije vreme. Na primer, pokret je 18. jula 2004. organizovao akciju-performans pod nazivom „Mape zabranjenog sećanja”, obeležavajući devetogodišnjicu masakra u Srebrenici. Performans je izveden u saradnji sa poznatom rediteljkom i glumicom Majom Mitić iz beogradskog Dah teatra, osnovanog 1991. godine, pri izbijanju rata u Jugoslaviji. Ta akcija izazvala je salvu reakcija ekstremnih nacionalista koji su se, još pre početka performansa, okupili na trgu i pevali nacionalističke pesme i verbalno napadali blizu sedamdeset okupljenih aktivistkinja: „Izdajnice”, „Kurve”,

„Vi ste sramota Srbije!”, „Za kim vi žalite?”, „Zašto nosite crninu?”. Neki su i fizički napali aktivistkinje/e koje/i su reagovala/e formiranjem kruga u kome je konačno izveden performans. Drugom prilikom, jula 2005., aktivistkinje/i koje/i su na Trgu republike u Beogradu obeležavale/i desetogodišnjicu masakra u Srebrenici su brutalno napale neo-nacističke grupe. Aktivistkinja ŽuC Jasmina Tešanović je napisala: „Srebrenica’ je danas opasna reč za Srbiju, čak opasnija od feminizma, a Žene u crnom su ih stavile jednu do druge” (2005: 35).⁷⁷ Odista, ubistvo preko 8.000 ljudi po osnovu njihovog etničkog identiteta od strane vojnih i paravojnih snaga u pretežno muslimanskom gradu u oblasti Istočne Bosne u julu 1995. ima posebno mesto u politici ŽuC.⁷⁸ U sećanje na masakr

⁷⁷ Iskazivanje solidarnosti sa Srebrenicom ne samo što su srpski nacionalisti smatrali dostojnim prezira, već je smatrano osetljivim pitanjem i među aktivistima sa „suprotnih strana” jugoslovenskog rata – srpske i bosanske. Grupa žena iz Srbije (uključujući ŽuC) su 2002. pozvane na svečanu komemoraciju u Srebrenici, nakon napornih priprema i komunikacije „dve strane” i nakon što je organizacija Žene Srebrenice posetila Beograd radi saradnje sa srpskim ženskim kolektivima u te svrhe.

⁷⁸ Jula 1995. srpske vojne i paravojne snage, pod komandom generala Ratka Mladića, komandanta Vrhovnog štaba vojske bosanskih Srba (1992 – 5.), isteruju 40.000 ljudi iz Srebrenice i, nakon okupljanja stanovnika ovog malog grada na fudbalskim terenima, u školama i fabrikama, ubijaju preko 8.000 ljudi zbog njihovog etničkog identiteta. Mladićev cilj bilo je da zatre taj pretežno muslimanski grad u oblasti Istočne Bosne, u pokušaju uspostavljanja teritorijalnog integriteta novog političkog entiteta Republike Srpske (pretežno srpskog entiteta Bosne i Hercegovine). UN proglašavaju Srebrenicu i još šest opkoljenih gradova zonama pod zaštitom UN, što, međutim, nije sprečilo masakr, mada je u tom trenutku tu bilo prisutno 400 naoružanih holandskih vojnika zaduženih za očuvanje mira. Izveštaj holandskog Instituta za ratnu dokumentaciju koji je poručila holandska vlada zaključuje da misija nije bila dobro osmišljena; usled toga, holandska vlada je prihvatila delimičnu odgovornost i drugi kabinet Vima Koka 2002. godine podnosi ostavku. Godine 2004. Međunarodni tribunal za zločine u bivšoj Jugoslaviji, lociran u Hagu, u Holandiji, presuđuje da zločini počinjeni u Srebrenici predstavljaju čin genocida. Godine 2007. Međunarodni sud pravde iznosi saganje sa tim zaključkom, ali smatra da sama Srbija nije kriva za taj zločin. Predsednik Boris Tadić pozdravlja takvu presudu i traži od Skupštine da osudi masakr u Srebrenici. Međutim, te zaključke i sudsku jurisprudenciju srpske nacionalističke grupe nastavljaju da osporavaju, i dalje verujući u propaganda Miloševićevog vremena da se taj masakr nikada nije desio. Vlada Republike srpske u novembru 2004. daje zvanično izvinjenje. Srpski Sud za ratne zločine 10. aprila 2007.

u Srebrenici i u znak protesta zbog zločina počinjenih u bivšoj Jugoslaviji, aktivisti/kinje ŽuC održavaju stajanje svakog 10. jula počev od 1995. godine na Trgu republike u centru Beograda.

Za mnoge posmatrače „jednolične” akcije ŽuC 2005. godine, bio je to prilično nedobrodošao čin pa su stoga okreteli glave, manje ili više vidno odbacujući te „histerične žene”, po nekima izdajnice a po nekima patološki vezane za odbijanje da batale stare rane. Aktivistkinje/i su insistirale/i da diraju u živac svih tih godina i tim istrajavanjem navukle/i na sebe gorke optužbe. Zaista, široko je rasprostranjeno viđenje ovih aktivistkinja kao uznemiravajućih sablasti, neke vrste progoniteljskih utvara, koje onespokojavaju nedavnu prošlost i njene duhove. Aktivistkinje/i, s druge strane, kroz inscenirane susrete u nakon rata spornim prostorima, teže da njihove izvedbe komuniciraju: da otvore prisutnu publiku za suočavanje sa problematičnom prošlošću i traumama koje još traju. Kroz javna pojavljivanja, kojima ukazuju da su 1990-te i dalje tu kroz višestruke odložene posledice sukobljavanja i uprkos pomiriteljskim receptima postnacionalne real-politike, one/i iznova i iznova postavljaju pitanja načina sećanja o (sa) drugima. Iz tog razloga naseljavaju poznati prostor trga kao mesta sećanja. Javnom pojavom ga progone i bivaju njime progonjene. „Progonjen” prostor (pošto je progon u tesnoj vezi sa prostorom), kao što znamo iz Frojdovog eseja *Das Unheimlich*,⁷⁹ označava i bora-vak u domaćem i uznemiravanje znane domaće scene: znano (heimlich) se pretvara u neznanu (unheimlich). Prizivanjem duhova u društvu koje pokušava da ih se ratosilja, aktivistkinje pretvaraju

osuđuje četiri pripadnika paravojne grupe poznate kao „Škorpioni” na ukupno pedesetosam godina zatvora zbog ubistava šest Bošnjaka (bosanskih muslimana) tokom masakra u Srebrenici. U svom članku „Srebrenica: Između poricanja i priznanja”, Obrad Savić, tada predsedavajući Beogradskog kruga (jedne od nevladinih organizacija uključenih u stvaranje nacrtu „Deklaracije o obavezama države Srbije”), istražuje pitanje javnog priznanja srpskih ratnih zločina počinjenih tokom 1990-tih i govori o „nacionalnoj politici poricanja zločinačke prošlosti” (2005.).

⁷⁹ U prevodu na engleski *The Uncanny* (2003.). I sam Frojd se u dotičnom eseju bavi semantikom pojma koji je suprotnost *heimlich* – *domaće*, *znano* i ukazuje da u prevodu na razne jezike dobijamo neusaglašena značenja. U slobodnom i opisnom prevodu, to bi bilo sve ono što nije dom, nedomaće, strano, usled svoje neznitosti i jezovito, ukleto. (*Prim. prev.*)

glavni gradski trg u nelagodni prostor pojave duhova: istovremeno običan i neobičan.

Koreografija, ili utvarografija, akcije ŽuC tog letnjeg popodneva odisala je posebnim osećajem javnosti u tom urbanom prostoru pulsirajućeg kretanja. Proizvela je sopstveni prostor, a ipak ne prostor samoprisustva, već pre poreknuti prostor koji bi postao gostoprimljiv za odsutne i nepodobne druge. Pretvaranjem trga u scenu, akcija stvara privremeni prekid u svakodnevnom ukrštanju putanja koje obično oživljava ovaj prostrani trg; prekid iz koga bi se čovek mogao nadati da će se možda javiti nove putanje, susreti i telesni intenziteti. Svako mesto, tvrdi Dorin Masi, može biti mesto susreta (2005: 68). Odista, mesto susreta kakvo stvaraju ove akcije predstavlja i poziv i provokaciju. U skladu sa protokom pešaka, postavljene u njihov prostor, ali istovremeno i remeteći i preusmeravajući njihove rutinske putanje, okupljena tela aktivistkinja diskretno ali odlučno uznemiravaju monumentalnost vremena i prostora ovog trga. Izloženost i ranjivost njihovih tela transformiše najpoznatiju urbanu arenu „geometrija moći” (Masi 1993.) u događaj kontra-sećanja. Umesto da bude puka površina ili okvir, javni prostor se tako javlja kao mesto odigravanja (Kasi 1997., Masi 2005.). Tela okupljenih aktivistkinja ometaju normalizovane ritmove i prostorne strukture na način koji podseća na utopijsko kvir angažovanje Hoze Munjoza u vezi sa performativnošću koja remeti „prisilnu koreografiju ovog ovde i sada, koja podstiče naturalizaciju i validaciju dominantne kulturne logike poput kapitalizma i heteroseksualnosti” (2009: 162).

U citatnoj uzamajmosti sa slojevitošću koreografija i kartografija sećanja, ova tela intervenišu i hvataju se u koštac sa utemeljujućim pretpostavkama i isključivostima ograničene prostornosti inkorporirane u nacionalne imaginarijume. Ona to čine ne samo na glavnom gradskom trgu i drugim važnim javnim prostorima, već se i angažuju u vanlokalnim i multilateralnim komemorativnim solidarnostima u raznim post-jugoslovenskim regionima: na primer, odlaskom u opsednuto Sarajevo, aktivnim učešćem u događajima u sećanje na Srebrenicu ili solidarnim radom u izbegličkim kampovima. Saša Kovačević mi je govorila o godinama rata i njenoj posvećenosti podršci izbeglica:

Ljudi su videli samo naše ulične akcije, svake srede. To je bio najopušteniji deo našeg političkog rada. U stvari, mi smo radile na raznim frontovima. Radile smo sa izbeglicama u kampovima oko Beograda, sa proteranima iz Hrvatske i kasnije iz Bosne. Ali, za razliku od nevladinih organizacija i međunarodnih mirovnih organizacija, nas je zanimao politički rad na izgradnji odnosa solidarnosti i uzajamne podrške.

Tokom naših brojnih susreta, Saša je često naglašavala načine na koji njihov solidarni politički rad podrazumeva zahvat u obrasce koji regulišu mogućnost izgradnje odnosa sa drugima:

Izbeglice su mi bile kao prodica. Neko je želeo da razgovara, neko ne. Sedele bismo sa njima satima, pile kafu i razgovarale. Videli su da se razlikujemo od organizacija kao što je UNHCR (Visoki komesarijat UN za izbeglice), da se ne bavimo samo brojkama. Sećam se jednog starijeg para iz Hrvatske koji je izgubio kćerku. Pokušavala sam da ih utešim u njihovom bolu. Nije im bilo važno što izgledam drugačije, divlje, sa kratko ošišanom kosom. Prihvatili su me takvu kakva sam. I pričala sam i o mojim bolima. Sećam se jedne smešne priče, u toj strašnoj situaciji: ta starija žena nije shvatila da mi je otac umro pre rata, 1979. godine. Stekla je utisak da je umro od srčanih problema na putu, na traktoru, tokom rata. I tako je jednom, dok sam plakala, pogođena njenom mukom, pokušala da me uteši rečima: „Ne plači, devojčice moja, bolje što je umro nego da su ga mučili”. „O čemu vi pričate”, upitala sam je. „Otac mi je umro pre mnogo godina”. A ona je odgovorila: „Još bolje, devojčice moja, još bolje”.

U tome leži politički značaj poetike ranjivosti za osvajanje prava na istorije gubitaka i bola: daleko od toga da predstavljaju prepreke solidarnosti, ranije nepovezani gubici i afektivni anahronizmi daju svoje nepokorne energije jednoj zajedničkoj, novoj posvećenosti spremnosti da se reaguje. Za ove političke aktore, u stvari, politička osećajnost solidarnosti u izbegličkim kampovima je bila alternativa, relacioni mod naseljavanja i menjanja *polisa* i njegovih putića i putanja izmeštanja.

Dakle, rad na trgu se kombinuje sa radom u izbegličkim kampovima, kampovima na obodima grada koje su aktivistkinje pretvarale u javne prostore solidarnosti i su-prisustva. Osim toga, ŽuC

izmeštaju javni prostor izmeštajući podobnost same žalosti, u smislu da političko osećanje žalosti nije bio samo figurativni model koji koriste za javne performanse u cilju intervencije u oblasti normi koje, po rečima Arentove, organizuju sećanje *polisa*. Tu su i radost drugovanja i izuzetno važan osećaj pripadnosti izvan normativnih uslova koje propisuje ratna država i uprkos njima. Marija, umetnica iz Beograda koja je morala da prekine postdiplomske studije zbog rata i ekstremnog konzervativizma sa kojim se susrela među zaposlenima na fakultetu, seća se, sa emotivnim nabojem, međunarodnog skupa ŽuC tokom rata na Ribarskom ostrvu, ostrvu na Dunavu u blizini Novog Sada:

Bilo je to 1993. godine, u sred rata, i po prvi put su se žene iz Hrvatske pridružile našem skupu. Međutim, nije bilo žena iz Bosne; skup je održan tokom opsade Sarajeva. Na kraju sam imala osećaj da nikada više neću videti te žene. Bila sam potpuno skrhana. Ne možeš da zamisliš moju sreću kada sam ih ipak srela sledeće godine. Nakon tog skupa sam shvatila da na ovom svetu neće postojati mesto na kome ne bih mogla da se povežem sa ženama. A evo kako se Senka Knežević, aktivistkinja i nastavnica u poznim šezdesetim, seća tog skupa:

Prvi veći događaj koga se sećam sa ŽuC bio je međunarodni skup na Ribarskom ostrvu. Pravila sam sendviče za sve žene, mislila sam da ćemo ogladneti a 1993. u prodavnicama ništa nije moglo da se nađe. Skup mi je bio otkrovenje. Shvatila sam da nisam sama u tim teškim godinama.

U kontekstu normalizovanja i otupljivanja političkog nasilja, političko-aktivistički rad je podrazumevao ne samo artikulisanje traume već i stvaranje kritičkih afektivnih mreža istrajavanja, posvećenosti i nade. Podrazumevao je i razotkrivanje etnocentričnih ali i heteronormativnih određenja koji životi i smrti postaju vredni pamćenja u vremenu i prostoru nacionalnog pripadanja. Usred eskalacije militarizma, međunarodno godišnje okupljanje Žena u crnom je održano na Ribarskom ostrvu 1996. i tada su po sećanju aktivistkinja prvi put došle i žene iz Bosne i Hercegovine – Selma i Belma iz Sarajeva koje su peške prešle granicu (Urošević i Mladenović 2013: 302). Ali ovaj skup se pamti i po proslavi lezbejskog venčanja jedne Albanke i jedne Engleskinje: „Na bini bez

krova, s pejzažem sa Dunavom, ceremonija kako smo je osmislile vodila se na tri jezika, svaka rečenica je bila prevedena na albanski, engleski i srpsko-bosansko-hrvatski” (Urošević i Mladenović 2013: 265). Ratna država kvir zajednice svodi na nedostojne življenja, pa su takvi „neprilični” odnosi upriličeni kroz javne rituale proslavljanja u vreme rata menjali određenje podobnosti javnog prostora. Jedna aktivistkinja ŽuC opisala je svoje iskustvo sa jednog od međunarodnih godišnjih susreta održanih u Vojvodini 1990-tih: „Ta tri dana bila su provala radosti i suza koje su kroz malo sna, mnogo priče, muziku i vino, dovele do katarze” (Žene u crnom 2001a: 17). Kao u studiji Keri Hamilton o aktivizmu žalosti (2010.), politika traume se preoblikuje u politiku zadovoljstva i zadovoljstvo radi politike. Ernesto Laklau daje analizu uzajamne povezanosti nade, strasti i politike u levičarskom socijalnom imaginarijumu: „u svakom trenutku moramo da gradimo parcijalne društvene imaginarijume transformacije” (2002: 124).

Ove/i aktivistkinje/i usklađuju žalost i radost izvan dualizma pozitivnog i negativnog. Drugim rečima, njihova žudnja za promenom, istovremeno duboko žalosna i strasno ispunjena nadom i radošću, ostaje „verna dijalektici pozitivno/negativno” (Stavrakakis 2007: 282). Zaista, bilo na glavnom gradskom trgu ili u nišama i zavijucima javnog prostora, bilo kroz žalost zbog gubitaka ili proslavu novih sastajanja, njihova performativna akcija stvara prostor *polisa* kao toka afektivnog intenziteta i „parcijalnih društvenih imaginarijuma transformacije” (Laklau 2002: 124). Da parafraziram često citirane reči Hane Arent: Gde god da odu, one su *polis*. (1998: 198).

Svake srede, u pola četiri popodne

Tokom obeležavanja godišnjice 2006. pod nazivom „Uvek neposlušne”, kojom je proslavljeno petnaest godina od osnivanja beogradskih Žena u crnom, Ljuba Minić se prisetila prvih akcija koje su jednom nedeljno održavane za vreme rata:

Imala sam potrebu da pokažem da sam protiv toga što se dešavalo. Nisam ja bila javna ličnost; niko me nije pitao za mišljenje, ali kao građanka sam osećala potrebu da izrazim svoje protivljenje. Stajanje na ulici sa antiratnim porukama – bilo je obaveza i odgovornost prema sebi samoj, mojoj deci, svima nama koji ovde živimo i ovde smo rođeni. Svake srede, u pola četiri popodne, sastajale smo se i stajale na Trgu. Ti trenuci u kojima smo stajale i šaputale s prijateljicama, razmenjujući informacije o dešavanjima, i to što smo imale priliku da to radimo, da se zajedno borimo, omogućilo nam je da sve izdržimo, i neodobravajuće poglede prolaznika i njihove uznemirujuće reči.⁸⁰

Stajanje na ulici ili trgu svake srede u pola četiri predstavljalo je za mnoge aktivistkinje ne samo ritual kolektivnog protesta već i političkog dostojanstva i opstanka. Nije bilo lako, ali nisu mogle da urade ništa drugo. Zajedničko stajanje im je, kako je to Ljuba formulisala, omogućilo da izdrže neodobravajuće reči i dela prolaznika. Mnoge saradnice su mi pričale o tom tajnom ritualu istrajavanja koji su imale običaj da izvode svaki put kada bi na javnim okupljanjima postalo napeto: tokom akcije u tišini, davale su znakove rukom jedna drugoj i povremeno šapatom razmenjivale ne samo vesti kojih nije bilo u mašineriji državne ratne propagande, već i reči ohrabrenja i podrške.

⁸⁰ Minić, na skupu „Uvek neposlušne”, *ibid.*

Druga aktivistkinja ŽuC i članica Beogradskog kruga, Jasna Bogojević, ovako govori o svom iskustvu učešća u noćnim akcijama na Trgu republike:

Došla sam prvog dana i od tada više nijednom nisam izostala. To je trajalo šest meseci. Na prvom plakatu je pisalo „Za sve mrtve”. Nazivali su nas izdajnicima i plaćenicima. Na glavnom transparentu je pisalo: „Solidarnost sa svim protivnicima rata”. Jednom nam je prišao Bokan, vođa paravojne formacije Beli orlovi, i nožem nam pokidao transparent. Intervenisala je policija. Međutim, upalili smo 72.000 sveća. Nastavili smo to da radimo cele zime, uprkos jakom vetru.⁸¹

Ova aktivistkinja govori o vremenu kada su javne akcije ŽuC često izazivale besne reakcije, poput te reakcije militarističke ekstremno desničarske grupe Beli orlovi 1993. godine.

Ali i među samim aktivistima/kinjama je ideja fizičkog gesta stajanja u tišini na ulici izazivala određen osećaj nelagode. I to ne samo i uvek zbog neprijateljskih reakcija javnosti. Lepa Mladenović, aktivistkinja i savetnica za žrtve nasilja, seća se svog učešća u prvom javnom stajanju:

Bilo mi je veoma neprijatno u to vreme da stojim na ulici. Bilo mi je čudno, nešto mi je nedostajalo... Posle niza nedelja redovnog stajanja taj element koji nedostaje zasnovan je i pronađen u našem sopstvenom stajanju: same smo stvorile tradiciju, smisao i jezik.⁸²

Javno se deklarirati kao antiratna feministkinja u vreme normalizacije rata često je predstavljalo izvor neprijatnosti, čak i stida. To je podrazumevalo da se tela pojavljuju van propisanog mesta i da budu izložena javnosti. Kao što se kaže u već pomenutom proglasu, u tonu izrazitog samopreispitivanja: „Nije lako pronaći nove načine i kodove za izražavanje ženskog otpora ratu”. Međutim, kao što je Lepa zapazila, taj novi način su našle ili stvorile upravo svojim stajanjem, uprkos osećanju da nešto nedostaje, kao odgovor na neophodnost smišljanja drugačijeg javnog jezika. Ovaj politički jezik spremnosti da se reaguje prevashodno je

⁸¹ Bogojević, na skupu „Uvek neposlušne”, *ibid.*

⁸² Žene u crnom 2001a: 12.

stvoren kroz kritičku imaginaciju i okupljanje tela aktivistkinja, čime preoblikuju neugodnost javnog izlaganja u kolektivni osećaj političkog aktivizma. U političkom radu pokreta, takve mogućnosti i nemogućnosti transformisanja ratnih trauma u kolektivnu borbu zahtevale su intervenciju jedne alternativne poetike koja će performativno biti pretočena u delo – pre nego se pretvarati da rešava političke aporije sadržane u poštovanju sećanja vrednih života i smrti. Lepina samorefleksija ukazuje da politički žanr i efemerni gest javnog stajanja na protestu žalosti nipošto nije bez opasnosti, pošto nosi rizik prihvatanja rodni klišea patnje u tišini, saosećanja, političke ćutnje ili romantičnog pacifizma. Nešto uvek nedostaje (Bloch i Adorno 1996.; Munjoz 2009.). Posle više nedelja stajanja, kako priča Lepa, aktivistkinje su počele da stvaraju sve širi prostor u kome će žalost pretvoriti u uznemirujući performativni događaj proganjanja i preoblikovanja biopolitičkih fraktura koje podržavaju uobičajene imaginarijume nacije *ur atu*. Kao performativno polje pojavljivanja uprkos tome što nešto nedostaje, kolektivna pojava ŽuC u žalosti, svake srede u pola četiri popodne, liči na ono što Mišel Fuko naziva „događaj”, govoreći o nepredvidljivoj i transformativnoj singularnosti koja ne potpada pod regulatornu moć već postojećeg (Fuko 1972.). U kontekstu aktivizma ŽuC, događaj se vrši kroz okupljena tela koja menjaju prostor pojavljujući se van propisanog mesta i ponavljajući to pojavljivanje i izloženost u znak solidarnosti sa onima koji ne mogu da se pojave. U ovom smislu, potencijalnost nestajanja je u igri u ovom obrascu izlaganja koji podrazumeva „događajnost događaja” (Derida 1993: 117). Kao što komentariše Staša Zajović, govoreći o redovnim jednonedeljnim stajanjima ŽuC: „mi izlažemo naša tela na centralnom beogradskom trgu, u crnini, preobražujući porodičnu i nacionalnu konvenciju žaljenja u subverzivan čin javne kritike nacionalizma i čin solidarnosti sa našim neožaljenim neprijateljima”. Kroz afektivno-performativne akcije javnog žaljenja za dehumanizovanim drugima, političke akterke ŽuC ispoljavaju nepropisivu etiku odgovornosti: etičku i političku reakciju na sećanje čiji je gubitak eksproprisan.⁸³ To rade kroz

⁸³ Zahtev za preuzimanje odgovornosti za nacionalistička zverstva koja je Srbija počinila u bosanskom ratu danas prožima i zvanični diskurs srpskih politi-

stalno preispitivanje uslova koji omogućavaju sopstveno postajanje drugim. Zaista, performativni događaj javnog izlaganja tela stvara topografije osnažujućih uzajamnih povezanosti učesnica, posebno u trenutku kada su morale da se nose sa raznim nivoima političke izolacije i otuđenja usred zahuktalne javne ratobornosti. Saša sugestivno govori o tom snažnom osećaju da „stojite javno, izlažući svoje telo, svoje lice, sa svojim drugaricama, a istog popodneva odete na predavanje na univerzitetu gde je fašizam dominantni diskurs”.

U njihovim uličnim akcijama kontra-sećanja, kad god se ŽuC aktivistkinje usklađeno pojavljuju, ne izlažu samo svoja tela pred uspostavljenim režimima razumevanja. One izlažu i te režime kao nepotpune i slojevite. Drugim rečima, otelovljenim angažovanjem u vezi sa utvarnošću pojavljivanja i nestajanja, one kritički ogoljavaju obrasce moći koji održavaju javni prostor „proizvodnje kao-stvarnosti” (Navaro-Jašin 2012: 11). U performativnom naseljavanju insceniranog javnog prostora, one unose afektivni ton koji odražava ono što Jael Navaro-Jašin, u sopstvenoj evokativnoj studiji nasilnog fragmentiranja utvarnog prostora, naziva „prostor kao-stvarnosti”: što je koncept koji ukazuje na nepotpunost, fabrikaciju i krhkost, što je sve karakteristično za posleratni političko-nacionalni prostor koji opisuje, krajolik prepun sablasnih tragova gubitka i pogrešnih prepoznavanja. Podvlačeći odsustva koja uporno i nesavršeno prizivaju tokom performansa političke žalosti, ŽuC politički akteri pokazuju utvarnost nacije: razotkrivaju njenu sadašnjost, ali i poredak trajne prisutnosti. Te žene, poput Slavice koja je ugasila televiziju i izašla na ulice to-

čara. Boris Tadić je u prvom javnom obraćanju nakon inauguracije na mesto Predsednika Srbije, jula 2004. godine, na godišnjicu srebreničkog masakra, govorio o „suočavanju sa zločinima koje je počinila naša nacija”, međutim, izbegao je da direktno pomene etničko čišćenje u Srebrenici. Tadićeva socijal-demokratska partija („Demokratska partija”) učestvovala je u širokoj koaliciji političkih snaga protiv Miloševićevog režima. Za lidera partije izabran je 2004. godine (nakon ubistva Zorana Đinđića), a iste godine postaje i predsednik Srbije, pobedivši na izborima političkog protivnika iz nacionalističke Radikalne stranke. Tadić se 2007. javno izvinjava za zločine počinjene u ime Srbije tokom rata u Hrvatskoj. U maju 2008. godine, Tadićeva koalicija „Za evropsku Srbiju” odnosi pobjedu na parlamentarnim izborima.

kom godina nacionalizma i rata, tako naseljavaju prostor mogućeg – koliko god bio neizvestan – utičući na „geometrije moći” koje proizvode i održavaju (mada ne u smislu konačnosti i potpunosti) „nabacano zajedništvo” prostora (Masi 2005.).

Ovo „nabacano zajedništvo” prostora, stvoreno raznim putanjama i nepredvidim susretima, priziva načine na koje aktivistkinje ŽuC iskazuju čudnu bliskost na glavnom beogradskom trgu, koja stoji u suprotnosti sa fantazijama o isključivom zajedništvu. Održavaju javne proteste kao kritičke a ipak konstruktivne vidove „usaglašene akcije” u uslovima višeslojne demarkacije javnog prostora i pripadanja. Kao što su me moje prijateljice nagnale da uvidim, njihov kolektivni projekat kritičkog pripadanja/čežnje odnosi se na čežnju za različitim načinom naseljavanja i suživota u *polisu*, za alternativom normativnim definicijama homogene i ekskluzivne zajednice, sa svim svojim temeljnim implikacijama maskulinizma i heteronormativnosti. Kroz prostornu poetiku samo-postranjenja, ne samo da postojeći prostor čine stranim, već i aktualizuju drugi prostor za politiku nabacanog zajedništva. U prednji plan ističu ono što je u opasnosti da bude izgubljeno u etosu nacionalizma: mogućnost suživota; štaviše, modus suživota koji ne bi bio zasnovan na toj ukorenjenoj neravnopravnosti, već pre njoj aktivno suprotstavljen. (Batler 2012.).

Razmišljajući o liku žene u žalosti izvan zidina *polisa*, Džilijen Rouz piše: „U tim nelegitimnim činovima bavljenja mrtvima, tim činovima pravde, protivnim trenutnoj volji grada, žene iznova izumljuju politički život zajednice” (116: 35). Disidentsko pamćenje ŽuC odigrava se u centru grada a ne „izvan zidina *polisa*”. Međutim, te zidine su fantazmatična topologija; tehnologija demarkacije podobnog mesta za nesankcionisane i za prezrene identitete. Verovatno u Beogradu nema „podobnijeg” mesta za političku akciju uzdrnavanja takvih zidina u politici sećanja nego što je to Trg republike.

„Srpska Bastilja” između nacionalnog imaginarijuma i performativnih izmeštanja

Trg republike, simbol beogradske gradske vreve i uobičajeno mesto javnih akcija ŽuC, igrao je ključnu ulogu u pregovorima o nacionalnom sećanju u kritičnim trenucima, ali i svakodnevnosti-

ma, jugoslovenske, post-jugoslovenske i srpske istorije. Počev od prvih demonstracija protiv Miloševićevog režima, u martu 1991., trg predstavlja čvorišnu tačku protestnih događanja. Tokom nekoliko meseci 1996. i 1997. godine svakodnevno se okupljalo blizu 100.000 demonstranata na brojnim skupovima opozicionih pokreta (Jansen 2001.). Disidentski demonstranti su 1997. predlagali da se trg preimenuje u Trg slobode (Jansen 2000.). Kada je, iste godine, režim na Terazijama, koje važe za administrativni centar Beograda, inscenirao provladino okupljanje građana iz više mesta u Srbiji, paralelne kontra-demonstracije građana suprotstavljenih režimu su se odvijale na Trgu republike (Lorens 2005: 41). Tokom tromesečnih vazdušnih napada NATO 1999. godine, Trg je bio središte masovnih anti-NATO događaja (opisanih kroz stih *pesma nas je održala*). Iste godine su na Trgu održani i neki veći antirežimski skupovi.⁸⁴ Kada je Milošević 2001. isporučen u Hag, njegovi podržavaoci su organizovali demonstracije na istom tom trgu. U julu 2008. godine, Trg republike postaje scena nasilnih okršaja koje izaziva ekstremno nacionalistička Radikalna stranka zbog hapšenja bivšeg vođe bosanskih Srba, Radovana Karadžića, i izručenja Međunarodnom sudu u Hagu, gde će se suočiti sa optužbama za ratne zločine, posebno za masakr u Srebrenici. Nacionalističku masu je razjarila i osuda sedam bosanskih Srba za etničko čišćenje u Srebrenici pred sarajevskim Specijalnim sudom, nakon dvogodišnjeg suđenja za ratne zločine počinjene u Bosni.⁸⁵

⁸⁴ Zoran Đinđić, 2001. izabran za premijera Srbije, a 2003. ubijen, odigrao je glavnu ulogu u tim antirežimskim javnim okupljanjima, kao tadašnji lider opozicionih partija. Đinđić je bio na čelu opozicije kada je počeo napad NATO na Jugoslaviju. Sliku na kojoj se rukuje sa predsednikom SAD Bilom Clintonom su tokom bombardovanja Srbije koristili njegovi politički protivnici za optužbe za izdaju. Đinđić je odigrao važnu ulogu u predsedničkim izborima septembra 2000. godine i oktobarskom ustanku koji je doveo do kraha Miloševićevog režima. Predvodio je veliku koaliciju (Demokratska opozicija Srbije) koja je na decembarskim izborima pobedila, što je dovelo do njegovog imenovanja za premijera 2001. godine.

⁸⁵ Hapšenje i izručenje osumnjičenih za ratne zločine predstavljalo je uslov za pristup Srbije Evropskoj uniji i, po post-jugoslovenskom narativu, za konačno „izbavljenje” zemlje od tereta balkanskog nasleđa. Srbija 2007. potpisuje Sporazum o stabilizaciji i pridruživanju Evropskoj uniji. Mladić je uhapšen

Par dana nakon izručenja Miloševića u junu 2001. godine, nekoliko LGBTQ grupa je pokušalo da održi prvu paradu gej i lezbejskog ponosa u zemlji na Trgu republike. Nasilno ih je napala velika masa protivnika. Potonji pokušaji organizovanja parada ponosa nisu uspjeli bilo zbog zvaničnih zabrana ili nasilnih napada anti-gej demonstranata. Druga beogradska parada otkazana je zbog straha od nasilja u septembru 2009. godine, nakon smrtonosnog napada na francuskog fudbalskog navijača u Beogradu, pred utakmicu evropske lige. Policija je organizatorima saopštila da ne mogu da garantuju bezbednost učesnika. Centar grada već je bio pun grafita i plakata radikalno desničarske organizacije *Obraz* koji upozoravaju sve koji planiraju da uzmu učešća u paradi: „Čekamo vas!”.⁸⁶ Ultranacionalistički Srpski narodni pokret 1389 pozdravio je otkazivanje parade kao „veliku pobjedu za normalnu Srbiju”.⁸⁷ ŽuC su tesno sarađivale sa kvir grupama kao što su Labris, Gejten LGBT i Kvirija centar. U rano jutro 10. oktobra 2010. godine, jutro pre parade ponosa, dva muškarca su upala u prostorije ŽuC „u potrazi za gejevima” i napali su aktiviste/kinje čekićem za meso (Urošević i Mladenović 2013: 299-300). Paradu ponosa su te godine napali pripadnici *Obraza*. Pripadnici iste organizacije su razbili i Paradu ponosa 2001. godine i 2009. godine uzvikivali „Ubij, zakolji, da peder ne postoji”, a 2010. „Beogradom krv će liti, gej parade neće biti” i 2011. poručivali „Čekamo vas!” (Urošević i Mladenović 2013.). Međutim, parada ponosa se održala 27. juna 2012. godine i aktivistkinje/i ŽuC, Beogradskog prajda i Kvirija centra su na Trgu republike držali transparente: „Imam pravo na ljubav”, „Roditelji su me izbacili iz kuće”, „Pre-

26. maja 2011. a u decembru 2013. Savet EU odobrava otvaranje pregovora o pridruživanju Srbije za januar 2014.

⁸⁶ Srpska ekstremno desničarska i rasistička organizacija *Obraz* osnovana je 1993. godine i slavi (u vreme nastanka ove knjige samo, *prim, prev.*) optuženike za ratne zločine, Ratka Mladića i Radovana Karadžića i poziva na istrebljenje „neprijatelja srpskog naroda”: etničkih manjina, demokrata i LGBTQ osoba. *Obraz* je 2012. zvanično zabranjen od strane Ustavnog suda Srbije. Na stranici *Obraza* na Internetu, kvir osobe se opisuju kao seksualno perverzne i neprijatelji Srbije.

⁸⁷ BBC vesti na <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/824514.stm> (poslednji put pristupljeno 4. septembra 2014.).

tučen sam na ovom trgu". Jedan od transparenata bio je posvećen LGBTQ osobama izbačenim iz javnog prostora – onima koje su morale da napuste zemlju i onima koji su u uslovima u kojima je nemoguće živeti počinili samoubistvo: „Nisam više tu”.

U suštini, Trg republike je za Beograd ono što Navaro-Jašin piše da trg Taksim predstavlja za Istanbul: „mesto koje u gradskoj javnoj svesti simbolizuje vršenje, proizvodnju i regenerisanje političkog” (2002: 1). Na Trgu se nalaze neke od najistaknutijih javnih građevina i nacionalnih spomenika Beograda: Narodni muzej, Narodno pozorište i spomenik Knezu Mihailu. Trg svoje sadašnje obličje zadobija nakon izgradnje (1869.) i svečanog otvaranja (1873.) Narodnog pozorišta, koje je preko trideset godina bilo jedina monumentalna građevina na trgu koji se stoga i zvao Pozorišni trg. Godine 1944. trg postaje mesto javnog ukopa 976 vojnika Crvene armije koji su pali te godine u borbi protiv nemačke okupacije, a 1951. su njihovi posmrtni ostaci ekshumirani i sahranjeni na drugom mestu u gradu. Tito je 1945. godine, u svečanom obraćanju povodom nove jugoslovenske socijalističke konfederacije sa balkona Narodnog pozorišta, zvanično preimenovala trg u Trg republike, što je gest koji je trebalo da ukaže na jugoslovensko jedinstvo izgrađeno u otporu tokom Drugog svet-skog rata (Lorens 2005: 38).

U oblasti gde se danas nalazi Trg, u Otomanskom carstvu je 1723. godine bila podignuta Stambol kapija, kao mesto javnih pogubljenja nepokornih Srba od strane otomanskih vlasti, ali i mesto sa koga su kretali srpski nacionalni ustanci protiv otomanske vlasti. Naziv „srpska Bastilja” izrasta iz odjeka tih vlasti i revolta koji su ispunili trg obiljem zapamćenih narativa koji se međusobno nadmeću (Lorens 2005.). Uništenje Stambol kapije 1867. godine, tokom previranja u poslednjem srpskom ustanku, označilo je oslobođenje naroda posle pet stotina godina otomanske vladavine, kao i nacionalnu rešenost da se uklone ostaci otomanske arhitekture u pokušaju „evropeizacije” grada. Pošto ovaj ustanak nije doveo samo do oslobođenja od otomanske vlasti, već i do obnove srpske monarhije, na mesto Stambol kapije, tog traga sećanja na kolonijalnu podjarmljenost, postavljena je statua kneza osloboditelja: bio je to prvi zvanični spomenik izgrađen u gradu Beogradu

pod okriljem srpske države. Dakle, spomenik Knezu Mihailu na Trgu republike svedoči o epskom rođenju nacionalne države.

Posvećena slavljenju rođenja srpske nacije, uspravna bronzana statua Knez Mihaila na Trgu republike u Beogradu je pre svega putokaz za javnu svest u vidu monumentalnog arhitektonskog spomenika koji simbolizuje vojnu čast i vlast (Sturken 1997: 53). Podignuta je 1882. u čast srpskog heroja koji je oslobodio preostalih sedam srpskih gradova koji su još bili pod otomanskom vlašću. Prikazuje kneza na konju, podignute ruke koja navodno pokazuje ka Istambulu, govoreći Turcima u kom pravcu da napuste grad, tim prkosnim gestom koji oslikava nacionalne ideologije devetnaestog veka. U ironičnom preokretu omogućenom polise-mijskim prisvajanjem spomenika u različitim istorijskim kontekstima i od strane različitih aktera, današnji prolaznici izgleda više ni ne primećuju spomenik koji se vidi sa svake tačke Trga i nadvisuje ih. Kao da je i sama statua izgubila ne samo dobar deo snažnog naboja, već čak i svoje „pravo ime”, pošto je poslednjih godina postala poznata naprosto kao „kod konja”. Tako se monumentalnost iznova ispisuje na dvosmislen način, kroz ambivalentnu bliskost kojom se označava muževnost srpskog heroja. U ovom smislu, kroz nepredvidljiva prisvajanja i uzurpiranja, spomenik Knezu Mihailu proizvodi i, istovremeno, remeti kulturno pamćenje.

Spomenik ovom heroju utvrđuje – mada uz demistifikujući zaokret – istorijsku „svest o pripadnosti” (Simel 1976: 41). U tome leži performativna snaga nacionalnih spomenika podignutih na trgovima nacionalne modernosti: oni spektakularizuju način na koji krv i tlo postaju neraskidivo isprepletene komponente nacionalnog osećanja pripadnosti (Bojm 2001.; Hujsen 2003.; Ignatijef 1993.; Nora 1996-8.). Oni „proizvode prostor” (Lefevr 1992.) tako što konstituišu javne putokaze nacionalnog sećanja, nostalgije i obaveznog ushićenja. Ratni spomenici su po Benediktu Andersonu zamišljene projekcije nacije; on objašnjava kako spomenici neznanom vojniku tvore paradigmatične kulturne konstrukte modernog nacionalizma.⁸⁸ Ratni memorijali, poput

⁸⁸ Spomenici neznanom vojniku označavaju izmeštanje od ekskluzivnog ushićenja sećanja na generale i kraljeva, u pravcu „demokratizacije” nacionalnog sećanja tokom devetnaestog veka (videti: Anderson 1991.).

vojnih grobalja, označavaju istorijsku nacionalizaciju masovnih pogibija kroz imortalizaciju mrtvog ratnika (Anderson 1991.). Planiranje vojnih grobalja i ratnih memorijala od devetnaestog veka na ovamo, ali posebno posle Prvog svetskog rata, sa omasovljenim pogibijama na bojištima, deluje u pravcu sakralizacije rata, prikrivajući tako njegove užase i osvećujući sećanje na ratne gubitke (Mose 1990; Vinter 1998.). Glavni gradovi evropskih država krajem devetnaestog veka, na čijim trgovima su se odvijale moderne drame nacionalnih država, predstavljaju epitom onoga što Kristin Bojer naziva „ritualni gradovi” (1994: 7). Na trgovima ukrašenim nacionalnim i ratnim spomenicima, na delu su različite tehnike sećanja utemeljivačkih nacionalnih mitova. Vojne parade i drugi fantazmagorijski javni spektakli, poput onih koje sam opisala u prethodnom poglavlju, postaju kondenzovani trenuci nacionalnog sećanja na delu. U topografiji modernog trga utemeljen je kolektivni imaginarijum nacionalnog identiteta i afektivno se prenosi kroz rituale kolektivnog sećanja i zaborava.

Međutim, iako je nacionalnim spomenicima i memorijalima koji najčešće ukrašavaju moderne trgove sudbina da potraju, oni postaju i neizbežni pokazatelji „stalne mogućnosti različite inhabitacije” (Gros 2001: 9). Drugim rečima, oni postaju – čak uprkos sebi samima – performativni izmestitelji, remetioči i rekonfigurator koji se odupiru. U jednoj takvoj areni se ŽuC okupljaju i izvode svoja disidentska sećanja, pretvarajući *spomenik*, uglavnom izgrađen radi komemoracije i glorifikacije nacionalne pobe-
de, u *memorijal*, koji obično podseća na poraze i iskazuje žalost (Sturken 1997.). Javna pojava političkih aktera u crnini re-memorijalizuje monumentalni javni prostor prekidom u kontinuitetu slave (Fuko 2003a: 70) čija je besmrtnost iskazana u arhitekturi i ambijentu. Kao što sugerišu akcije ŽuC na Trgu republike u Beogradu, jeretička upotreba trga pokazuje da javni prostor nije ni inertni supstrat ni instrument društvene kontrole i subjektivizacije, već *postaje* posrednik borbenih društvenih odnosa (Kon 2003.).

Borba „u zastoju“

Aktivistkinje/i ŽuC obučene/i u crno stoje u miru i tišini, obično u vreme špica, na centralnim gradskim tačkama i bučnim raskrsnicama ili kulturnim nacionalnim mestima kao što su trgovi, istorijski spomenici i linije podela. Efemerna „monumentalnost“ njihovog stajanja u tišini, kao telesni vid istrajavanja i protesta, preokreće i remeti monumentalnu topografiju sećanja i pretvara je u performativno polje osporavanja i neslaganja. Počev od godina rata, stajanje u tišini tokom sat vremena u popodnevnom satima svake srede na Trgu republike, postalo je znak prepoznavanja političkog aktivizma ŽuC.⁸⁹

Stajanje ŽuC (mirno stajanje) preoznačava teritoriju pamćenja vrednog, uprkos i nasuprot normativnim premisama krvnih veza, otadžbine i rodnih i srodničkih kodova koji ih utemeljuju i održavaju. Tipičan nacionalni spomenik upisuju kao simbol antiratnog aktivizma. Odista, javni prostor nabijen borbenim narativima nacionalne istorije i politike, sa svim idealizovanim značajkama i priličnostima „opšteg mesta“ (kao pogodnog i poznatog mesta, nacionalne otadžbine i doma), uprostoravaju tela aktivistkinja u svom „umeću zajedničkog povezivanja“ (Arent 1972: 97). Javni prostor se ne posmatra kao prazno i neoznačeno mesto koje čeka da bude ispunjeno stvarima, procesima i oteľovljenim susretima. Pre biva iznova prisvojeno kroz proces postajanja, kao što je Derrida pokazao kroz ideju uprostoravanja (*espacement*): „Uprostoravanje ne označava ništa, ništa šta jeste, nikakvo prisustvo na distanci; ono je indeks nesvodive spoljašnjosti i istovremeno pokreta, izmeštanja koje ukazuje na nesvodivu drugost“ (1981: 81). Stajanja kao događaji – ili stajanja kao uprostoravanja – na Trgu republike se odvijaju u sugestivnom rasporedu u odnosu na

⁸⁹ Ova stajanja su organizovana od oktobra 1991. do oktobra 1995. Posle toga se nastavljaju jednom mesečno ili na određene datume.

nadvisujući prostorni označitelj Kneza Mihaila, koji ističe konstitutivnu ulogu militarizovane muževnosti u proizvodnji „nacionalne simbolike” (Berlan 1991.). Položaj tela aktivistkinja/a, postojano ali i kratkotrajno suprotstavljen monumentalnoj arhitekturi, podvlači i usložnjava imperativ sećanja kroz otvaranje za uznemirujuća pitanja za koja rat zahteva da budu izbrisana. U stvari, aktivisti/kinje iznova označavaju ono što je već ustanovljeno kao označujuće u vezi sa monumentalnim orijentirom. Njihova borbena pojava u javnosti nalikuje onome što Sesilija Sosa, u radu sa Majkama sa majskog trga u Argentini, tako prikladno opisuje kao „živa arhitektura” (2001: 63). Sosa govori kako su za više od trideset godina, ove žene postale živa instalacija beskraje traume: spomenik „koji zauzima krajolik centralnog trga u Buenos Ajresu u ime 30.000 nestalih” (ibid). Slično tome, aktivistkinje/i ŽuC zauzimaju centralni beogradski trg, iskazujući utvarni pluralitet tela, prisutnih i odsutnih, živih i neživih. Njihova tiha „tvrdoglava koreografija” (Sosa 2011: 70) otelotvoruje živi spomenik ili spomenik kolektivnog delovanja: spomenik koji prkosi monumentalizaciji.

Umesto da prećutno pristanu na javni zaborav neželjene prošlosti u ime nacionalnog pomirenja i da zaceljuju rane na telu i psihi nacije, kao što to nalaže njihova rodna uloga, ove/i političke/i akterke/i teže da politički mobilišu osećaj da nas danas progone nepravde i boli prošlosti. Uvremenjenost njihovog aktivizma ne označava linearan i progresivan protok vremena, već pre istoričnost koja izvire iz artikulacije onoga što Valter Benjamin u nezavršenom *Projektu Arkade* naziva „sadašnjost prepoznatljivosti” (1999: 473, N9, 7): neutvrdivi trenutak ili „bljesak” nove i pojačane svesti, koja može uzeti obličje pukotine, čak i revolucionarne prilike, u poretku homogenog i hronološkog vremena. Događaj političkog rađanja iz ove formulacije istorije kao prekida podrazumeva „sadašnjost”, sadašnji trenutak i trenutnu sadašnjost, koja nije svodiva na kontinuirani i uobičajeni tok od prošlosti ka sadašnjosti.⁹⁰ Pre ova „sadašnjost”, trenutačnost koja se može pojaviti samo u kontekstu određene prepoznatljivosti, ukazuje na ono

⁹⁰ O takvim događajima u istoriji u Benjaminovoj filozofiji istorije, videti u: Kadda 1997.; Feris 1998.; Lovi 2006.

što Benjamin zove stanjem „dijalektike u zastoju” (1999: 463, N3, 1). Po Benjaminu ovaj zastoj označava trenutak za delovanje.

U ovoj prostornoj politici „zastoj” kao trenutka za delovanje, aktivistički subjekti stoje u načelu izvan samih sebe: pogođeni, postranjeni, nepodrazumevajući i stalno postajući izvan *polisa*. Njihovo kolektivno telesno prisustvo pokazuje borbeni način izvođenja političkog kroz prostor za pojavu tela. Kao što kaže jedan od ključnih slogana ŽuC: „I dalje na ulicama”.⁹¹ Marija je pre nego što se pridružila ŽuC učestvovala u demonstracijama protiv Miloševića 1991. i kasnije i u studentskim demonstracijama. „Ni ne sećam se u koliko sam demonstracija učestvovala sa ŽuC. Sve vreme smo na ulicama”. To što aktivistkinje/i istrajavaju u postavljanju pluralom pokazuje kako „mi” (uz sve strepnje i neizvesnosti koje karakterišu ovu zamenicu) možemo da pokrenemo borbeni način života jedni s drugima, ne bez nepravdi, već pre baveći se nepravdama nasilja iz prošlosti. Jer „mi” smo na ulici dok drugi to ne mogu, s obzirom da su svedeni na progoneće odsustvo koje oblikuje „naš” prostor pojavljivanja. Dakle, ovo „mi” – „mi” u zastoju – takođe žali, kroz logiku utvarnosti, za izgubljenim ili ograničenim mogućnostima susreta i zajedničkog života.

Stoga, stajanje, kao stoj i zastoj, istovremeno proizvodi i usložnjava utvarnu pluralnost tela koja se pojavljuju i deluju. Dakle, ovo mirno stajanje vremena i prostora javlja se kao neizvestan ali definišući momenat iščekivanja koji rađa novu stvarnost otelovljenog gubitka i sećanja: onu koja izbacuje iz koloseka, makar i samo delimično i privremeno (poput „bljeska munje”, da se poslužimo Benjaminovim opisom), normativne pretpostavke toga šta i ko se može pojaviti u javnosti u vremenima ratnih hitnosti i posleratne normalizacije.

⁹¹ „I dalje neposlušne, i dalje na ulicama”: naziv performansa koji su ŽuC održale u Beogradu 2002., 2003. i 2004.

Zastoj kao protivljenje

Aktivista Miloš Urošević je u jednom razgovoru sa mnom govorio o aktivističkom izlaganju tela u javnosti kao performativnom stvaranju telesnog prostora za borbu sa kolektivnom kulturom političke amnezije:

Na najformalnijem mestu, u centru Beograda, mi teramo građane ove zemlje da se suoče sa onim što žele da zaborave... Naša politika je istovremeno i nehijerarhijska i antinacionalistička i anti-seksistička i antihomofobična... Na našim stajanjima, mi stojimo umesto onih koji nemaju načina da govore i, u isto vreme, umesto onih koji su živi ali za čije živote se uobičajeno smatra da nisu vredni življenja.

Po Miloševim rečima, ŽuC raskida sa monološkim diskursom žaljenja i gubitka. Tela aktivistkinja/a su izložena drugima i normama koje upravljaju odnosima u svetu žalosti. Redovno se suočavajući sa državnim nasiljem, javnim napadima i pogrešnim prikazima, postajući stranci i otpadnici, one/i do dana današnjeg nastavljaju da postavljaju politički zahtev za priznanjem, odgovornošću i pravdom, mobilišući snagu bola protiv interpelirajućih impulsa.

Pozicioniranjem svojih političkih tela u centru polisa, kao sredstvom otelotvorenja sopstvenih i ambivalentnih i neizvesnih linija demarkacija (ne)pripadanja, aktivistkinje/i ŽuC aktualizuju višeslojne modalitete zastoja kao stajanja u miru ali i zauzimanja stava i položaja: istovremeno nepomičnog i bundžijskog (Duzinas 2013; Lora 2002a; Panurgija 2009; Stavrakakis 2007; Vardoulakis 2009). U teoriji Nikol Lora o tragičnoj žalosti kao ključnoj za načine na koje *polis* maštovito izumljuje samoga sebe, pojam zastoja istovremeno označava suprotstavljanje i pobunu – a obe su prilika za razmišljanje i za revolt (2002a). Dvostruka etimologija reči je zamagljena time što se ona redukcionistički koristi

za označavanje „građanskog rata”.⁹² Lora (2002a) posmatra zastoj (stasis) kao ontološko stanje starogrčke države, povezano sa problemom javne komemoracije stradalih u borbi za demokratiju. Nadovezuje se na istorijski kontekst 403 g. n. e., kada su, nakon svrgavanja diktature Tridesetorice i slavodobitnog povratka demokrata u grad, Atinjani pozvali na amnestiju, to jest, složili se da će zaboraviti nezaboravno, odnosno građanski rat. Zvaničnom ponudom takvog voljnog zaborava političkih podela koje su otkrivene tokom građanskog sukoba, oni su takođe negirali mesto unutrašnjih neslaganja u demokratskoj politici. Drugim rečima, pamćenje grada zasnovano je na naloženom zaboravu. Lora sugestivno tvrdi da su samopredstave o jedinstvu koje je grčki grad promovisao pri tom radikalnom regulisanju sećanja zasnovane na a priori pretpostavkama o normativnoj, autohtonoj srodnosti (Panurgija 1995.).⁹³ Nadovezujući se na prikaz polisemičnosti *stasis*-a o kojoj govori Lora u *Podeljenom gradu*, Dimitris Vardoulakis istražuje vezu između dve kontradiktorne grupe značenja – odnosno pokretljivosti i nepokretljivosti – koje proističu iz istog korena, kao načina razmišljanja o demokratiji u smislu borbe, to jest, demokratiji koja podrazumeva borbu oko suvereniteta (2009.). Kritički razmatrajući uobičajenu strogu podelu na (etiku) pretpostavljenog izostanka i (politiku) pretpostavljenog delovanja, Janis Stavrakakis se takođe bavi načinom na koji Lora uvodi element podele kao način elaboracije svesti o nepredvidljivosti i konstitutivnoj nemogućnosti nametanja političkog razrešenja (2007: 270).

⁹² U istraživanju grčkog građanskog rata i načina na koji je proizvodio „opasne građane”, Neni Panurgija (2009.) znatno razrađuje razliku koju Lora pravi između *stasis emphyli(i)os* i *oikeios pólemos* na osnovu različitog sažimanja političkog značenja roda, rase, srodstva i grada. Lora pravi distinkciju po kojoj *stasis emphyli(i)os* označava rat koji se dešava unutar *polisa* shvaćenog kroz pripadnost istom *phylon*-u, dok *oikeios pólemos* znači građanski rat u *polisu* koji se smatra delom *oikos*-a.

⁹³ Pri razmatranju odluke o amnestiji u Atini poznog petog veka, čovek bi verovatno pomislio na jedno drugo javno određenje prema sećanju koje se desilo vekovima posle toga: a to je Komisija za istinu i pomirenje u Južnoj Africi, posebno s obzirom na pominjanje naloga da se sabere i izgovori, da se ispriča priča, kaže istina (videti u: Feldman 2004.). Poetika i politika kontra-sećanja ŽuC ne bi se dobro uklopila ni u jednu o dove dve varijante.

Okupljanje ŽuC koje nepomično i kontemplativno stoje postaje nemirna performativna slika zastoja. Stojeći na granici i s nje-
ne druge strane, u višestrukim značenjima spoljnih i unutrašnjih
granica, enklava, izbegličkih kampova, putanja masovnog prote-
rivanja i opsadnih stanja, ove policičke akterke otelotvoruju *polis*
na načine koji podsećaju na opis koji Lora koristi za „podeljeni
grad”, konstituisan na osnovu onoga što poriče. Kao rodno ozna-
čeni subjekti, žene, kaže Lora, performativno otelovljuju svest o
ovom unutrašnjem zastoju – kao podeli i kao revoltu (2002a). Ovi
otelovljeni tragovi „podeljenog grada” stalno se javljaju pri mojim
interakcijama sa aktivistkinjama/ima ŽuC. Jedna od takvih prili-
ka bio je moj susret sa Senkom Knežević, nastavnicom u penziji u
pozanim šezdesetim godinama, koja je sa suprugom živela u stanu
u Sremčici, oko sat vremena autobusom od centra Beograda. Če-
kala me je na autobuskoj stanici i odmah povelala da vidim „grafi-
te”: tri ogromna crteža na spoljnim zidovima zgrada u kraju. Je-
dan je bio veći-od-života prikaz Mladića koji vojnički pozdravlja
u vojnoj uniformi, praćen ćirilčnim natpisom „Srbija”. Drugi
je isto prikazivao Mladića, ali ovog puta sa natpisom „beli heroj”.
A treći je prikazivao figuru neznanog vojnika, uz rečenicu „Vrati
se Vojvodo”.⁹⁴ Kako mi je Senka objasnila, želela je da ta „tura”
bude uvod u naš razgovor. Pričale smo u dnevnoj sobi: „Imam jak
glas”, rekla je Senka, „nema potrebe da nas komšije slušaju”. Tek
kada smo završile razgovor o istorijama ŽuC i njenoj ličnoj akti-
vističkoj biografiji, izašle smo na balkon i sedele tamo, uživajući u
prijatnom prolećnom popodnevju i slasnim kolačima koje je Sen-
ka napravila. Provodila sam vreme sa Senkom mnogo puta u jav-
nim akcijama na glavnom gradskom trgu ili drugim javnim me-
stima. Ovog puta, međutim, u gostoprимljivom ambijentu njene
kuće, otelovljene i narativne prakse ambivalentnog pripadanja i

⁹⁴ Vojvoda je slovenski vojni čin vrhovnog komandanta neke vojne sile. U Bal-
kanskim ratovima i Prvom svetskom ratu, taj čin je bio najviši u srpskoj voj-
sci. U istom periodu, četnici su koristili tu titulu za označavanje svojih vrhov-
nih komandanata. Ponovo su je koristili i četnici u Drugom svetskom ratu.
Najvažnije je što je korištena i za označavanje „vojvode” Srpskog četničkog
pokreta, Vojislava Šešelja. Nije dopuštena registracija ove partije, zbog imena,
ali 1991. se stapa sa Narodnom radikalnom strankom pri čemu nastaje ultra-
desničarska Srpska radikalna stranka pod Šešeljevim vođstvom.

nepripadanja moje sagovornice proizvele su alternativni prostor unutar polisa – polisa koji nije morao da sluša naš razgovor tog popodneva. Grafiti koje je želela da vidim kao uvod u njenu životnu istoriju, raspored unutrašnje/spoljne granice s obzirom na stepen čujnosti i priče koje je ispričala – svi ukazuju na različite slojeve podeljenog grada, ali i njeno sopstveno ambivalentno, označiteljsko pozicioniranje.

Podela je pomenuta u Senkinoj priči o načinima na koji su linije etničkih podela počele da prodiru u svakodnevni život ljudi i traumatizuju ga čak i pre rata:

Predavala sam u malom gradu u Srbiji sa muslimanskom manjinom. Neko vreme pre izbijanja rata podela nije mogla da prođe neprimećeno. Duboko me je pogađalo da vidim kako se stvaraju podele između Srba i Muslimana u tom gradiću. Kao da je neko uzeo makaze i isekao te dve zajednice. Tek tako. Nakon svih tih godina suživota, neke igre moći su uspele da nas razdvoje. Grad u kome sam predavala je kao mini Jugoslavija. Škola je bila Miloševićev bastion. Odmah su izbili sukobi, ljudi su se menjali preko noći. Neki Srbi su počeli da se postavljaju superiorno. Možda se isto dešavalo i među Muslimanima. Ne znam. Pričam šta sam ja doživela. Zbog atmosfere na poslu koja je postala nepodnošljiva morala sam da se penzionišem ranije nego što je trebalo. Šest godina, od 1993. kada sam prestala da radim do 1999., nisam mogla da se nateram da se pozabavim papirima potrebnim za penzionisanje – zato što nisam mogla da se susrećem sa nacionalističkim kolegama na poslu.

Zastoj se u Senkinim pričama javlja kao otelovljena praksa naseljavanja *polisa* kroz neslogu, posebno u priči o vozu: Senka je sa porodicom živela u Beogradu, dok je škola u kojoj je predavala bila u Sandžaku, regionu koji se proteže duž jugoistočne granice Bosne i Hercegovine sve do granica sa Kosovom i Albanijom, pa je morala da putuje. Ta putovanja vozom obojila su njen doživljaj ranih 1990-tih:

Jednom su u vozu neki ljudi počeli da pevaju nacionalističke pesme i maltretiraju me, insistirajući da im se pridružim. Rekla sam: „Ostavite me na miru. Nisam ja vaša sestra. Neću da pevam”.

U blizini je sedeo jedan muškarac iz Podgorice. Pomislila sam da će mi on pomoći, ali ni reč nije rekao.

Kao što pokazuju Senkine priče iz voza, *polis* je, sa svim intenzitetima podela, putovao sa njom. Vozeći se svakodnevno tim vozom, po zemlji u nasilnom sukobu, ona je otelovljivala i rekonfigurisala šta je to što bi *polis* učinilo nemogućim i, na kraju krajeva, nemogućim za život:

Jednom sam putovala vozom sa nekim pripadnicima Belih orlova, s tom grupom vikend vojnika. Pokušali su da se ogrebu za hranu koju sam nosila. Imala sam običaj da nosim prethodno ispečenu hranu kada sam išla u grad, kako bih uštedela na vremenu i mogla da radim sa ženama [ŽuC]. I desilo se da sam slučajno čula iz njihovog razgovora da pominju jednog od mojih negdašnjih učenika. Mora da je tada imao oko dvadeset godina. Bio mi je vrlo drag, pošto je došao iz škole u jednom udaljenom selu. Svaki dan bih ga pitala kako je prošao put, kako je bilo u vozu, brinula sam za njega. I tako sam od tih paravojnika čula da im se moj negdašnji čak pridružuje vikendima. Zamolila sam ih da mu prenesu poruku da ga se njegova stara nastavnica danas stidi.

U javnom prostoru traumatizovanom linijama podele, oni koji priznaju i traže odgovornost za gubitak koji se ne prikazuje kao gubitak označeni su kao izdajice, ili kao „opasni građani” (Panurgija 2009.). U trenutku fabrikovanja konsenzusa, oni koji odbiju da se pridruže u pesmi, poput Senke, postaju stranci i neprijatelji. U tom smislu je na Međunarodnoj konferenciji Žena u crnom u Jerusalimu 2005. Staša Zajović predložila da kršenje „nacionalnog konsenzusa” bude ključni politički projekat feminizma (2005.). U kontekstu transformisanja politike u policijski poredak, kako to naziva Žak Ransijer, kritičko distanciranje od normativizujućeg poziva na konsenzus definiše političku moć neslaganja: manifestaciju pukotine u postojećem raspoređivanju ili raspodeli (istovremeno deljenje i podela) smisla (*le partage du sensible*) (Ransijer 2004.). Učešće onih koji ne učestvuju (*le compte des incompétés*) (1999: 39) uznemirava i preraspodeljuje postojeći senzualni i konsenzualni poredak stvari u *polisu*: „Raspodela smisla otkriva ko može imati udela u onome što je zajednici zajedničko na osnovu toga šta radi i vremena i prostora u kojima vrši tu aktiv-

nost” (Ransijer 2004: 12).⁹⁵ Na tom tragu, aktivistkinje/i ŽuC, posvećene/i gubicima koje glavni narativi ne prepoznaju kao takve, preraspodeljuju prostor, vreme i telesne dispozicije koje propisuje uobičajeno prepoznatljiva afektivnost žalosti. U kontekstu moje argumentacije i misli i prakse mojih sagovornica/ka, nesaglasnost – kao „učešće onih koji ne učestvuju” – ne podrazumeva puku „racionalnost neslaganja” (Ransijer 1999: xii). Ona pre registruje mogućnost uzdrmanja uspostavljenog poretka koji ozvaničava određena svojstva, osećaje, sećanja i jezike kao „racionalne”, dok druge smatra nerazumnima. Ako se zajednički jezik obično smatra preduslovom nastanka zajednice, ove/i aktivistkinje/i ne pristaju na hegemoniju uobičajenih konvencija kao kvalifikovanog konsenzusa. Njihova feministička „etika nesaglasnosti” odiše borbenom potragom za pravdom (Ziarek 2002, 2007). Eva Ziarek oštroumno predlaže radikalno demokratsku etiku koja predstavlja teren neslaganja u kome se mobilišu seksualne i rasne razlike radi dovođenja u pitanje ne samo depolitizacije etike već i propasti pojmova građanstva, demokratije i političkog subjektiviteta. Radi se o borbenoj etici nesaglasnosti koja iznova promišlja i preformuliše odgovornost za drugog, kroz feminističko preispitivanje otelovljenja, strasti i implikacija smisla. Takva performativnost nesaglasnosti sadržana je u prepoznatljivim sloganima ŽuC – „Ne u naše ime” i „Ne dajmo se od svojih prevariti” –koji pokazuju neprihvatanje dominantnih obrazaca konsenzualne pripadnosti.

Stavljanjem u prvi plan ideje „raspodele uma” ili „podele/učešća u umu”, Rada Iveković (2003., 2013.) objašnjava da dvostruko značenje „*partage*” kao deljenja i podele sa drugima tera čoveka na „dijalektiku interakcija kao *in-compossibles*” (2013: 149). Ono što čini zajednicu su-mogućom jeste upravo ono što se razlikuje

⁹⁵ Ransijer u *Nesaglasnosti* pravi razliku između dva heterogena poretka političke racionalnosti: politike kao antipolitičke „policije”, to jest, naredene demarkacije smislenog, i političke kao nesaglasnosti, to jest, neslaganja i prekida dominantnog poretka smisla. Politika se dešava uz „učešće onih koji ne učestvuju”, koji se pojave i govore (kao da imaju pravo na to), razgrađujući tako postojeću „raspodelu smisla”, to jest, snagu policije u održanju takvog smislenog poretka. Ali valja biti oprezan da ne bismo posmatrali ove dve logike kao rigidne suprotstavljenosti koje se apsolutno ne dodiruju.

i smatra se neusaglasivim sa, aktualizovanim i ustanovljenim uobičajenim poretком: kako tvrdi Iveković, normativne konstrukcije poput (hetero)seksualnih i nacionalnih razlika su ono što neodređeno i beskonačno konstituiše zajednicu i njenu logiku/rezon (ibid.). Radi se o tome da politika ŽuC postaje *in-compossible* kako bi se bavila pripadanjem drugačije, disidentski, na načine koji dozvoljavaju da ostane neodređena.⁹⁶

Đorđe Balzamović, među prijateljima poznat kao Žole, uključio se u politički aktivizam ŽuC 1994. godine, preko partnera. Upoznala sam ga nakon što tek vratio iz Londona, gde je bio na post-diplomskom programu grafičkog dizajna i politike. Govorio je o načinu na koji ŽuC koristi performativni jezik za intervenisanje u oblasti smisla i za političko reartikulisanje podela između vidljivog i nevidljivog, izrecivog i neizrecivog, čujnog i beščujnog. Pričao mi je o jednoj takvoj prilici: ŽuC su u decembru 2007. pozvale Žoleta i njegov hor, zvani Proba, da učestvuju u antifašističkoj akciji na Trgu republike. „Bilo je žestoko”, seća se on.

Stotine ekstremnih desničara, članova *Obraza* i neonacista okupilo se na trgu. Ti tipovi su stvarno hteli da nas ubiju; urlali su na nas svoje čuvene slogane kao što su „Nož, žica, Srebrenica”, „Smrt Muslimanima”, „Poklaćemo gejeve i lezbejke”. Baš mnogo ih se okupilo. Hor i aktivistkinje/i ŽuC su zajedno stajali kraj spomenika. Između dve grupe se rasporedila policija. Na kraju smo ipak izveli planirano i pevali smo pesmu „Nazad”. Ekstremni desničari su glasno pevali svoje pesme, ali mi smo imali opremu, veliki zvučnik i pojačala, pa smo mogli da se čujemo mnogo bolje od njih. Ponovili smo našu pesmu šest puta. Bio je to važan deo performansa: samo to ponavljanje. I poludeli su. Napustili su trg pod jakom policijskom pratnjom. A onda je policija okružila nas i ispratila nas do naše kancelarije.

U suštini, kolektivna akcija javne probe pesme sugestivnog naziva „Nazad” uspela je da razgradi, makar privremeno, afektivni režim autoritativne nečujnosti. U stvari, aktivistički horovi pojavljuju se

⁹⁶ Iz ove perspektive Iveković govori o današnjoj konstelaciji globalnog kapitalizma, u kojoj je suverenitet prenesen sa države na tržište: ona kritički posmatra ponovnu pojavu komunalizama i nacionalizama mobilisanih u reakciji na „desuverenizaciju države”. (2013: 160)

kao novi žanr kolektivne akcije i javne intervencije 1990-tih godina. Korišćenje javnog prostora je ključni aspekt takvih javnih izvođenja, aspekt koji menja konvencionalne horske formule i obuhvata pluralitet glasova koji uznemiravaju naloženu jednoglasnost post-Jugoslavije. Kao jedna od artikulacija anti-nacionalističkog pluralizma, kolektivno javno pevanje hora Proba, sa svim intenzitetom ponavljanja, uznemiruje uobičajene veze afekta i diskursa, Logosa i politike (Kavarero 2005.). Performativne rezonance pesme „isprobale” su glasove koji će se tek čuti. Disonanca koju su stvorile otelotvorene i strasne implikacije njihovog borbenog neslaganja funkcioniše u pravcu preformulisanja podele politika i smisla – kao konfiguracije smisla i distribucije smislenog. Izvođenjem disonantno i disidentski raspodeljenih tela, afekata, glasova i sećanja, aktivizam ŽuC teži da oživi političku potencijalnost estezisa (čulnog, osećajnog, *Prim. prev.*) i estetike. Aktivista Goran Lazin je dizajner – u vreme našeg razgovora privodio je studije kraju – koji pravi specifične mustre na plakatima ŽuC. Zanima ga politička umetnost, ali voli i pletenje i vezenje, što je naučio od tetke. Goran je 1990-tih bio dete, pa ima tek oskudna sećanja na rat. Međutim, kako brzo dodaje, dosta živo se seća „teške atmosfere” kod kuće i u školi. Pridružio se ŽuC 2010. godine, nakon što ih je video na uličnom protestu. Posebno ga je privukao način na koji je grupa prevela antifašističku i feminističku politiku u javnu estetiku javnog stajanja u nepomičnosti i crnini. Kako mi je objasnio, i sam se oblačio u crno i pre nego što se pridružio ŽuC, ali sada tu praksu povezuje sa određenom „političkom estetikom” anti-nacionalističke političke solidarnosti. Staša Zajović na sličan način govori o „estetici otpora” u uličnoj akciji pod nazivom „Par cipela – jedan život”, koja se odigrala 7. jula 2010. u Knez Mihailovoj ulici, a osmislile i realizovale su je ŽuC zajedno sa brojnim umetnicima/ama i umetničkim kolektivima – kao što su Škart, Dah teatar, Spomenik/Monument, Art Klinika i Centar za kulturnu dekontaminaciju. Na tom „artističko aktivističkom” događaju građani su davali cipele u sećanje na žrtve srebreničkog masakra. Akcija je trajala sve dok nije prikupljeno 8.732 para cipela: što je zvanično objavljeni broj žrtava. Kako priča Zajović, akcija je artikulisana na nekoliko nivoa i istovremeno

se „bavi žrtvama, bavi građanima zemlje i bavi državom” (2013a: 22). Akcija je osmišljena kao prva faza kampanje za izgradnju spomenika u Beogradu posvećenog sećanju na Srebrenicu.

Od svog nastanka, ŽuC sarađuju sa politički angažovanim umetnicima/ama i umetničkim kolektivima na rekonfigurisanju načina arhiviranja i življenja banalnosti javnog sećanja u post-Jugoslaviji. Na prethodnim stranama sam pominjala uličnu akciju iz 2006. „U sećanje na dezertere”, u kojoj su aktivisti/kinje ŽuC predstavljale/i žive spomenike u znak solidarnosti sa dezerterima i prigovaračima savesti, ali tu je i performans iz 2010. godine „Vraćamo vam tenk: Omaž pobunjenicima protiv rata i nasilja”, napravljen u saradnji ŽuC i novosadske umetničke grupe Art Klinika. To je polaganje prava na javni prostor kao na scenu za iskazivanje nesaglasnosti, o čemu Daša Duhaček govori kao o „važnosti i potrebi za (javnom) scenom ili pozornicom... na kojoj će se odigrati ovo otkrovenje pred publikom” (2010: 46). „Estetika otpora” tako izumljuje javni rečnik izvođenja do tada neprihvatljivih političkih sentimenata. Takva estetička intervencija kao performativna rekonfiguracija zvanično pamtljivog mogla se videti i na izložbi organizovanoj povodom dvadesetogodišnjice ŽuC „Uvek neposlušne –mi ostavljamo trag”. Izložba se bavila brisanjem života, osećanja i akcija iz homogenizovane zajednice, ali i pričom o otporu i protivljenju koje je ostavilo „duboke i neizbrisive tragove u svakoj od nas, u našoj aktivističkoj zajednici, ali i u društvu” (Zajović 2013a: 10). Taj događaj bio je „aktivno stvaranje drugačijeg konteksta, re/prezentacija pluraliteta javnosti u Srbiji i šire” iz perspektive i sa političkog stanovišta postajanja „izvan i iznad konsenzusa” (ibid.).

Akcije ŽuC podrazumevaju stajanje kao neslaganje i istrajavanje; iznad svega, kao preraspoređivanje i rekonfigurisanje političkog sveta pojavnosti (i čujnosti). Slavica se u razgovoru sa mnom sećala svog iskustva stajanja na trgu kao iskustva reagovanja na prinudno brisanje iz prostora vidljivosti u *polisu*:

Sećam se osećanja takve izolacije, kao da ne postojimo, potpuno ignorisane. Ljudi su prolazili i prolazili. Bilo je to grozno osećanje da ste naprosto izbrisani. Sećam se da su jednog kišnog dana doš-

le neke Švajcarkinje i pridružile nam se i to je bilo divno osećanje da je nekome stalo, kao da smo ponovo rođene.

Govorila je i o nasilju inherentnom apatiji, kao načinu brisanja iz obrazaca saosećanja *polisa*:

Napadi su se desili kasnije. Na početku su ljudi reagovali apatijom. Nisu mogli da shvate šta mi tamo radimo, stojeći mirno i u tišini, obučene u crno. Niko nas nije video. Možda su nas i gledali ali nas nisu videli.

Za aktivistkinje/e ŽuC, brisanje iz raspoloživog prostora za pojavljivanje u *polisu* predstavljalo je cenu zastoja i nesaglasnosti. Međutim, Slavičina priča u isto vreme ukazuje ne samo na traume već i ek-statični potencijal stajanja nasuprot volji *polisa*: „Za mene je svako stajanje bilo kao katarza. Vrlo se jasno sećam da bih na početku stajanja bila u jednom raspoloženju, a posle sat vremena stajanja bih bila negde drugde”. Kolektivno istrajavanje uprkos naloženom obrascu pojavljivanja nije bilo samo prilika afektivne alijenacije, već i imanentno kritičkog afekta postajanja i pripadanja.

Traume i ekstaze sadržane u polaganju prava na prostor za prihvatanje neprihvatljivog označavaju, u aktivizmu ŽuC, otvaranje mogućnosti novog učestvovanja. Pitanje koje se postavlja ovom performativnom konfiguracijom prostora *polisa* kao događaja su-bivstvovanja je baš to pitanje ko ima „udela u onome što je zajednici zajedničko” (Ransijer 2004: 12). Zauzimajući položaj unutrašnjeg neprijatelja, ovi politički akteri udaljavaju se od svog (ne)pripadanja kako bi se bavili udaljavanjima drugih: „Ono što se zapaža je udaljavanje, od onoga čemu bez sumnje pripada ali iz čega se udaljava radi bavljenja drugim: izvesna razdeoba [parta-ge]” (Derida 2005f: 13). Očito, udaljavanje, deljenje, učestvovanje i raspodela kao zajedničko pripadanje, u svim višeslojnim i neizbrojivim intenzitetima, jesu obeležja pojave figura koje progone i ugrožavaju nedeljivi suverenitet nacije iznutra i spolja.

Od oktobra 1991. godine, kada započinju svoje akcije svake nedelje na Trgu republike, tišina u kojoj žene stoje naglašena je ispisanim sloganima – jednostavnim i afirmativnim: „Žene, izdajnice rata, protestuju za mir” ili „Mi smo nelojalne”. Kroz takvu samo-identifikaciju kroz neslaganje, nepripadanje aktivistkinja/a

postaje ne žalosno stanje otuđenosti, već pre čin kolektivnog strpljenja. Po Sašinim rečima:

Jednom nas je, tokom rata, bilo samo tri na trgu. Zbog jake zime? Zbog rata? U svakom slučaju, pojavilo se samo nas tri. Bilo je to 1993. ili 1994. Ne možete da zamislite atmosferu i reakcije. Tri žene stoje u centru grada i protestuju protiv rata. Nezamislivo. Prolaznici su nas psovali, pljuvali. Ali ja sam se osećala ponosno, nimalo uplašeno. Bila sam tako skrhanja da me nije bilo briga. Naša okupljanja svake srede su bila poput daška svežeg vazduha koji mi je spasavao život, iznova i iznova. Za mene je to bio način da izrazim svoju različitost; način da kažem da ja, Saša, nemam nikakve veze s njima.

ŽuC ostaju posvećene političkoj performativnosti neslaganja u vremenima kada ona biva osuđena i odbačena kao neprihvatljiva za kolektivno osećanje patriotske lojalnosti. Nastavljaju da organizuju stajanja sve do oktobra 1998. „Na ivici građanskog rata i novih pretnji NATO bombardovanja. Otišle smo na stajanje sa spremnim dokumentima i malim izbegličkim priborom: nismo bile sigurne šta nas čeka”.⁹⁷ Bile su protiv NATO bombardovanja Srbije, ali ne podležući logici koja bi antiimperijalistički otpor svela na nacionalističku obnovu. Ponovo su postavljale teška pitanja: „Pitam se kako bi danas izgledalo stajanje Žena u crnom da NATO bombe nisu sjedinile svu moć i većinu stanovništva na jednu stranu, ućutkujući onu drugu, svodeći je na nevidljivu, nepotrebnu prašinu”.⁹⁸ Adriana Zaharijević se pridružila ŽuC 2004. godine, a bila je vrlo mlada u vreme vojnih operacija NATO protiv SR Jugoslavije tokom rata na Kosovu.⁹⁹ U razgovoru sa mnom je govorila o razdirućoj ambivalentnosti koju je imperijalistička

⁹⁷ Žene u crnom 2001b: 18.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Operacija NATO su navodno težile da okončaju nasilje Miloševićevog režima i zaustave kršenja ljudskih prava na Kosovu. Bio je to prvi put da NATO upotrebi vojnu silu bez odobrenja Saveta bezbednosti UN. Bombardovanje je ubilo oko 500 jugoslovenskih civila i uzrokovalo veliku štetu na infrastrukturi, uključujući razaranja javnih i civilnih građevina, industrijskih postrojenja, mostova, istorijskih znamenitosti, kulturnih spomenika, bolnica i vojnih ustanova.

intervencija NATO izazivala kod aktivista/kinja koji/e su bili/e žestoki/e protivnici/e Miloševićevog režima ali nisu odobravali/e ni vojnu intervenciju NATO:

Za vreme bombardovanja, bila sam studentkinja filozofije koja je čitala Platona i Aristotela i bila sam u mojoj pank fazi. To su bila vremena razdiruće ambivalentnosti, ali ne apatije. Nije se moglo reći ko je dobar a ko loš momak, to nije bila situacija ili-ili. Bila sam izuzetno ljuta na srpsku vladu, ali to ne znači da sam podržavala bombardovanje.

I dodaje: „Nisam nosila znak mete, ali moja najbolja prijateljica, koja se kasnije pridružila ŽuC, jeste”. Adriana govori o znaku mete koji je postao simbol srpske reakcije na kampanju NATO bombardovanja: dva koncentrična kruga sa crnim krugom u sredini bili su sveprisutni – na bilbordima, mostovima, u novinama, na odeći i reverima – prenoseći poruku prkosa ali i ismevajući zvanične tvrdnje NATO da cilj agresije nije srpski narod, samo njegove vođe. Zaista, uprkos tvrdnjama da je kampanju s metama organizovala Miloševićeva vlada, znakove mete kojima su pravili od sebe ljudski štit protiv NATO agresije su nosili ne samo podržavaoci tog režima, već i oni kritički nastrojeni i aktivni učesnici u pokretu otpora režimu.

Moje/i sagovornice/i su opisivali/e bolnu nemogućnost takvog stanovišta. Jasno je da bi u kontekstu oživljavanja nacionalnih osećanja zbog vazdušnih napada NATO optužbe za izdaju i ne-lojalnost, kojima su izlagane/i aktivistkinje/i ŽuC, više nego ikada bile smatrane opravdanim osnovom za maltretiranje. U vreme dok je NATO samo pretio bombardovanjem Srbije (koje je na kraju počelo u martu 1999.) Vojislav Šešelj, vođa žestoko nacionalističke i antikomunističke Srpske radikalne stranke (zamenik premijera srpske vlade 1998.) daje izjavu u kojoj kao mete označava „unutrašnje neprijatelje Srbije”: „Možda ne možemo da dohvatimo svaki NATO avion, ali ćemo ščepati one koji su nam pri ruci... Ako ih nađemo u trenutku agresije, ne bi trebalo da očekuju ništa dobro”.¹⁰⁰

¹⁰⁰ „Zamenik premijera Srbije, Šešelj, preti novinarima i organizacijama za ljudska prava”, *Human Rights Watch*, 2. oktobar 1998. Drugi izvori izveštavaju o Šešeljevoj izjavi da će za „jedan NATO avion ubiti jednu ženu u crnom”.

Bio je to period kada drastično oživljavaju prikazi ŽuC kao unutrašnjih neprijatelja. Dok su Beograđani održavali anti-NATO proteste prkosno noseći simbol mete na odeći i tako pokazujući otpor male nacije imperijalističkoj supersili, aktivistkinje/i ŽuC, čak i one/i koje/i su se žestoko protivile/e vazдушnim napadima, moraju da se klone javnog isticanja ili čak odlaze u ilegalu, zajedno sa brojnim drugim disidentima i grupama koje se protive bombardovanju ali se ne slažu sa načinom na koji nacionalistički diskursi pronalaze svoj legitimitet u anti-NATO okupljanjima. Pošto su feminizam i antinacionalizam bili demonizovani i diskurzivno stopljeni sa NATO i drugim međunarodnim silama namerenim da naškode srpskoj naciji, aktivistkinje/i ŽuC su morale/i da „nestanu” sa javne scene. Po Sašinim rečima:

Bile smo pod progonom. Malobrojne i umorne. Našle smo se u nemogućoj situaciji. Razbili su nas. Upali su nam u kancelariju. Smatrali nas gorim od bombi. U to vreme smo postale najgori neprijatelji.

Neke/i aktivistkinje/i odlaze u ilegalu, drugi/e u svojevolsni egzil u pokušaju da izbegnu hapšenje. Ipak, neki/e ostaju u Beogradu. Ljiljana Radovanović ovako opisuje svakodnevne brige koje su prožimale društveni prostor grada:

Tokom NATO bombardovanja 1999. godine, nekoliko prijatelja moje kćerke je pokušavalo da izbegne mobilizaciju. Svi su se okupljali kod nas, čak su i spavali u našoj kući. Dolazili bi biciklima, da ne bi morali da idu javnim prevozom. To bi bilo izuzetno opasno, pošto je ceo grad bio pod okupacijom policije i vojske. Hranila sam ih, skrivala sam ih i donosila im cigarete. Išla sam u Mađarsku po hranu za njih. Vraćajući se noću iz Mađarske sam obično išla preko Pančevačkog mosta, mosta za koji se očekivalo, kako je najavljivano, da bude bombardovan. Sećam se da sam ponekad morala da pijem sedative da bih savladala strah i uspela da pređem most. Plašila sam se pošto su me deca čekala.

Slavica, koja je takođe u to vreme bila u Beogradu, priča o političkoj atmosferi u tom periodu, kada javno pojavljivanje nije bilo realna opcija za ŽuC:

Nismo mogle da izlazimo u javnost 1999. Odmah sam osetila opasnost, posebno tokom prvih dana i na čoškovima ulica, gde su se okupljali srednjoškolci i gde su pripadnici tajne policije pili

pivo. Bila je to atmosfera mržnje. Znala sam da sam drugačija i bila sam spremna na ulični linč.

Za ili protiv bombardovanja je za Slavicu bio „nemoguć izbor”. Međutim, nije bila deo nacionalnog jedinstva proisteklog iz napada NATO, sa katastrofalnim posledicama po disidentske grupe. Odbacivanjem idealizovanog antiamerikanstva ona je iskazivala neslaganje sa novoformiranim nacionalnim konsenzusom:

Nisam želela da mi sin bude politički zaveden dominantnim antiameričkim raspoloženjem. U to vreme je američki rokendrol bio zabranjen. Zato sam otišla i kupila mu muzičku opremu i cd-ove sa američkom rok muzikom. Bio je to prvi put da sam bila tako široke ruke. Čak sam ga i pvela u kupovinu dok je na snazi bio policijski čas.

Kao odgovor na pretnje, ŽuC su objavile izjavu i održale performans na Trgu republike u Beogradu pod nazivom „Priznajem”, strukturisan kao javno priznanje antiratnog aktivizma:

„Priznajem da se nisam slagala sa prebijanjem ljudi drugačije etničke i nacionalne pripadnosti, druge vere, rase i seksualne orijentacije.

... da nisam prisustvovala svečanom bacanju cveća na tenkove koji su 1991. išli za Vukovar, a 1998. za Prištinu.

Priznajem da sam se suprotstavila politici represije, aparthejda i rata.

Preko sto članova/ica grupe je pisalo izjave, koje je potom sakupila Jasmina Tešanović i pretvorila u kolektivnu priču povodom sedmogodišnjice antiratnog aktivizma ŽuC:

Priznajem da sam nelojalna svim oblicima autoritarne vlasti... da sam živela dva života, jedan u Sarajevu i jedan u Beogradu.

... da volim Sabahet i Miru i Vjosu i Anu.

Sve promene priznajem i da sam izdajica u svakom smislu.¹⁰¹

Sve u svemu, kroz performans ŽuC u vidu zastoja kao stajanja i protivljenja, *polis* se javlja kao ne-jedan: kao više od jednog i drugo u odnosu na jedno (Derida 2000b: 301). Konačno, u performativnoj konfiguraciji *polisa* kao ne-jednoga kroz stajanje radi se o aporiji između stasis i ek-stasis.

¹⁰¹ Izjava ŽuC: „Sedam godina Žena u crnom protiv rata: 9. oktobar 1991. – 9. oktobar 1998.

Javna žalost i njena (rodna) nezadovoljstva

Kao što to pokazuju javne izjave i pojave ŽuC, ovi/e politički/e akteri/ke „iznose crninu na trg kao političku boju”. Za vreme mog istraživanja bila sam svedokinja materijalnih tragova ove otelovljene teatralnosti ne samo pri insceniranju protesta, već i „iza scene” javnih događanja: pre i posle njih, crna odeća je povremeno cirkulisala među aktivistkinjama, zajedno sa drugim rekvizitima poput zastava u duginim bojama i plakata. Neke aktivistkinje, poput Ivane, mlade aktivistkinje koju sam samo jednom na kratko srela i koja je išla u kupatilo da se presvuče kada smo sele na kafu posle ulične akcije, preferiraju da nakon stajanja skinu crnu odeću. Neke od sagovornica su mi rekle da vole da nose crno u neaktivističkom životu, dok druge nose crno kao svojevrsnu političku „uniformu” javnog protesta. Bilo kako bilo, politički karakter crne boje kao aktivističkog znaka protesta žalosti je mnogo puta pominjan tokom mojih susreta sa članicama/ovima ŽuC, koje objašnjavaju da performativna upotreba crnog signalizuje: „žalost i borbu”, „svedočenje o ratu”, „surovo oplakivanje”, „suprotstavljenost militarističkom nasilju”, „žalost za onima koji se ne smatraju vrednima žaljenja”, „otpor nacionalnoj amneziji” i „solidarnost sa žrtvama nacionalizma i rasizma”.

U političkom životu ŽuC, crna odeća stvara vidljiv kritički prostor javnog protesta, ali konstituiše i jedan od otelotvorenih idioma koji sačinjavaju opipljivu svakodnevnost aktivizma, „scenu uobičajenosti” (Das 2007: 218). Kroz afektivne nijanse crnine, ovaj pokret uvodi mimetičku preteranost koja ponavlja i istovremeno preokreće podobne formule žalosti. Aktivistkinje sa kojima sam sarađivala to rade uz nepredvidljive posledice, izvođeci poetiku rodnog otelovljenja, koja počiva na čudnoj poziciji ženskog

tela u nacionalističkom imaginarijumu – između prokreativnog fetiša i objekta prezira, između majki nacije i unutrašnjih neprijatelja. Otud nelagoda koju aktivistička crnina povremeno generiše među protivnicima, ali i bliskima. Jedna aktivistkinja se seća neobičnog susreta druge aktivistkinje sa svojom porodicom u Crnoj Gori: kćerka, u urbanoj crnoj odeći, posećuje majku, prijatnu stariju seljanku u crnini: „Ništa ne valjaš”, kaže joj majka... „nisi se udala, nemaš decu, nemaš stan, te stvari koje radiš”.¹⁰² Očito majka kćerkinu crninu ne prepoznaje kao uobičajenu žensku odeću, već pre kao uznemirujući znak njene nevaljanosti: odstupanje od običajnog karaktera i žalosti i ženstvenosti. U ovom specifičnom kontekstu njenog ambivalentno familijarnog rodnog doma, kao da je crna odeća aktivistkinje ušla u poznatu scenu na način koji je uznemirio njenu poznatost i izazvao neugodan, jedva prepoznatljiv, prostor pojavnosti.

Na sličan način Ljiljana Radovanović opisuje čudne javne efekte koje u javnosti ima performativna eksproprijacija ne/znane crnine: Ja lično volim crnu odeću. Međutim, u političkom smislu, verujem da crna boja izražava istovremeno i žalost i protest. Neke ljude iritira, pošto misle da smo zloslutnice. Ranije, kada bi me videli u crnom, ljudi bi se zabrinuli da mi nije neko u porodici umro, ali danas im je moja crna odeća signal da sam žena u crnom.

Zaista, ova tema „zlih slutnji” i „avetinjske pojave” se ponavlja u pričama mojih sagovornicima o načinima na koje misle da ih drugi vide. Ljiljana je opisala nelagodu koju njena crna odeća izaziva u njenom komšiluku „koji je kao neko malo selo”, kada odeća znana kao znak žalosti za nekim bliskim postaje uznemirujući znak postranjenja i čak izdaje:

Svaki put kada dođem kući u crnini 11. jula [kada ŽuC obeležavaju masakr u Srebrenici], pitaju me hoću li sutra u Bratunac. [Bratunac: mesto u istočnoj Bosni i Hercegovini, u srpskom entitetu, Republici srpskoj, gde su bosanske snage u julu 1992. ubijale srpske civile i vojnike]. Nasuprot tome, moja prijateljica Zinaida se ne suočava sa takvim provokacijama, zato što većini deluje normalno da Bosanka neće učestvovati u komemorativnim sve-

¹⁰² *Žene u crnom* 2001b: 11.

čanostima srpske nacije. Međutim, mene vide kao izdajnicu, kao nekoga ko ne učestvuje u pamćenju sopstvene nacije.

Upravo tu uspostavljenu znanost javne prepoznatljivosti pojava aktivistkinja u crnini defamilijarizuje. U narativima i praksama javlja se jedna nemoguća savremenost: načinom oblačenja u karakterističnu crninu i stajanjem u tišini one izgledom utvara ukazuju na nedozvoljene odnose prema onima koji više ne mogu da se pojave. Kao što se kaže u javnom saopštenju ŽuC: „Crninu nose žene zbog smrti bliskih osoba. Mi crninu nosimo zbog znanjih i neznanih žrtava ovog rata”.¹⁰³ Sintaksa izjave – *žene* rade to, dok *mi* radimo nešto drugo – sugeriše drugačiji impuls koji se uvodi u ustanovljeni svet feminizovane i nacionalizovane žalosti. Takvom objavom se uvodi diferencijacija koja ilustruje disonantne modalitete žalosti u odnosu na ulogu žalosti u orodnjavanju nacije. Otelovljujući stanje „ne bivanja kod kuće”, poetika crnine se mobilise na načine koji su neobični i uznemirujući za postojecću „raspodelu smisla” Ransijer 2004).

U jednoj šetnji po gradu posle demonstracija sa Milošem i Sašom, razgovarali smo o živućem iskustvu nošenja crnine, rodnim percepcijama crnine i samopercepcijama aktivistkinja/a u crnini. U odgovoru na moje pitanje, Miloš mi je objasnio da za njega crna boja znači žalost „kao egzemplarnu žensku poziciju i njenu instrumentalizaciju od strane nacije”. Saša se umešala rečima: „U Jugoslaviji postoji jaka kulturna tradicija ritualnog naricanja žena. Baš jaka tradicija, kao u slučaju crnogorskih narikača. Nemoguće je i zamisliti kakve crne stvari izlaze iz njihovih usta”. Saša je govorila o narikačama u posmrtnim ritualima žaljenja za mrtvim herojima u jugoslovenskoj tradiciji, ali i raznim drugim balkanskim kontekstima. Svakako da protest ŽuC neki komentatori povezuju sa ulogom koja se dodeljuje ženama u balkanskom „kultu smrti” (Devic 2000., Slapšak 2002.). Kao što tvrdi Svetlana Slapšak, ŽuC daju novo značenje moćnom kulturnom simbolu žalosti kao mijazme. Kao po prirodi uprljane, žene kultura određuje kao bliže zagađenim mrtvim telima, i stoga i kvalifikovane, vrlinom pravila društvenog onečišćenja, za bavljenje mrtvim telima – i, u nacionalnim narativima, mrtvim telima muških heroja.

Slavica, međutim, osvetljava jedan drugi aspekt ove genealogije i objašnjava da je balkanska tradicija žene koja oplakuje retrospektivni izum nacionalizma, direktno suprotstavljen jugoslovenskom sistemu vrednosti:

Ograničavanje žena na kuću nije srpska tradicija. Narikače se možda mogu naći u nekim dalekim selima Srbije. Ali jugoslovenska tradicija je bila učešće žena u radnoj snazi. Naše majke su radile. Ova slika „tradicionalne žene” je naknadno proizvedena tradicija, u sklopu nacionalističke ikonografije.

Po Slavičinih rečima, žalost se više ne predstavlja kao bezvremena, već pre otkriva sopstvenu genalogiju citativnosti. Subverzivni recital oplakivanja u aktivizmu preuzima domaću ekonomiju žalosti, tako otkrivajući mogući i ambivalentni potencijal svake žalosti.

Dok je Saša govorila o kritičkim načinima na koje ŽuC koriste i re-artikulišu nacionalističku definiciju žena kao onih koje se bave mrtvima, Miloš insistira na načinima na koje materijalni aparat aktivističke crnine otvara mogućnost pojave drugih mesta kulturnih izmena: „Mi se tako poigravamo ovom tradicijom. Istovremeno, raskidamo sa njom”. Zaista, „igra” aktivistkinja/a ŽuC sa (nacionalizovanim i feminizovanim) obrascem žalosti podrazumeva radikalnu političku dimenziju ovog društvenog naloga. Staša Zajović jednom drugom prilikom pominje da je crna boja kod Žena u crnom „javna, politička boja revolucije”. Kao što dalje objašnjava, ona je znak revolucionarnog izmeštanja dominantnih pretpostavki – bile one rodne, nacionalne ili seksualne – sećanja i žalosti. U svom političkom životu performativne boje feminističkog antiratnog aktivizma, ona podrazumeva raskid sa memorijskom ideologijom obožavanja mrtvog ratnika.

Kao što sam primetila u susretima sa članicama/ovima pokreta, upotreba crne boje u javnim akcijama ilustruje kako se konvencionalna pojavnost patrijarhalne i nacionalne ženstvenosti može transformisati u telesnu dispoziciju javnog protesta. U performativnoj logici ovog pokreta, žalost postaje kritički jezik potisnute žalosti za drugima i jezik o njoj, zvanično označen kao neprijateljski. Tela u crnini u javnom prostoru trga iznova zauzimaju i izmeštaju obavezujuće norme koje regulišu performativne mo-

dalitete, vreme i mesto žalosti i pamćenja. U ovom smislu, javno iskazivanje žalosti za neožaljenim neprijateljima nacije, i to iz perspektive rodnog unutrašnjeg neprijatelja, predstavlja izdajničku devijaciju i telesnu modifikaciju ustanovljenog nacionalnog i orodnjenog svojstva žaljenja i sećanja.

Međutim, subverzivna eksproprijacija nataloženih normi uvek uključuje neizvesnost i rizik, koji su u vezi sa neželjenim posledicama performativnosti. „Kako ćemo znati razliku između moći koju promovishemo i moći kojoj se suprostavljamo?“, pita Batlerova (1993: 241). A ipak, efekti performativnosti su neizvesni i ne mogu se svesti na stvar „znanja“. Neke aktivistkinje/i iznose osećaj kreativne ambivalentnosti prema vizuelnom dejstvu javne performativnosti ŽuC. Nađa Duhaček, mlada antropološkinja, blizu tridesetog u vreme našeg razgovora, nije više učestvovala u akcijama ŽuC ali nastavlja da se solidariše sa političkim težnjama ove grupe. Ona svoje angažovanje u ŽuC opisuje kao „iskustvo sazrevanja“ koje joj je omogućilo da preispita sopstvenu poziciju – u nacionalnom, rodnom i drugim pogledima – u okviru složenog, multinacionalnog prostora Jugoslavije posle kraha komunizma. Nađa je strastveno govorila o otelovljenoj performativnosti ŽuC kao intenzifikujućem iskustvu koje obuhvata vizuelne znake, taktilna tela, prostore, pokrete i prakse. „Tela zauzimaju javne prostore – divan i oslobađajući je osećaj učešća u takvim javnim performansima“, priča ona. U danima svog aktivizma, Nađa je s uspehom nastojala da unese dašak kreativnih inovacija u ulične prakse pokreta. Sećam se da je učestvovala u jednom prolećnom uličnom performansu, kada su neke žene ležale a druge iscrtavale feministički simbol solju oko kruga ležećih ženskih tela na pločniku. Kako mi je objasnila, ona je bila jedna od inicijatorki izmene vizuelnog identiteta demonstracija, poput onih u čijoj organizaciji je učestvovala 2006. godine, kada su aktivistkinje menjale kostime raznih boja, izvodeći živopisan performans pred Skupštinom. „Meni je taj performans bio zanimljiv zato što je bio moćan“, seća se ona.

Shvatam ideju nošenja crnine, posebno na dane sećanja, kao što je 11. jul. Mislim da je bilo važno i kreativno preuzeti taj simbol žalosti i pretvoriti ga u nešto potpuno drugačije za vreme rata.

Ali od tad je prošlo dosta vremena i trebalo bi da istražimo druge načine komuniciranja sa javnošću. Ideja za taj performans pred Skupštinom je bila da sve nosimo i menjamo kostime. Na kraju smo nosile boje duge i okačile smo flajere. Ne mislim da crno tu radi posao. Ne zato što je crnina preteća, taj aspektat mi se u stvari dopada. Već više ne funkcioniše. Ljudi prolaze i ne obraćaju više pažnju.

Nađa ostaje pri tome da je potrebno da ŽuC ne samo uvedu boje, već i da nastave da pomeraju granice dostupnih kodova javnog pojavljivanja i prepoznatljivosti, radi izumljivanja novih i nepredvidivih performativnih načina delovanja koji neće ugroziti trajnost poruka koje se šalju.

Kod aktivistkinja/a ŽuC sa kojima sam bila u kontaktu nema proste identifikacije sa vizuelnim modelom njihove javne pojave, odnosno crninom. U stvari, njihovo performativno pojavljivanje u javnom prostoru je izvan afirmativne identifikacije. Pre je reč o izmeštanju i distanciranju od takvih označivanja. Slavica je поделиla sa mnom shvatanje koje se razlikuje od dominantnog značenja crnine kao femininog jezika žalosti:

Crna boja mi nije bliska. Kultura crne odeće ožalošćenih žena mi je strana. Uvek sam morala da pozajmljujem odeću za sahrane. Ali shvatam da se kod nas tu radi o dekonstruisanju tradicije žalosti. Na neki način, to je svojevrsna uniforma; moramo da nosimo uniformu zato što od mnoštva tela želimo da stvorimo jedno. To je uniforma koja nije uniforma. To je nešto što u stvari na neki način pripada ženskoj kulturi. Crno je zaista ozbiljno i tužno, ali ne možemo da poreknemo ni da je rat tužan. Crno je i minimalistička boja, način da se otkloni sva sentimentalnost, uključujući i sentimentalnost žalosti. Naše usmerenje je suprotno od usmerenja žena u žalosti. Naša žalost je surova. To je žalost bez sentimentalnosti.

Crna boja borbene žalosti otvara različite antinomije, čak i bez obzira na namere onih koje je nose. Delovanje „nije isto što i volja” (Batler 1993: 241). Kao što to Slavica formuliše, boja žalosti je sama po sebi delimično i ambivalentno upisana u carstvo rodne pripadnosti: ona „na neki način pripada ženskoj kulturi”. Njome ne mogu u potpunosti vladati ni sile koje je jednoznačno odre-

đuju ni namere onih koje je nose. Ona otelovljuje obavezujući potencijal koji ostaje samokritičan i nehomogenizujući. Takođe otelovljuje potencijal i zadovoljstvo u telesnom samoodređivanju: to je kostim, ili „uniforma koja nije uniforma”. I tako alternativni prostor za čije zauzimanje se aktivistkinje tako dirljivo bore proizvodi pluralnu performativnost tela koja se pojavljuju. Uzurpirana crna boja označava rad borbene žalosti koja od mnoštva tela stvara jedno.

(Ne) zauzimati prostor kao „žena”

Kroz performativno uvođenje nesankcionisane žalosti na trg, epitom otvorenog i spoljnog, vrše se nestabilne reartikulacije kategorične povezanosti prostora i femininog. Simbol žalosti proširuje delovanje na uzdrnavanje nacionalne i rodne podobnosti onoga vrednog pamćenja, kao utemeljenog u normalizujućoj podeli na javno i privatno. Ove moguće prakse otelovljenog pojavljivanja destabilizuju regulatorni režim orodnjavanja prostora kroz svojstva koja se obično pripisuju ženskosti: pasivnost, inertnost, amorfnost, materijalno pribežište koje čeka na formativno ispu-njenje i podložno mu je. U zapadnjačkoj metafizici, prostor se orodnjava kroz feminino kao majčinsko. Kategorija femininog se definiše kao konstitutivno drugo i, istovremeno, nužno materijalno, reproduktivno stanje (matrica) falogocentrične topografske distinkcije materija/forma (Batler 1993.; Gros 2001.). Zahvaljujući ovom konstitutivnom izmeštanju, „žena” nema svoj prostor, već pruža nemi supstrat za zamišljene zajednice i njihovo oslanjanje na suverenu i posesivnu maskulinost (Irigaraj 1993.).

Uvođenje katahrestičke žalosti u javni prostor, prostor koji se povezuje s razumom i strastima autorizovanim od strane etablirane pamtljivosti, predstavlja kršenje propisanih prostornih koordinata žalosti, pošto se „javni prostor reguliše tako što se čuva kao ispražnjen od strasti” (Dankan 1996: 140). Kao što tvrde Elena Pulcini i Luiza Paserini, u ime istorijskog identifikovanja sa osećanjem, ženski subjekat doživljava dva temeljna lišavanja, a to su isključenje i iz prava građanstva i iz prava na strast. S jedne strane, žena je isključena iz javne sfere koja se definiše kao kamen temeljac liberalnog koncepta racionalne (qua male) individue, i s druge strane, isključena je iz ekscesa strasti, pošto je njen intimni

svet omeđen normama heteroseksualne i reproduktivne ljubavi (2002: 101). Međutim, ako je žalost povezana ili sa nevidljivošću doma ili fantazmagorijom autoritarnih javnih spektakla, onda katahrestička žalost ŽuC, protivno zvaničnim razgraničenjima javnog i privatnog, kao i afektivnog i političkog, predstavlja javnu nepriličnost. Otelovljena performativna politika neprilične žalosti uvodi društvenu strast u javni prostor grada i, istom simbolikom, politizuje afektivnost.

Pošto je kulturni idiom žalosti istorijski ispunjen nacionalističkom fikcijom „majke nacije” koja žrtvuje sinove za vojnu slavu nacije, aktivistkinje/i ŽuC pokazuju solidarnost sa ženama u žalosti, ali uz podrivanje normativne uloge koju nacionalizam i patrijarhat stereotipno dodeljuju ženama. Kao što kaže Ljiljana: „Ja sam majka, ali nisam u ŽuC kao majka. Ponosna sam na moje dvoje dece i na činjenicu da delimo neke političke principe, mada nikada nisam vršila na njih nikakav pritisak”. Ove/i aktivistkinje/i iskazuju neposlušnost rodno i nacionalno obeleženom idiomu žalosti kroz preuzimanje njegovih ambivalentnosti i njihovo pomeranje izvan uspostavljenih granica doma/*oikos*-a, koji podrazumeva večnu, poznatu i pamćenja vrednu zajednicu života i smrti u svojim višestrukim vidovima: nacionalne otadžbine, patrijarhalnog heteronormativnog krvnog srodstva i porodične grobnice (Panurgija 1995.).

Dakle, čak i način na koji aktivistkinje/i vode „dom” ŽuC, „svoj” prostor, jeste distidentski. On povremeno podrazumeva strateško preuzimanje feminine pozicije „gazdarice doma”. Senka je imala običaj da ide u stan njene sestre Staše, da bi uzela njen i veš za pranje njihovih prijateljica izbeglica iz Sarajeva, pošto u Stašinom stanu nije bilo veš mašine. Nosila bi taj veš svojoj kući na pranje i vraćala ga čistog. Jednom je, pri neočekivanoj i prilično neprijateljski nastrojenoj poseti, morala da prikrije svoj identitet Stašine sestre:

Staša je iznajmljivala malecki stan, samo šesnaest kvadrata. Ja sam joj obično prala odeću, kao i Jadrankinu, pošto u stanu nije bilo veš mašine. I tako sam jednom otišla kad Staša nije bila tu da odnesem čist veš i malo pospremim. Na vrata su pokucala tri policajca, tražeći Stašu. „Jeste vi gazdarica?“, pitao je jedan. „Ne”,

rekla sam, „ja sam samo čistačica”. Insistirao je: „A šta tu ima da se čisti, u tolicnom prostoru”? Odgovorila sam: „Mora da znate da žena uvek nađe nešto za čistiti”. Ipak je istrajavao u zahtevu da mu dam ličnu kartu. Tada sam progovorila ovim krhkim žens-tvenim glasom i rekla: „Daću vam ličnu kartu, ali šta ćete da mi uradite?” Nisu ni shvatili da sam Stašina sestra.

Kada Staša nije bila kod kuće, sestra joj je „čistila”. Sa različitih stanovišta, obe su zauzimale nemirne prostore „nebivanja kod kuće”.

Upravo otelovljena *oiko-nomy* doma je navodno zajednički i poznat prostor, ali i prostor u kome se vrši raspodela koju prekoračivanje granica ŽuC izmešta. Ovo performativno postranjenje biopolitike „doma” oslobađa ga falogocentričnih konotacija nametnutog mira, stabilnosti i poznatosti. Bez obzira na pomenute stereotipne predstave, dom podrazumeva sve samo ne dobro uređeno, koherentno i integralno mesto. Biti kod kuće već sadrži mogućnost beskućništva, mogućnost izmeštanja iz njega i unutar njega, kao i mogućnost „čudnih susreta” koje to izmeštanje može da podrazumeva (Ahmed 2000.).¹⁰⁴ ŽuC potiču i postranjuju mesto doma tako što prizivaju rodno-označenu istorijsku stranost i beskućništvo i grade neprilične odnose sa onima smeštenim izvan doma i koji nisu na mestu. Umesto esencijalizovanja i stavljanja drugosti „na svoje mesto”, situirana epistemologija ŽuC pravi prostora za duhove koji zahtevaju da budu uzeti u obzir: one koji ostaju drugi u odnosu na naložene preduslove pojavljivanja i pripadanja.

Baveći se utvarnom pluralnošću nestajanja / pojavljivanja i otuđenim elementima nacionalnog poretka, performativno javno pojavljivanje ŽuC uključuje stajanja na granicama *polisa* i izvan njih. Ono uključuje jednu putujuću politiku stalnog prelaženja granica. Rozi Brajdotti prikaldno govori o nomadskom, postnacionalističkom idiomu feminističkog prekograničnog aktivizma u bivšoj Jugoslaviji kao delu kritičke kartografije oslonjene na „postajanje manjinom” Evrope (2005: 175). Kako objašnjava, ova kartografija feminističke borbe otelovljuje nomadski subjektivitet koji teži odgovornosti za Evropu i za njeno menjanje kao prostora

¹⁰⁴ Videti i u: Fortije 2000.

u kome cvetaju unutrašnja teritorijalna razgraničavanja i interna raseljavanja. Slično tome, prekogranični aktivizam ŽuC ocrtava političke kartografije jednog alternativnog i diferencijalnog načina postajanja – otelovljenog i utemeljenog (Brajdoti 2002.).

Otelovljena i utemeljena kritička kartografija prelaska bila je ključna za ŽuC tokom opsade Sarajeva. Zinaida se seća kako su ona i prijateljice učestvovala u inicijativama prikupljanja i slanja paketa koji su probijali opsadu i stizali u Sarajevo:

Morale smo da upakujemo stvari tako da se uklope u maksimalno dozvoljen broj paketa. A onda smo morale da pomognemo u utovarivanju u kamione. Plata mog muža bila je u stranoj valuti i zato nisam bila u jako teškoj finansijskoj situaciji. Ali inflacija je bila ogromna i nije bilo robe u prodavnicama. Čovek je morao odmah da kupi nešto hrane ili da menja devize. Zato bih kupovala konzerve i instant supe i čuvala ih ispod kauča. Ljudi su se organizovali i skupljali sve što su mogli. Svako malo bi mi komšije donele po konzervu za pakete. Ali problem je bio kako da ti paketi stignu do primalaca u Sarajevu. Informisali su se putem postera na ulici, ali ponekad su morali da idu daleko od svojih domova da ih uzmu, pod snajperskom vatrom.

Zinaidine reči oslikavaju materijalno utemeljen, otelovljen i afektivno nabijen prelazak granice. Takav prelazak javlja se kao alternativna ekonomija telesnog uranjanja u infrastrukture i tokove izdržljivosti i povezanosti.

Bilo u probijanju opsade Sarajeva ili solidarnom radu kojim se prevazilaze etno-nacionalne linije podele, vodeći princip pokreta je, kako ga formuliše Staša Zajović, telesna politika prelaženja nacionalnih granica i zidova, čak i prihvatanje optužbe za izdaju (2002.). Sintija Kokburn – članica mreže Žena u crnom čija su istraživanja usredsređena na oblasti sukoba i podela, kao što su Bosna, Kipar i Izrael i Palestina – ovu politiku naziva „transverzalna politika” (Kokburn 2004.; uval-Dejvis 2006.). Kroz političku performativnost zastoja u okvirima i izvan okvira rodno označenog *polisa*, one i same postaju „drugi” i pretvaraju *polis* u scenu nesaglasnosti. Delovanjem unutar, izvan, uprkos i protivno prostornim podelama moći, one otelovljuju pitanje šta se dešava kada se pojavi osoba koja ne pripada i postavi zahtev za prosto-

rom za pojavljivanje. „Bez određenog mesta, bez odredivog *toposa*, žalost nije dozvoljena”, piše Derida (2000b: 111). Međutim, ove/i aktivistkinje/i ocrtavaju horizont koji redefiniše topos žalosti kao spektar javnog. Zauzimanjem ambivalentne „feminine” pozicije u okviru određenih mesta za dolično žaljenje, one iskazuju svoju spremnost da reaguju na sećanje o izgubljenim drugima čiji se gubitak uklanja iz prostora za pojavljivanje i iz sećanja *polis*a. Po rečima Olge Taksidu:

žalost sačinjava diskurzivni *topos* koji istražuje funkciju zakona, građana, roda i vlasti nad mrtvima i nad prošlošću u novom demokratskom *polis*u. Postaje mesto gde se subjekat u nastajanju suočava sa *polis*om u nastajanju. (2004: 187)

Tako shvaćeni, subjekat u nastajanju ali i *polis* u nastajanju otvaraju novu mogućnost političkog subjektiviteta: koju ne obeležava samoidentifikacija, već pre neodlučivost u pogledu odnosa. Radi se o političkom subjektu – ništa manje nego i o politici subjekta – koji istrajava ne samo u smislu pukog prisustva (mada kod prisustva nema ničega *pukog*), niti odsustva, već kao *doppelgänger* (Vardulakis 2010.). „Efektivno prisustvo” *doppelgänger*-a je relaciono, diferencijalno i transformativno, kao što ukazuje Vardulakis. Ono oblikuje političko u smislu da stvara uslove za mogućnost akcije. Mada se motivacija *doppelgänger*-a ne može svesti na bilo koji kanonski primer ili pragmatičnu priliku, dozvoljava nam da preoblikujemo ili obezobličimo političke subjekte kao liminalne i utvarne „dvostruke-hodače” koji istrajavaju i obeležavaju tekuću sadašnjost prostora pojavljivanja svojim činovima pojavljivanja i nestajanja.

Ovde me zanima upravo ta utvarnost na delu u prostoru pojavljivanja. Mora se приметiti da način na koji Hana Arent govori o javnom prostoru za pojavljivanje i to „ko” vrši pojavljivanje-kao-akciju dozvoljava utvarnu transfiguraciju suverenog subjekta. Evo šta kaže o figuri demona:

Više je nego verovatno da „ko”, koje se drugima pojavljuje sasvim jasno i nepogrešivo, ostaje skriveno samoj toj osobi, kao daimon u religiji Grka, koji prati svakog čoveka tokom čitavog njegovog

života, uvek ga posmatrajući otpozadi, preko ramena, i stoga vidljiv samo za one koje taj čovek sreće.^{105/106}

To „ko” prostora pojavljivanja/ukazivanja ne može se reifikovati kao esencijalni i samotransparentni subjekat. Pre su to nesuvereni performativni postupci javnog pojavljivanja: javne pojave koje se odvijaju u velikoj meri iza leđa aktera i skriveno od samog sebe, pa su svedoci tih pojava samo drugi. Glumce glume u procesu nesuverene subjektivacije, gde pozicije glumiti i biti glumljen nisu striktno razdvojene.

Vina Das nas je nagnala da toga postanemo vrlo svesni svojim razmatranjen neherojskih načina i svakodnevnog truda ka stvaranju sveta u kome se ne može živeti (2014.). Polazeći od rada sa urbanim siromasima Delhija, ona postavlja važna pitanja u vezi sa odnosom akcije i subjektivacije, koja se mogu istražiti na terenu svakodnevice i kroz figuru utvare, „kada (subjekat) postane senka stvarnog ili poput duha” („O singularnosti”, n. d.). U ovom kontekstu ona pita kako čovek da „misli o subjektima kao singularnim ali ne suverenim” (ibid.). Drugim rečima, singularnost se ne može svesti na „ko”. Ona se deli u reakciji na drugog. Das na drugom mestu razmatra Deridinu kritiku prisustva i to ne samo kritičke mogućnosti koje nudi već i opasnosti, kada država koristi kritiku prisustva i namere kao taktiku samo-oslobađanja i negiranja autentičnosti svedočanstava. Ona opisuje kako reči žena i muškaraca sa kojima je pričala često ispunjava neka utvarnost, kao da ih izgovara osoba sa kojom antropolog razgovara oči-u-oči ali nekim tuđim glasom (2007: 8). U kontekstu njenog istraživanja neuspeha učenosti u trenucima nasilja koje uništava svet, utvarnost zauzima ambivalentnu poziciju s obzirom na događaj i aktuelnost, otvarajući time vrata pohabanim i krhkim privremenim potencijalnostima: „Potencijalnost ovde ne mora da po-

¹⁰⁵ Citirano po: Hana Arent, *Conditio humana*, Fedon, Beograd, 2016., u prevođu Aleksandre Kostić, str. 247.

¹⁰⁶ Drugde Arentova govori o „senovitoj unutrašnjosti domaćinstva” (koje se sastoji od žena, dece i robova) čime ukazuje na (problematičnu) distinkciju između javnog i privatnog. Međutim, kao što ovde iznosim, samo „javno” je ograničeno i ipak ispresecano i progonjeno takvim „senovitim” prisutnim odsustvima isključenih. To je ono što Butler naziva „melanholija javne sfere”. (2000: 81).

drazumeva smisao u nečemu što čeka da se pojavi na vratima realnosti, već pre nešto već prisutno” (2007: 9). Zaista, utvarno je utemeljeno i otelovljeno u moći rutina koje ustanovljuju i raspodeljuju mogućnost sticanja prisustva u skladu sa konvencijama.¹⁰⁷

Jasno je da je element neobičnih susreta ključna dimenzija prikaza nesuverene slobode Hane Arent. „Ko” politički subjektivnog prostora je više od jednog i drugo u odnosu na jedno. Progoni ga „demon” drugosti. Uvek je drugo i više od samog sebe, izloženo i izloživo, formirano u prisustvu drugih i kroz to prisustvo (videti i Kavarero 2000.; Honig 1995.). Međutim, ako je mogućnost pojave uslov da član zajednice bude preoznat kao takav, ekstatična i izloživa relacionalnosti koja obeležava prostor pojava/ukazanja zahteva delovanje moći koja upravlja matricama prepoznatljivosti (Batler 2005., 2011.). Performativno izlaganje uključuje opet i iznova, danas i sutra, narušavanje i borbu tela koja se pojavljuju i nestaju uprkos i nasuprot uspostavljenim režimima prepoznatljivosti. Ova intenzifikovana performativna dijalektika afirmacije i neodobravanja podrazumeva borbe oko toga šta je javno, ko se u njemu može pojaviti i u skladu sa kojim vizuelnim i prostornim normama. Prostor pojavljivanja je iscepan i progonjen, ali se i preraspoređuje i preoblikuje takvim deljenjima i odstupanjima, prekoračenjima i gubicima, uključujući i gubitak samog sebe u drugome koje je nestalo. Pojava je scena koju uvek progone fantomski tragovi drugog. „Ne postoji *Dasein* Sablasti, ali ne postoji *Dasein* onespokojavajuće stvarnosti bez neobične familijarnosti (Unheimlichkeit, bezavičajnost) neke sablasti”, piše Derida.¹⁰⁸ Sablasnost se, kod Deride, odnosi na etičku obavezu prema prošlosti i budućnosti. Kroz nemoguću žalost, ali i žaljenje nemogućeg, ove aktivistkinje oživljavaju osećaj utvarnog priznanja drugog i odgovornosti prema njemu, što nas podseća na Deridin zaključak da je *spectre* (sablast) anagram od *respect* (poštovanje) (2005c: 288). Odgovornost prema drugom ovde podrazumeva poštovanje otpora drugog tehnologijama žalosti (Derida 1989.). Iz ove

¹⁰⁷ Etimologija reči „demon” je u tom smislu sugestivna, pošto podrazumeva „podelitelja” ili „razdelioca”.

¹⁰⁸ Citirano po: Žak Derida, *Marksove sablasti*, Službeni list SCG, 2004., u prevodu Spasoja Ćuzulana, str. 116.

perspektive sam u ovom poglavlju razmatrala aporije u prostoru pojavljivanja kao „mesta same utvarnosti” (Derida 1994: 65). Pokušala sam da prikažem i ove druge „demone” koji progone političko: neprilične pojave koje krše dozvoljeno prisustvo i vidljivost, pošto iskazuju sve ono što ostaje od nejednako omeđenog i raspodeljenog prostora za pojavljivanje.

Ova neobična pojava, po Nansijevim rečima, „sastoji se od pojave onog između kao takvog” (*Elle consiste dans la parution de l'entre comme tel*). Nensi to naziva zajedničko pojavljivanje, koje se odigrava kao *partage* (u smislu istovremenog deljenja i podele) i kao singularni plural, „supoja” (*com-paraitre*) (1992.). U ovom poglavlju sam razmatrala kako gubici, odsustva, supoja i diferencijalne ponovne pojave koje uvodimo zloupotrebom moći proganjaju prostor pojavljivanja u *polisu*, presecajući i preoblikujući njegove privremenosti prisustva. Usredsredila sam se na borbenu događajnost pojave (van mesta) kao proizvodnju utvarnosti i polaganje prava na javni prostor radi sećanja drugih i drugačijeg za vreme – ali i nakon – sukoba i rata. Ovo sećanje koje podrazumeva odgovornost i reagovanje iskazuju deheroizovana i antiherojska stajanja ŽuC, u zastoju, na beogradskom Trgu republike, pod uvek budnim pogledom nacionalnog heroja s impozantnog spomenika. U postajanju utvarnima, tela aktivista su duboko upletena u politiku pojavljivanja polisa, a ipak izdignuta izvan sebe samih i izložena u znak solidarnosti sa pluralitetom onih koji nisu deo ustanovljenog poretka *polisa*. Tako se postajanje utvarnima javlja kao međuprostorni simbol ne samo borbe za pojavljivanje, već i borbe za različite kartografije pojavljivanja. Uzmimo baner sa Parade ponosa 2012., sa Trga republike, sa natpisom „Nisam više ovde”, koji registruje društvenost neubrojanih, onih koji ne pristaju na svet u kome se ne može živeti, koji dižu ruke od svog mesta ili su proterani iz *polisa*. Odista, heterotopije se rađaju iz takvih kolektivnih ponovljenih zapisa, ili tragova, na telu *polisa*: utvarnog prisustva odsustva onih koji nemaju uдела. Pojavljivanje u javnosti mojih ispitanika podseća na to šta je potrebno da se ova prisustva odsustva računaju. Te prilike kontra-sećanja budile su utvarno prisustvo manjih događaja i tela koja naizgled nisu ostavila nikakvog traga na normalizovan i nor-

malizujući prostor arhivirane istorije, a ipak se vraćaju da uznemiravaju naloženu regularnost ove istorije. Džudit Butler iznosi važno upozorenje na prikaze disagregacije ili brisanja iz plurala koji isključene i lišene posmatraju kao „prosto nerealne ili nepostojeće” (2011.). Želela bih da bude jasno da utvarnost, kako je ja ovde shvatam, nikako ne označava status nestvarnog/neostvarenog ili bivanja izvan samog carstva političkog. Pre nastoji da ukaže na javljanje i trajanje stanja pojavnosti u okviru, uprkos i nasuprot postojećih političkih aranžmana koji određene pojave tela u političkom prostoru čine nemogućim. Utvare se, kao što znamo, vraćaju da progone građevine, ontološki uzdrmajajući njihove načine posedovanja i čineći ih osetljivim, to jest, prijemčivim za druga nastanjivanja. U drugačijem kontekstu, ali na načine koji su u skladu sa onim što ovde želimo, Ahile Mbembe govori o strukturalnoj pozicioniranosti crnog subjekta kao potčinjenosti u smislu dvosmislene utvarnosti, gde je subjekat mrtav dok živi:

Kako je moguće živeti dok idete u smrt, dok ste nekako već mrtvi? I kako čovek može da živi u smrti, da bude već mrtav dok živi – dok nije još nužno napustio ovaj svet ili postao deo utvarnog – i kada senka koja prekriva njegovo postojanje nije iščilela, već, naprotiv, biva sve jača? (Mbembe 2001: 201).

Postajanje utvarom kao performativni modalitet bavljenja utvarnim pitanjima ima velikog odjeka u političkoj težnji mojih sagovornica/ka da javni prostor sagledavaju kao registar pojava: kao stanje onoga što će tek doći i pojaviti se. Jednog prolećnog popodneva 2010. godine, Marija i Saša su mi u kancelariji ŽuC pokazivale fotografije sa akcija pokreta iz 1990-tih. Pažnju nam je privukla jedna slika sa protesta protiv opsade Sarajeva koji su organizovali ŽuC i Beogradski krug. Stojeći sa drugima na centralnom beogradskom trgu, Saša je držala baner: „Sarajevo je grobnica živih ljudi”. Otelovljeni u pojavi aktivistkinja, živi mrtaci iz Sarajeva progonili su javni prostor Beograda. Istovremeno, sama fotografija postaje ono što Arijela Azulaj zove „tačka pojave” (2012: 54): politička slika „u meri u kojoj ljudi čine da postoji među njima, u pluralnosti, u javnosti” (ibid.). Akcija zabeležena u tom vizuelnom dokumentu registruje šta je politički potrebno da se uspostavi odnos sa drugima – posebno onima prisutnim kroz

odsustvo – kroz zahvat u šablone koji regulišu mogućnost života i zajedničkog predstavljanja u javnosti. Kroz takve performativne idiome telesnog arhiva ŽuC decentrira prostor nacionalnog sećanja kao progonjeni prostor političke smrti. Tako trg nacionalne memorijalizacije postaje trg re-publike (pre nego Republike). Upravo kroz telesne i afektivne prakse politikog subjekta, koji odbacuje normativne pojavne šeme, javni prostor postaje, makar i samo privremeno, pluralni prostor, otvoren za mogućnosti konačnosti i društvenih neslaganja.

4

Politički jezici spremnosti na reagovanje i uznemiravajuća tišina

Kada telo politički „govori”, to nije samo usmenim i pisanim jezikom (Džudit Batler 2011.)

Oni istorijski isključeni iz liberalne osobnosti nastavili su, nasuprot spektru tišina, da izražavaju univerzalne zahteve humanističkog diskursa u poslednjih nekoliko vekova. Jevreji, imigranti, žene, ljudi drugačije boje kože, homoseksualci, ljudi bez imovine: svi su se smestili u građansko pripadanje ne naprosto kroz utvrđivanje svoje osobnosti već kroz politizaciju – artikulaciju – tihi rad na sopstvenom interno isključenom prisustvu bez dominantnih ideja osobnosti. (Vendi Braun 2005.).

Sama ćutnja, stvari čije iskazivanje uskraćujemo sebi ili čije pominjanje zabranjujemo, obzirnost koja se zahteva između izvesnih sagovornika — manje su bezuslovna granica govora, druga strana od koje bi on bio odvojen nepropustivom međom, a više elementi koji dejstvuju uz izrečene stvari, sa njima i u odnosu na njih u zajedničkim strategijama. Nije posredi binarna podela na ono što se kazuje i ono što se ne kazuje; treba pokušati sa određivanjem različitih načina da se one ne reknu, kako se raspoređuju oni koji mogu i oni koji ne mogu o njima da govore, koja je vrsta govora odobrena i koji se oblik obzirnosti zahteva od jednih, a koji od drugih. Ne postoji jedan već više mukova i oni su deo strategija koje leže u osnovi govora i protiču kroz njih. (Mišel Fuko).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Citirano po: Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti, Volja za znanjem*, knjiga I, Prosveta, Beograd, 1982., u prevodu Jelene Stakić, str. 29.

Nečujni glasovi, diskvalifikovani diskursi

Kako bi reflektivna spremnost na reagovanje mogla da uznemiri režime čujnosti i izgovorivosti povezane s političkim diskursima bavljenja trajnim posledicama ratnih stradanja? Kako orodjenja tišina govori jezik politike? Kako bi mogla da remeti zvučne i lingvističke šablone koji čine politiku mogućom i smislenom? I, konačno, kako osvedočeni aktivizam konstituiše kontra-priču ili disonantni glas u post-konfliktnom srpskom društvu? U ovom poglavlju razmatram političku performativnost spremnosti na reagovanje koja se artikuliše ili suzdržava u kontekstu antinacionalističkih modaliteta progonjenosti prošlosti i odgovornosti za nju. Kroz priznavanje mrtvih druge strane, koji su tokom rata za nasleđe Jugoslavije tretirani kao potrošni, javna okupljanja ŽuC interveniše u vezi sa načinima percepcije nasilja počinjenog u ime nacionalnih interesa, načinima na koje se za to nasilje čuje, na koje se otelovljuje i kako ga se seća u Srbiji, ali i drugim bivšim republikama Jugoslavije. I tokom i nakon nasilja, ovi politički subjekti su nastojali da se odupru pokušajima raznih aktera – odnosno, zvaničnih autoriteta, medija i javnih intelektualaca – da trivijalizuju ili poreknu nasilje koje su „njihovi” nacionalno bližnji počinili nad drugima. Kroz performativno izvođenje tišine na javnim stajanjima, ali i kroz telesnu pojavu i izjave, one preoblikuju vokalne registre koji implicitno uslovljavaju konfiguracije političkog.

Želim da sugerišem da kroz telesne činove svedočenja, u kojima telo nije „nema činjeničnost” (Batler 1990: 129), aktivizam ŽuC prikazuje društveno postajanje i nestajanje političkog subjekta kroz performativni događaj reagovanja na druge u okviru spe-

cifičnih konstelacija moći. Takav prikaz reaktivnosti političkog subjekta podrazumeva kritiku predstavljanja drugog kroz diskurzivna sredstva suverene autentičnosti, pošto je žalost prilika u kojoj se drugi odupire sopstvenim jezičkim perspektivama: „Govor je nemoguć”, piše Derida, „ali uskoro će to postati i tišina” (1989: xvi). Zaista, politika žalosti otvara pitanja u vezi sa „apropriacijom drugog i otporom drugog toj apropiaciji” (Dojčer 1998: 176). Pitanje za ove aktivistkinje/e je kako reagovati kada je govoriti nemoguće, ali i ćutati. Neprebrojive mogućnosti odnosa angažovane i reaktivne tišine sa regulatornom mrežom čujnosti i izgovorljivosti u svetlu „neprebrojivosti” gubitka su središnja briga ovog poglavlja.

Kolektivna etika i praksa spremnosti na reagovanje ŽuC nosi obavezu promišljanja mogućnosti pravde kao razdvojene od osvete, odmazde i ozlojeđenosti. Radi se o zahtevu za pravdom kao procesom koji traje, ne svedenim na jurisprudenciju koja se odigrava u institucionalizovanim okruženjima. U tom smislu, to podseća na Deridinu distinkciju pravde i formalnih zakonskih režima (tj. birokratskih, administrativnih institucija za pravljenje zakona i legislativu) (1992a). Može se tvrditi da su zvanični domaći i međunarodni diskursi i ustanove generisali javnu predstavu – bez obzira kako raznoliku, slojevitou i kontroverznu – o događajima 1990-tih. Optužnice koje 2005. podiže Međunarodni krivični tribunal za bivšu Jugoslaviju, osnovan 1993. godine, odigrale su ključnu ulogu u procesu određivanja odgovornosti na zvaničnom, pravnom nivou. Međutim, taj proces nije doneo definitivan „završetak”, čak ni na institucionalnom nivou. Nedavno su se desila znatna preinačenja ranijih odluka Tribunala. Na primer, u maju 2013. godine, Tribunal je odlučio da oslobodi optužbi zvaničnike državne bezbednosti koji su smatrani odgovornim za stvaranje, naoružavanje i usmeravanje paravojnih grupa koje su počinile brojne zločine u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. U drugom slučaju, bivši general osuđen za pomaganje i podršku zločinima protiv čovečnosti u Sarajevu i Srebrenici, biva oslobođen po svim tačkama optužnice i pušten (Gordi 2013b).

Ova oslobođanja, usled odbacivanja osnova za odgovornost zvaničnika optuženih za omogućavanje zločina koje je počinila voj-

ska bosanskih Srba, deluju u pravcu ublažavanja osećanja mnogih etničkih Srba da je Tribunal pristrasno protiv njih, ali istovremeno izazivaju i nepoverenje među različitim aktivističkim organizacijama u posvećenost jurisprudencije tribunala osiguravanju pravde za žrtve. Po tim aktivističkim grupama, dramatično oslobađanje optužbi paravojnih zvaničnika od strane Haškog tribunala 2013. za posledicu ima slabo ili nikakvo poverenje da se teži pravdi za žrtve. ŽuC i sedam drugih organizacija iz Srbije, Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Crne Gore, Kosova, Makedonije i Slovenije, koje su preuzele inicijativu da organizuju Ženski sud za bivšu Jugoslaviju, smatraju da je posao koji je Tribunal uradio važan, ali sam po sebi nedovoljan. Ti kolektivi koji se rađaju iz tog post-hladnoratovskog istorijskog trenutka za cilj imaju vršenje alternativnih modela pravde, pravnog subjektiviteta i procesa svedočenja, gde se afektivno i političko prepliću u pričama o nasilju, opstanku i otporu koje se mogu čuti i preneti. Ove kritičke političke subjektivnosti vode do hvatanja u koštac sa raznim dilemama u vezi sa unutrašnjim ograničenjima tranzicione pravde, teretom politika sećanja i zaborava, mogućnostima i nemogućnostima svedočenja i ambivalentnosti događaja svedočenja.

Eksplisitno se upisujući u Pokret ženskih sudova, ŽuC su glavne učesnice i koordinirajuća grupa projekta „Ženski sud – feministički pristup pravdi”, započetog 2010. godine (Zaharijević 2012.). Pod geslom da je „ženski sud prostor gde se mogu čuti glasovi žena”, inicijativa za Ženski sud za bivšu Jugoslaviju je započeta 2010. godine, radi obezbeđenja prostora za svedočenja o svakodnevnom nepravdama u ratu i miru i otporu tom nasilju nepravde. Temeljni cilj ženskog suda je negovanje feminističkog koncepta odgovornosti, usmerenog na izgradnju pravednog mira kroz tranzicione saveze. U kontekstu ovog suda, žene, ali i svi koji su iskusili nepravednu raspodelu resursa i mogućnosti da im se glas čuje u javnosti, ohrabreni su da svedoče o raznim vidovima strukturalnog nasilja, uključujući i siromaštvo, radnu eksploataciju i rasizam. Kako je to formulisala Adriana Zaharijević, politička naučnica i aktivistkinja ŽuC:

Ako se pođe od pretpostavke da formalni pravni sistemi nisu na strani žrtava i da, čak i ako se suđenja pokažu kao pravična, ne

donose nužno pravdu za žrte, onda se mora tražiti alternativna pravda. Alternativna pravda je potrebna onima lišenima moći u političkom, građanskom i društvenom smislu. (2012: n. p.)

Po rečima inicijatorke ženskog suda: „mi pišemo alternativnu istoriju”.¹¹⁰ Stvaranjem „alternativnih” paradigmi reflektivne pravde, ovaj poduhvat teži da interveniše u narativima i tišinama koji sačinjavaju javno pamćenje 1990-tih, posebno na nivou banalnih načina na koje ljudi u svakodnevnom životu pamte, zaboravljaju, otevljuju, pričaju i čuvaju tajne o sukobima 1991 – 9. godine u bivšoj Jugoslaviji.

Međim, ŽuC je stalo i do borbene politike odgovornosti izvan i mimo zvanične jurisprudencije, bilo okrivljujuće ili oslobađajuće od krivice. Za ŽuC pitanje pravde ne može se naprosto prepo-ustiti sudskim okvirima, uključujući i one koji se tiču formalnog priznavanja ili nepriznavanja. Kao što je Staša Zajović pomenula u jednom od naših razgovora:

Obeshrabrujuće je što Evropska unija traži od srpske vlade da zaključi slučaj. Oni od nas (ŽuC) traže da postanemo perionica krvavog veša. To je kao da su rekli: ajmo dalje, bez preuzimanja odgovornosti. Niko, čak ni Evropska unija, ne smatra da bi trebalo osuditi Miloševiću partiju kao preduslov pristupa Srbije EU. Samo mi se time bavimo, ali naša doslednost nas stavlja u osjetljiv položaj.

Dakle, umesto da promovišu logiku stavljanja tačke, ove/i aktivistkinje/i naglasak stavljaju na bavljenje budućnošću pravde, to jest, otvaranje horizonta pravde. Radi se o tekucem i neodređenom ispitivanju ustanovljenih priznatosti pravde, koje se ne mogu podsvesti pod fiksna sudska određenja krivice ili moralističkih shvatanja samo-prekora i krivice. Za ove aktivistkinje/e, nasleđe rata i dalje živi – u ekonomijama normalizacije i poricanja – kroz različite primere u savremenom društvu, uključujući ćutnje i pretpostavke čvrsto usađene u svakodnevnicu. Za njih se sadašnje i buduće mogućnosti odgovornosti oblikuju kroz, i nasuprot, širim sklopovima moći – svakako širim od sudskih ustrojstava.

¹¹⁰ Videti <<http://www.zenskisud.org/index.html> > (poslednji put pristupljeno 19. jula 2019.).

Ovo sporno nasleđe je vremenom stvorilo okolnosti u kojima ove/i aktivistkinje/i i njihovi sugrađani baštine sećanje na raspad Jugoslavije 1990-tih. Ono je formiralo šta su postali ili kako su nestali u tom nasilju; a oblikovalo je i njihov zahtev za pravdom kao beskonačan i kao prostor stalnih osporavanja. Zato postavljaju pitanje: šta još ostaje izostavljeno iz javnog pamćenja ratova nakon dezintegracije Jugoslavije? Koju vrstu političkog i afektivnog jezika bi takvo reagovanje na prošle nepravde i trivijalizacije zahtevalo? ŽuC nose politički teret postavljanja, iznova i iznova, ovih pitanja, sa svom njihovom otvorenošću i nekonačnošću. One to rade kroz politiku spremnosti na reagovanje radi rekonfigurisanja ustrojstava moći koja uslovljavaju jednoglasje. To nužno iziskuje, po ŽuC, preformulisanje odgovornosti kao spremnosti i mogućnosti da se reaguje što, pak, zahteva formiranje novih mogućih odnosa, to jest, zajednički život s posledicama gubitka i nasilnih događaja. Džudit Batler se ubedljivo bavi sposobnošću reagovanja kao sposobnošću formulisanja afektivnih odgovora na rat u okvirima koji, s obzirom na uticaj desničarskih, neoliberalnih, seksističkih, homofobičnih i rasističkih normi, ustanovljuju specifična čulna opažanja gubitka (2010.).

U cilju ispunjavanja zadatka sposobnosti za kritičko reagovanje, dakle, ŽuC traže svoj kolektivni glas kojim bi se bavile spornim ograničenjima jezika, kao ključne komponente posvećenosti ove grupe stvaranju prostora za kritički i pravedan odnos prema prošlosti. Žanr nepomičnog stajanja u tišini u javnosti odnosi se na ućutkana sećanja istorije nacije na nepravde koja zahtevaju svedočenje i kada više ništa nema da se kaže i kada se bol nepravde ne može sasvim svesti na raspoložive idiome jezika i predstavljanja. Istovremeno teži da bude odjek neizrečenog i onoga što osaje da tek bude izrečeno u svetlu istorijske bezglasnosti rodno i rasno drugog. U svojoj borbi za obnovu određene mogućnosti jezika, uprkos uslovima neobnovive ućutkanosti i bezglasja, ovi politički subjekti iskazuju političko nepoverenje u ono što Vendi Braun naziva „obavezna diskurzivnost”. (2005: 85). Tako stavljaju u pogon svoje utišano rodno posredovanje. Jedan od pisanih proglasa koje je izdao ovaj pokret tokom godina rata govori o karakterističnoj praksi korišćenja tišine za defamilijarizovanje i

destabilizovanje fiksnih konfiguracija identifikovanja i pripadanja koje podupiru rat. Taj proglas skreće pažnju na načine na koje viktimizacija žena postaje teren na kome se u ratu odvija nacionalna politika tela:

Odbijamo da učestvujemo u kakofoniji praznih reči izgovorenih s najboljim namerama, ali koje ipak mogu biti izbrisane ili se ne čuti od zvuka hitne pomoći u prolazu ili obližnje eksplozije bombe... Naša tišina je vidljiva. Pozivamo žene da stanu uz nas, razmišljaju o sebi i ženama koje su silovane, mučene ili ubijene u koncentracionim logorima, ženama koje su nestale, čiji voljeni su nestali ili ubijeni, čiji domovi su uništeni.¹¹¹

Dvosmislenom upotrebom zbunjujuće ćutnje svedoka kao sredstva političkog mobilisanja istoriciteta utišanih rodnih svedočenja, performativna tišina preuzima formu odbijanja da se saučestvuje u štetnim diskursima pokoravanja i trivijalizacije, ali i u depolitizovanoj rutini post-konfliktne, post-jugoslovenske NVO-izacije (Helms 2003.; Malki 1996.). Time kao eho ponavlja, istovremeno dok je razvejava, zvučnu zasićenost rata: hitnu pomoć u prolazu, eksplozije bombi, ali i posleratnu retoriku „dobrih namera” koje deluju u pravcu ućutkivanja onih koje vladajući režimi neprijateljstva i potrošnosti odbacuju. Izjava „naša tišina je vidljiva” ometa izjednačavanje vidljivosti sa čujnim prisustvom; izjednačavanje koje vodi do percepcije političke akcije u diskurzivnom poretku liberalnog predstavljanja i prepoznavanja. To je politički situirana tišina kojom politički subjekti ŽuC promišljaju iskustvo isključenosti iz domena mogućnosti govora i čujnosti nacionalnih narativa.

Borbena tišina aktivističkih stajanja polaže pravo na političku imaginaciju u bavljenju narativima koji tek treba da se čuju. To je način da se povrati performativna moć svedočenja nečujnih i diskvalifikovanih glasova izvan prostora autoritarno odobrenog govora ili, barem, pored njega.¹¹² Nastojanje ovih aktivistkinja/a

¹¹¹ <http://www.womeninblack.net/stats/wibart.html>, poslednji put pristupljeno 2. 9. 2005.

¹¹² Ukrštanje „izvan” i „pored” je ključno za performativni jezik koji ovde opisujem. Iv Sedžvik nam briljantno skreće pažnju na nedualistične i nelinearne modalitete mišljenja koje omogućava predlog *pored* (2003: 8). Homi Baba

je da politički mobilišu aporije u srcu jezika spremnosti na reagovanje, a ne da završe stvar jezički. Naravno, čovek ne može da izbegne nužnu jezičku strukturu i njenu rodnu nasilnost, čak ni pribegavanjem ćutnji. Bilo govoreći ili ćuteći, čovek je podložan onome što Batler naziva „lingvistička osetljivost” (1997b), to jest, nećije postajanje subjektom i preživljavanje potčinjenosti zavisi od strukture, ili infrastrukture jezika. Dakle, u tišini sigurno nema ništa neposredovano i nekontaminirano, pošto nužno počiva na postojećim i u velikoj meri nesavladivim diskurzivnim uslovima i konvencijama. Kao što je pokazao Fuko, tišina je, na kraju krajeva, integralni deo diskursa (1981). U rukama aktivistkinja/a ŽuC, tišina postaje samoreflektivna pozicija, koja pomera granice performativnosti izvan referencijalnih formula čina govora. Za njih pitanje postaje: kako bi tišina mogla da dovede do političke mogućnosti sluha za ućutkana sećanja?

pak teoretiše o stanju i metodu zadržavanja „tu pored”: „da ponovo uvedemo naše ljudsko, istorijsko zajedništvo; da dodiremo budućnost s ove strane. U tom smislu, onda, intervenišući prostor „pored” postaje prostor intervenisanja ovde i sada (1994: 7). Polazaći od ovih razmišljanja, i „izvan” i „pored” destabilizuju unapred datu binarnost spolnog/unutrašnjeg.

Aporije (ne)izgovorivosti

Način na koji ŽuC kroz tišinu postavljaju zahtev za javnošću ima nameru da rekonfiguriše uslove koje govor čine „paradigmatičnom formom delovanja” (Batler 2011: n. p). Kao što kaže Džudit Batler, razmatrajući prelaz od prostora pojavljivanja ka savremenoj politici ulice: „Kada telo politički „govori”, to nije samo usmenim i pisanim jezikom” (ibid.). Zato bi trebalo da preispitamo registar tela koja se pojavljuju i lingvistički registar u njihovoj tesnoj povezanosti, „kroz performativnost tela koje prevazilazi jezik, nikada se i ne svodeći samo na njega” (ibid.). Upravo ovaj modalitet performativnosti, ni samo lingvističke ni samo teatralne, kakav aktivistkinje/i ŽuC artikulišu, pošto iznova otkrivaju tišinu kao afektivni politički leksikon kroz koji se uviđaju nepravde u srži gubitaka koji se ne mogu ni imenovati ni ožaliti.

Lepa Mladenović, članica ŽuC i savetnica za žene žrtve muškog nasilja, objašnjava „razbešnjavajuće tihe tehnike” stajanja ŽuC: „To je vrlo glasna tišina... Ona se ruga tišini koju nameću ženama... Ona je pobuna protiv načina na koji žene politički i društveno učutkuju” (u Prins-Gibson 2005: 16). Po Lepinim rečima, tišina nije odsustvo glasa, kao što se često pretpostavlja. Ona je medijum za odjeke političkog angažmana koji zadržava revolucionarni potencijal kao javni izraz dubokog nezadovoljstva autoritarnim sistemom shvatanja, uključujući rodnu dominaciju. Preuzimajući prikrivene i štetne nacionalne i rodne istorije tišina, ove aktivistkinje rekonfigurišu diskurzivne veze žalosti i femininog, familijarnog i patriotskog. „Izrugujući se” rodnim imperativima učutkivanja, kako kaže Lepa, ova aktivistička tišina otkriva koliko su veštačke i nepouzđane diskurzivne iluzorne istine i, osim toga, deluje u pravcu uklanjanja normi koje su istorijski omogućile proizvodnju takvih regulacija. Odista, evokativni način na koji Lepa i njene drugarice govore o ključnom značaju stajanja u javnosti u tišini za borbenu politiku ŽuC implicitno priziva složenu

istoriju feminističkih tihih protesta. Na primer, Tihe stražarke (Silent Sentinels) su bile grupa žena koje su u tišini protestovale ispred Bele kuće tokom predsednikovanja Vudroa Vilsona Sjedinjenim Državama, u znak podrške sifražetkinjama. U vreme kada je javni govor žena u javnosti smatran kršenjem rodnihi normi, sifražetkinje su držale banere sa porukama kao što su „Koliko žene moraju da čekaju na slobodu?” i „Demokratija bi trebalo da počne od kuće”. Mnoge tihe stražarke su vređane tokom protesta, hapšene zbog „ometanja saobraćaja na trotoaru”, optuživane za izdaju, zatvarane, mučene, smeštane u samice i nasilno hranjene kada bi štrajkovala gladu (Sauthard 2007.).¹¹³

Žalost kao jezik primeren ženama, koji oscilira između tišine koja odjekuje i neshvatljivih telesnih činova, doživljava radikalnu apropijaciju u savremenom političkom aktivizmu. Begona Arećaga je, u svom etnografskom prikazu političkog subjektiviteta žena angažovanihi u katoličkom otporu britanskoj vlasti u Severnoj Irskoj, pokazala kako se tema žalostive Majke Irske i koristi i osporava u kontekstu ženskog političkog aktivizma 1980-tih. Kroz različite neverbalne znakovne prakse otpora – bilo ogrtanje rodbine zatvorenica u ćebad da bi na ulicama pokazali zatvorsku realnost ili protestovanje zatvorenica protiv kaznenog sistema mazanjem ćelija fekalijama i menstrualnom krvlju – aktivistkinje teže da razbiju tišinu o državnom nasilju. Tako artikulišu iskustvo isključenosti iz dominantnih – govorećih i čujnih – političkih narativa i poljuljavaju konotacije specifičnosti „ženskog glasa” (Arećaga 1997.). Majke iz Akcionih komiteta rodbine u Severnoj Irskoj, u mnogome poput argentinskihi majki sa majskeg trga koje traže povratak i pamćenje hiljada „nestalih osoba” tokom dve decenije tihih stajanja u Buenos Ajresu (Sosa 2014.; Tejlör 1997.), odstupaju od stereotipne slike nacionalističkog materinstva i pretvaraju svoju žalost u motivišuću silu političke radikalizacije. Žene u crnom u Izraelu/Palestini i ŽuC u bivšoj Jugoslaviji izra-

¹¹³ Na istoj liniji tihih protesta i u isto vreme kada su ćuteći protestovale Tihe stražarke, 10.000 Afroamerikanaca je 28. jula 1917. u Njujorku učestvovalo u tihom maršu protesta zbog linčovanja i nasilja prema crncima. Ovu Tihu paradu organizovali su V. E. B. Du Bojs i Nacionalno udruženje za napredak obojenih i bila je jedan od prvih javnih protesta za građanska prava crnog stanovništva.

staju iz ove tradicije, koju preoznačavaju izmeštanjem srodnštva kao preduslova žalosti. ŽuC u bivšoj Jugoslaviji oslanjaju se na ovaj moto argentinskih majki i dodatno ga radikalizuju: „Nijedna majka ne traži samo svoje dete”. Time nastoje da razgrade diskurzivnu normativnost po kojoj žene-kao-majke predstavljaju idealizovanu patnju nacije.

Aktivistkinje/i ŽuC preuzimaju rečitu praksu borbene tišine i preorganizuju je tako da mobiliše celo nasleđeno ustrojstvo performativne citativnosti – i kao prisilnu normativnu repeticiju i kao stalnu mogućnost da se ponavlja drugačije i subverzivno, pri čemu su ove dve prakse neizbežno jedna u drugoj sadržane (Batler 1990., 1993.). Zaista, tišina je istorijski svedena na nemogućnost govora ili delovanja. Takođe stereotipno označava rodni jezik „nemoćne žrtve” ili jezik neizgovorivog – stradanja i gubitaka koji se konvencionalnim jezičkim idiomima ne mogu iskazati (videti i Husanović 2009.). Performativna ćutnja ŽuC, međutim, otvara prostore za pomućivanje konvencionalnih podela na afektivno i političko, reč i tišinu, kao i telo i jezik. Smešten izvan metafizičke dihotomije foničnog i semantičnog, politički rad ŽuC uvodi ambivalentne implikacije tišine kao nepredvidljivo i neprocenjivo otvorene za sile performativnosti: diskurzivno konstituisane a ipak potencijalno remetiilačke.¹¹⁴

Socijalna antropologija ukazuje na istorijsku konstitutivnu vezu rada na oslobađanju i dokumentovanju roda i polno specifičnih tihih glasova (npr. Mesik 1987.)¹¹⁵ Za našu svrhu ovde značajni-

¹¹⁴ Karakterističnu praksu ćutnje ne treba shvatati bukvalno i nije uvek dokumentovana. Sećam se demonstracija krcatih sloganima, glasovima i pesmama, koje su u avgustu 2005. izvele izraelske Žene u crnom (uz palestinsko i međunarodno učešće, između ostalog i članica ŽuC), u Biilnu, selu na okupiranoj Zapadnoj obali, protiv okupacije Palestine i podizanja zida razdvajanja. Međutim, protesti tih dana u Kalandiji, jednom od najstrožih vojnih punktova izraelske vlade za kontrolu saobraćaja između Ramale i podeljenog Jerusalima, održani su u tišini.

¹¹⁵ Još od prvog poziva na etnografije komunikacije (Hajms 1962.) i Basoove hipoteze o univerzalnim uslovima ćutanja (1970.), širok spektar antropoloških radova eksplicitno se bavi problemom antropološkog opisa i njegovog doseganja samo do verbocentričnih granica, gde se sudara sa bezglasnim, neizgovorivim i beščujnim. U kontekstu antropologije Mediterana i kulturnog kompleksa „časti i stida”, gde se tišina smatra društvenim izrazom žen-

je je to što je tišina produktivan prostor u kome naivni realizam i jednoglasne konvencije etnografije bivaju osporeni (Kliford i Markus 1986.). Ključna aporija etnografskog pisanja leži u tome što ono ne samo što dokumentuje, već i proizvodi tišinu, pošto nužno prikazuje parcijalne diskurzivne i afektivne susrete. Prateći trag mogućnosti ove nemogućnosti, antropološki radovi teže da raspetljaju ko može a ko ne može da govori, ko govori u ime koga, čiji se govor ili tišina uzurpiraju i ko ne govori na dozvoljene načine. Ali antropološki prikazi koji zadržavaju kritičnost prema normalizujućim diskursima zvanične arhivske imaginacije bave se diskurzivnim, afektivnim, političkim i etičkim silama koje su u igri u kontradiktornoj proizvodnji tišina i slabih glasova, ne podležući pozitivističkim epistemologijama prikupljanja i oživljavanja pretpostavljene autentičnosti potisnutih glasova (Papailijas 2005.). Drugi antropološki radovi takođe utvrđuju verbalizaciju „tihe” i „neizgovorive” dimenzije društvenog kao jedan od naj-ozbiljnijih problema etnografskog rada (Hiršauer 2006.; Pereira 2008.). Posebno u istraživačkim kontekstima svedočenja i sećanja povezanih sa nasiljem iz prošlosti, antropološko oživljavanje glasova preživelih se usložnjava na načine koji nas čine svesnima ne samo nestalnih lingvističkih granica narativnog svedočenja sa svim svojim rodno-specifičnim konotacijama (Das 1997.), već i

ske odeljenosti i potčinjenosti, u ženskim društvenim iskazima bola i patnje pratimo tihe ili neverbalne vidove otpora. Ana Karaveli je dokumentovala ritual ženskog naricanja kao neleksikskog komunikacijskog događaja koji prkosi okolnostima patrijarhalne zavisnosti na ostrvu Kritu (1986.); Nađa Seremetakis je ukazala na žensku politiku upotrebu afektivno-performativne snage žalosti na jugozapadu poluostrva Mani (1991.); a Majkl Hercfeld je istraživao ironičnu i pokretačku ulogu dijalektike tišine i govorljivosti u ruralnoj kritskoj poetici ženstvenosti (1991.). U takvim etnografskim prikazima, žene na novi način koriste dvosmislenost tišine radi zaobilazjenja i umanjenja društveno im pripisane ćutljivosti. Prostorna, politička, afektivna i polna podela rada na muško oratorstvo/retorstvo i žensko naricanje/ćutljivost zauzima nezaobilazno mesto u antropologiji Mediterana (Taper 1987.). U drugim etnografskim kontekstima, dokumentovana je tišina kao strateško sredstvo otpora moći, kao kada je muškarci iz plemena Zapadnih Apača koriste protiv belih pridošlica (Baso 1979.). Povremeno, strateško manevrisanje između direktnosti i povučenosti postaje komunikacijsko sredstvo osporavanja zvaničnih lingvističkih formi, kao kada žene iz Mendijske Novog Gvineje aktivno učestvuju u nezvaničnim razgovorima, ali u tišini slučaju one zvanične u kojima dominiraju muškarci (Lederman 1984.).

birokratizacije i komodifikacije „bezglasnosti” traume od strane novih transnacionalnih režima humanitarne moći i ekspertize (Kuelar 2005.; Fasin i Rehtman 2009.; Pandolfi 2003.). Valentajn Denijel (1996.) se uhvatio u koštac s pitanjima nasilja i svedočenjima u svom impresivnom prikazu ranjenih svedočanstava proizašlih iz kolektivnog nasilja u Šri Lanki 1938. godine: suština njegove „antropografije” je odgovoriti na pitanje šta znači opisati bol i strast nasilja, u svim kompleksnim međudodnosima sa zahtevima za pravdom i izrazima oproštaja, bez odavanja pohotljivosti nasilja, a i bez izdaje žrtava nasilja. Sve u svemu, kao u Bilovoj težnji da odgonetne zagonetne reči Katarine, navodno lude mlade žene koja živi u napuštenoj zoni Porto Alegra, antropoloz i njihovi sagovornici su „i jedni i drugi sučeljeni sa zidom jezika” (2005: 11): najočitije u kontekstima intenzifikovane prekarnosti, ranjivosti i socijalne smrti.

Feminističke misliteljke su dale značajan doprinos istraživanju veza roda, seksualnosti, tišine i moći kroz bavljenje ne samo borbama za „sticanje glasa”, već i paradoksalnom moći ženske tišine, kao istovremeno odraza i obrta pripisane ili navodne bespomoćnosti.¹¹⁶ Savremena društvena teorija pruža obilje dokaza da tišina nije nužno znak nemoći, već pre društveno i kulturno obezbređen žanr kroz koji se iskazuju „podjarmljena znanja” (Fuko 1980.) i po mogućnosti osporavaju dominantni diskursi. U radovima Mišela Fukoa, tišina je tesno povezana sa aparatima vlasti, u višestrukim i različitim kontekstima: tišine na obodima normalizujućih epistema, institucionalne vlasti i diskurzivne operacije iza tišine, performansa tišine u kontekstima religijskih priznanja istine, potencijalnih heterotopija za „podrivanje jezika” i „presušivanje govora” (1994: xviii) i, konačno, tihih operacija moći, ali i subverzivnog potencijala ućutkanih i podjarmljenih diskursa. Ne samo što je tišina smeštena u ne-suprostavljenu odnos sa govorom i Logosom, već čini i deo društvenih posledica diskursa.

¹¹⁶ Suzan Gal skreće pažnju na manjkavosti formulacije ženske „ćutljivosti” (Ardenner 1975.), i insistira da se mora usredsrediti ne na „ćutljivost” per se kao statički refleks strukturne inferiornosti, već pre na „procese kojima se žene čine „nemima” ili uspevaju da konstruišu vidove neslaganja i diskurse otpora” (Gal 1991: 190).

U čuvenoj debati Fukoa i Deride o prirodi tišine, Fuko zagovara neophodnost „arheologije tišine” u kontekstu pisanja diskurzivne istorije ludila (1961.), dok Derida preispituje da li istorija tišina ikada može biti moguća, uz tvrdnju da bi to, na koncu, podrazumevalo (fonocentričnu) metafiziku prisustva, čime bi se neizbežno obnovio zapadnjački poredak razuma (1978: 35). Pitanje koje izrasta iz ove debate može se preformulisati kao: može li tišina da ospori pretpostavke logocentrizma i vrši uznemirujući, dekonstruišući proboj u metafizički okvir Logosa, ili je osuđena na otelovljivanje pozitivističkog impulsa autorske i autorizovane verbalizacije? Ili, da to neznatno drugačije formulišemo: da li je moguće pisati istoriju tišine ili bi to bio još jedan deo tihe istorije? I koje bi bile političke posledice takvih dilema, s obzirom na hegemoniju logocentrične tradicije u kojoj je politika nerazmrsivo povezana sa pojavom ljudskog u jeziku?

Kroz kritiku Fukoa, Deleza i Gatarija zbog nerefleksivne i neodgovarajuće politike predstavljanja „masa”, Gajatri Čakravorti Spivak (1988.) moćno obrađuje temu epistemološkog nasilja koje dozvoljava Zapadnom Logosu da govori u ime „drugih”. Zapadni intelektualci, uključujući i esencijalističke buržoaske feministkinje, ostaju saučesnici u modelima zapadnih/kolonijalističkih/postkolonijalističkih reprezentacija „drugog” koji ućutkuju one ispod njih time što govore o/za samogovorećeg podređenog subjekta konstituišući to kao „autentičan glas” nesvodive drugosti. Spivak staje uz Deridu u uviđanju diskurzivnih i lingvističkih obrazaca sa svim njihovim privilegijama i isključenjima, u kojima su uvek već sadržane i forme predstavljanja. Kroz prizmu dekonstruktivne i antipozitivističke etike i politike reprezentacije, Spivak postavlja radikalan izazov pred pitanje reprezentacije kao „govora u ime” i „reprezentovanja”, razmatrajući tako ne/mogućnost potčinjenosti kao bilo moguće bilo nemoguće da bude reprezentovano. Ona ukazuje i da upravo kroz priznavanje i reagovanje na takve ne/mogućnosti reprezentovanja mogu da se slušaju odjeci ućutkanih.

Odlazeći dalje u takvim zagonetkama, Vendi Braun nudi pronikljivu analizu odnosa tišine, govora i političkog čina. Teoretišući o tišini kao normativno proizvedenoj snazi koja je, ipak, poten-

cijalno subverzivna, ona moći tišine smešta izvan „procesa stvaranja normi u tradicijama „prekidanja tišine”” (2005: 92). Važna su njena razmišljanja o političkim potencijalima tišine kao vida otpora vlasti, suprotnog i pasivnoj agresiji i istorijskoj uobičajenosti učutkivanja. Baveći se za borbu spremnom dvosmislenošću tišine u odnosu sa normativnim diskursima, ja ovde istražujem, zajedno sa mojim sagovornicama/ima, performativne operacije kojima uznemirujuća tišina može da izbací iz koloseka, makar i privremeno i nepredvidivo, navodne istine koje pretenduju da odrede šta se kvalifikuje kao čujna i razumljiva diskurzivnost u vladajućim narativima nacionalizma i falogocentrizma.¹¹⁷

Nijedan kritički prikaz žalosti ne može da prođe bez kritike tvrdnji o ovladavanju prošlošću kroz apropijaciju, reprezentaciju ili asimilaciju razlika. To je nešto o čemu je pisao Derida, povodom svoje žalosti za Polom de Manom, kritički se baveći istorijskim nastojanjem da se prošlost obnovi i prevede u prepoznatljive diskurzivne forme (1989.). Usmeravajući pažnju na ne/mogućnosti koje progone raspoložive lingvističke i reprezentacione alate kroz koje jugoslovensko i post-jugoslovensko pamćenje zadobija smisao, aktivistkinje/i ŽuC se smeštaju u pukotine razbijenih sećanja koja ostaje nemoguće arhivirati u telu javnog prostora. Kroz prakse „živih” otelovljenih performansa aili i metode prikupljanja svedočenja i korišćenja izgovorene reči i raznih drugih medija, njihovi kritički prikazi sećanja podrazumevaju alternativno dokumentovanje i prenošenje kroz vreme mimo dihotomije tišina/govor, mimo reduktivnog odnosa zapisanosti i otelovljenja i bez tvrdnji o potpunom rekonstruisanju. Kao što argumentujem u ovom poglavlju, njihov performativni medijum angažovane tiši-

¹¹⁷ Falogocentričnost, kao velika tema deridijanskog dekonstruktivizma (1981.), označava privilegujuću maskulinost koja obeležava ekonomiju u konstrukciji značenja, što je strukturno obeležje zapadne metafizike. Središnje mesto *falusa* i *Logosa* (kao i *falusa kao Logosa*) kao privilegovanih prostora moći igra fundamentalnu ulogu u ozvaničenju heteronormativnog obrasca (Battler 1990.), pri čemu diskurs normativne seksualnosti konstituiše i održava status heteroseksualnosti kao prirodne, prvobitne, normalne, neoznačene, autentične i održive. Falogocentrizam sistematski svodi seksualnost na postvarene i dihotomne kategorije aktivnog i pasivnog, s jasnim indikacijama (aktivnog) maskulinog i (pasivnog) femininog, kao i (aktivnog) govora i (pasivne) čutnje.

ne izvodi – pre nego što tvrdi da obnavlja – ono što se do tada nije čulo, to jest, ono što zamračeno jezikom političkog ili sudskog govora. Drugim rečima, teži pravednosti prema neizgovorivosti, kao da je to moguće.

Govor u ime drugih?

Relacione strukture obraćanja

Elen Siksu je pisala da „nikakva politička misao ne može da izostavi... rad na jeziku” (1981: 45). Politički rad ŽuC na jeziku ogo-
ljava granice zvanično izgovorljivog i istražuje novi relacioni smi-
sao govora. Od nastanka pokreta, tiha stajanja u javnosti, u znak
sećanja na one isključene iz domena pamtljivosti, čine ga jednim
od najspornijih „alternativnih glasova u javnom prostoru” (Frid-
man 2006.). Tokom godina, kao što mi je nekoliko sagovornica/
ka objasnilo, pokret je bio meta napada ekstremno desničarskih i
fašističkih organizacija, zabranjivan mu je rad u izbegličkim kam-
povima, materijale iz kancelarije pokreta je konfiskovala državna
bezbednost, a okupljanja i ulične akcije su zabranjivane ili pra-
ćene velikim prisustvom policije. Tipična tišina javnih skupova
ŽuC nije ih zaštitila od stigmatizacije i postupanja kao prema
„unutrašnjem neprijatelju” koji navodno vrši podrivačku politič-
ku mobilizaciju. Upravo zbog doslednog nemira koje ŽuC iznose
u javni prostor prisustva i prezentabilnosti one su, što je prilično
paradoksalno za jedan antiratni pokret, optuživane za ometanje
processa obnove mira i normalnosti (Fridman 2006.).

Međutim, performativni javni stav ŽuC ne podrazumeva na-
meru da se tišina postavi kao jedini način govora o postojećim
diskurzivnim premisama. U razgovoru sa mnom Staša Zajović je
govorila o svom iskustvu „javnog odgovora vlastima kao načina
da se ostvare mogućnosti kritičkog delovanja u kontekstima koji
podstiču na tišinu:

Još od vremena stare Jugoslavije, meni je važno da se javno obra-
ćam policajcima. To radim i da bih zaštitila prijatelje i da bih

zaštitila slobodu: da bih prenela poruku da smo slobodni pred zakonom. Takođe, to je način da promenim način na koji nas javnost vidi: način da pokažem da nismo ono što misle o nama. Ne vičemo, ne psujemo ih, samo otvoreno govorimo u javnosti. Po mom iskustvu, ovakvo postavljanje ih zbunjuje. To ne znači da nisam svesna zloćudne uloge policije, ali ovakav stav prema policiji je moj način delovanja protiv nasilja i mržnje akumuliranih za vreme rata.

Staša „pribegava” jednom raspoloživom modalitetu interpelacije da bi ga preuredila. Za nju je javno obraćanje policiji način suprostavljanja uslovima koji demonizuju nju i njene drugarice/ove, kao i praktikovanje hrabrosti sa drugima. Stoga i način artikulisanja neslaganja.

Nemir koji ove aktivistkinje unose u javni domen izgovorljivosti pokazuje hrabrost – pojam koji Fuko povezuje sa kritičkim radom (1977.) – ne samo kao rezervisanu za verbalne činove izgovaranja istine, već pre iskazanu kroz višestruke oteľovljene činove, gestove i estetike koje omogućavaju razvoj kritičkih obrazaca odjarmljivanja i odnosnosti. U svom istraživanju odnosa između subjekta koji govori, hrabrosti parezije i borbene vrline kritikovanja, Fuko aktivnost opasnog izgovaranja istine opisuje kao „govorenje istine vlastima” (2001.).¹¹⁸ Njegovo pitanje kritičkog rada je tesno povezano sa pitanjem „ko je u stanju da kaže istinu, o čemu i sa kakvim posledicama, i u kakvim odnosima sa vlašću” (2001: 7). Navedujući se na Fukoove uvide o kritici kao smeštenoj u oblasti samoformacije i odjarmljivanja (*désassujettissement*) (1997: 47), Džudit Batler definiše „vrlinu” kao praksu u kojoj subjekti formiraju sebe kroz odjarmljivanje, a to bi se moglo nazvati rizikovanjem da sami budu deformisani kao subjekti kroz postavljanje pitanja: ko će ovde biti subjekat? (2001.). Odista, otpor sopstvenoj subjektivnosti je krucijalni deo ove oteľovljene prakse kritike kao hrabrosti sa drugima. Kao što to formuliše Kostas Duzinas, razmatrajući disidentsku subjektivnost: „Opiruća subjektivnost javlja se kada ovaj inicijalni poziv na odbijanje istraje u brizi o sebi

¹¹⁸ „Ako postoji neka vrsta „dokaza” iskrenosti *parezije*, to je *hrabrost* govornika. Činjenica da izgovara nešto opasno – različito od uverenja većine – je snažan indikator da se radi o *pareziji*” (Fuko 2001: 15, kurziv u originalu).

sa drugima” (2014: 93). Za našu svrhu ovde, mogli bismo, onda, da upitamo: koje vrste odnosa istine i vlasti određuju čija parezija je odobrena a čija potkopana? Kako se mi konstituišemo i dekonstituišemo kao govoreći subjekti sa drugima unutar i uprkos specifičnom kontekstu izgovorljivosti? I kako svetovi izgovorljivosti utiču na određenje „ko će ovde biti subjekat?”

Kritički se nadovezujući na Fukoovu ideju „neustrašivog govora”, ali uzimajući u obzir i fukoovsku koncepciju nemogućnosti razdvajanja istine od moći, čovek bi mogao dodatno da usložni etiku i politiku govorenja istine kroz performativni čin tišine kao izlaganja tela i otpora kroz koje se osporavaju iluzorne istine diskursa. Iz ove perspektive se politička performativnost parezije, koja ovde nije shvaćena ni kao samo verbalna ni kao nužno „neustrašiva”, povezuje sa zajedničkim vidovima hrabrosti u suočavanju sa nemogućnošću i po cenu opasnosti. Po rečima Holovej Sparks: „Hrabrost, mogli bismo reći, jeste privrženost istrajnosti i odlučnosti uprkos riziku, neizvesnosti i strahu” (1997: 92). U kontekstu našeg razmatranja, onda, pre nego kao stanje individualne časne samokontrole i herojskog, muževnog, moralnog izdizanja kroz verbalne činove izgovaranja istine, hrabrost se javlja kao istorijski situiran performativni etos kolektivnog istajavanja, otpora i političkog angažmana. Ponekad se dešava i uprkos strahu. Kritikujući „istorijsku simbiozu hrabrosti i muževnosti”, Vendi Braun pronicljivo sugeriše da „treba hrabrosti da se *održi* život... Hrabro delo je ono koje identitet i sigurnost dovodi u rizik da bi otvorilo novu mogućnost” (1998: 206).

Ako, s jedne strane, performativno delovanje ŽuC u tišini nosi rizik i nepravde inherentne normativnom svođenju povređenog drugog na status ćutnje odbačene žrtve, s druge strane, ono podrazumeva nepredvidljivi potencijal za prodor u ustanovljeni obrazac izgovorljivosti i pratećeg orodnjenog, rasnog i klasnog nasilja. Ovo je performativna prilika koja je nerazmrsivo povezana sa pitanjem načina kritičkog pristupa normativnom nasilju određivanja neizgovorljivog, bez ponavljanja mistifikacije neizrecivosti i bez ponavljanja ekskluzivističkog domena singularne izgovorivosti u formama autoritativnog imenovanja. Borbena tišina ŽuC usmerena je protiv „epistemološkog nasilja” koje podjar-

mljuje ili eliminiše prostor iz koga „podređeni mogu da govore” (Spivak 1988.). Pitanje da li i kako podređeni govore, pitanje koje neizbežno otvara pitanje same genealogije ženske podređenosti u jeziku, obrađeno je u članku Obrada Savića, čoveka koji je bio na čelu Beogradskog kruga,¹¹⁹ gde razmatra sećanje na ratne zločine u bivšoj Jugoslaviji kroz pitanje „Mogu li žrtve da govore?” i „Kako mi možemo da svedočimo u njihovo ime?”. (2005.).

Na načine koji se ne oslanjaju uvek na reči, ŽuC iznosi na videlo prisilnu ćutnju nepodobnih žrtava i, s njom, uznemirujuće pitanje da li i kako čovek uopšte može da svedoči u njihovo ime. Performativna ćutnja ŽuC, kao znak neizgovorenih i neizgovorivih aspekata diskurzivnosti, ali i znak nemogućnosti govora pod pretnjom suverenim nasiljem, sadržana je u pitanju „ko govori”: pitanju koje, razotkrivajući traume kroz koje se konstituisao subjekt koji govori kao suveren i pamćenja vredan, može biti tačka okupljanja u otporu procesima podređivanja koji su uvek već sadržani u samoj proizvodnji narativa. Kao što Batler kaže: „Ko govori kada govore konvencije? U koje vreme konvencija govori? U nekom smislu, to je nasleđeni niz glasova, eho drugih koji govore kao ‘Ja’” (1997b). Zaista, „Ja” u govoru i svedočenju ne može se u potpunosti prisvojiti kao sopstveno. Pre eho „drugih” (drugih subjekata, vremena, glasova, konvencija i glasova konvencija) stalno ograničava scenu govora, neraskidivo vezanu za modalitet *obraćanja nekome*, kao izlaganja i odgovaranja drugima, u društvenoj mreži (videti i Papailijas 2005.). Dakle, svaki jezik je nužno deo relacije strukture obraćanja (Batler 2005.). Kako izgovaranja „sopstvenih” sećanja, onda, uključuje ili prekida priče, seća-

¹¹⁹ Beogradski krug je ustanovljen u Beogradu, februara 1992. godine, kao forum kritičkih intelektualaca protiv militarističke i nacionalističke politike Slobodana Miloševića. Tokom rata i dezintegracije socijalističke Jugoslavije, ova organizacija gradi veze sa slično orijentisanim grupama i nevladinim organizacijama u bivšim jugoslovenskim republikama. Posebno neguje politička prijateljstva sa Bosnom i Hercegovinom. Članovi grupe su posetili Sarajevo, Mostar i Tuzlu nekoliko puta tokom rata, granatiranja i okupacije. U periodu 1992 – 5. Beogradski krug održava niz „subotnjih sesija” – javnih predavanja intelektualaca iz cele bivše Jugoslavije i iz inostranstva. Ta javna okupljanja odražavala su moto grupe sažet u rečima „druga Srbija” (tj. građani koji ne staju uz militaristički nacionalistički režim). Videti <<http://www.belgradeircle.org/>> (poslednji put pristupljeno 21. juna 2019.).

nja, psihička ulaganja i živote drugih? I, što je još važnije, kako pričanje „sopstvenih” sećanja predstavlja uslov za pojavu „Ja” koje izgovara svoja sećanja samo u odnosu sa drugima? Dakle, odgovor, kao otvorenost za prekide obraćanjima drugih, uvek je već urezana u samu scenu formacije subjekta i resurse koje zahteva – lingvističke, mnemoničke, telesne ili koje god.

Svedočeći šta ostaje nerečeno ili nečujno i šta oduvek leži izvan samoga sebe, relaciona afektivnost ŽuC obuhvata performativno polaganje prava na posredovanje jezika, pošto se odvija u oba registra složene formulacije „ko govori” – „ko” i „govori” – sa njihovim mnogostrukim vidovima neprozirnosti, neodlučivosti i nepredvidljivosti. Pride ova relaciona afektivnost kritički prepoznaje isključenja, saučestvovanja i narativne konvencije koje uslovljavaju konstituisanje tog „ko” kao govorećeg subjekta koji je echo „nasleđenog niza glasova”, po rečima Batlerove, i svoj lingvistički život započinje interpelacijom drugog. U kontekstu ove afektivne strukture susreta, subjekti ne postoje unapred kao moralna bića, već pre idu ka bivanju *sa* drugima i postojanju *kao* drugi, u zahtevanju prava na kritički prostor bivanja-sa-drugima.¹²⁰ Takva ek-statična i refleksivna koncepcija zastupanja kao obraćanja postavlja ključni izazov moralnom zastupanju, u njegovom uobičajenom oslanjanju na uskogrudo, individualističko samoidentifikovanje i na transparentnost zastupanja. Kao što kaže Batler: „Zastupanje počinje gde suverenitet blede. Osoba koja deluje... čini to upravo u meri u kojoj je konstituisan/a kao akter i, stoga, operiše u okviru lingvističkog polja omogućavanja početnih ograničenja” (1997b: 16). Pitanje kojim se valja pozabaviti, onda, jeste koja je vrsta nesuverenog zastupanja sadržana u relacionoj formaciji subjekta koji govori, kada polje relationalnosti muče skrhana iskustva neizgovorive političke osujećenosti koja nadilazi dokumentovanje i reprezentovanje.

¹²⁰ Ovo nalikuje „borbenom monizmu” (predstojećem) Dimitrisa Vardulakisa, u kontekstu promišljanja demokratije u okvirima borbe, to jest, kao uključene u stalnu borbu sa suverenitetom. Pod borbenim monizmom on podrazumeva i ontološko stanje u kome je postojanje uvek „bivanje sa” i politički uvid da je demokratija jedina konstitutivna a sve drugo proishodi iz nje.

Stajanjem unutar takvih nemogućnosti i nedozvoljivosti, performativna tišina ŽuC predstavlja događaj borbenog izlaganja mogućnosti poništavanja izbrisanosti u jeziku, poništavanja brisanja jezikom. Relaciona struktura obraćanja je na delu kada ove/i aktivistkinje/i politički deluju kroz vršenje modela nesuverene subjektivnosti, gde neposredovanje sopstvenih reči (i tišina) ima kritičke političke konsekvence,

pošto je govor, u izvesnom smislu, uvek govor stranca koji govori u nama i kroz nas, melanholično ponavljanje jezika koji nikad ne biramo, koji ne zatičemo kao oruđe spremno za upotrebu, koji nas, da tako kažemo, koristi i razvlašćuje kao nepouzdan i kontinuiran uslov pojedinca i zajednice, ambivalentan uslov moći koja obavezuje.¹²¹

¹²¹ Citirano po: Džudit Batler, *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola”*, u prevodu Slavice Miletić, Beograd, Samizdat B92, 2001., str. 295-6.

Aktivizam kao spremnost na reagovanje

Kao što sam elaborirala u prethodnom delu, borbena tišina ŽuC tiče se razgradnje lingvističke i reprezentacione strukture kao sredstva postajanja prijemčivima za poništavanje u odnosu sa drugima i njihovim gubicima. Ova društvena strast aktivizma – ili društvena strast kao aktivizam – tipično se manifestuje u javnim okupljanjima nenacionalističkog pamćenja, koje nudi prostor za preispitivanje bestelesnog i afektivno pročišćenog subjekta političke akcije u konvencionalnim liberalnim konstrukcijama politike. Ove/i aktivistkinje/i uvode u igru ek-statični karakter političke subjektivnosti kao konstituisan kroz obraćanje o drugom (podrazumeva i obraćanje drugih vama i vas drugima). Dok ih „pokreću” poreknuti gubici, kroz njih i ka njima, gubici koji progone škodljivu politiku sećanja, one/i se bave pitanjem kako se u jeziku aktivizma može pojaviti spremnost na reagovanje. Drugim rečima: kako bismo mogli da promišljamo aktivizam u smislu spremnosti na reagovanje, pre nego u smislu postizanja suverene autonomije kroz nadilaženje struktura podjarmljivanja? Kako bismo mogli da promišljamo aktivizam kao kolektivno pokretan i u kretanju uprkos i nasuprot silama kroz se vrši subjektivizacija?

Kao što nas podseća Vina Das, pošto su od ženskih tela napravljene pasivni svedoci nasilja tokom podele britanskog indijskog carstva, jezik strasti i bola mogu se čuti samo kao nepovezani telesni jezik histerije: „jezik sa svim fonetskim preobiljem histerije, koje uništava razumljiva značenja” (1997: 86). Iz te perspektive, strast kao aktivizam, sa konotacijama sentimentalne ženstvenosti i ne-civilizovane primitivnosti koje joj se pripisuju, ubacuje element neslaganja i nelagode u „intimnu javnost” (Berlan 1997., 2008.).

jugoslovenskog i post-jugoslovenskog sećanja, što je javni afekat koji je formiran u kontekstima neravnomerne bliskosti i potrošnosti. Tako shvaćena javna afektivnost aktivizma ne oslanja se na podelu na javno i privatno, već pre nosi performativnu mogućnost uznemirujućeg osećaja pripadanja, poznatosti i javnosti. Nasuprot sentimentalnim političkim fantazijama o neposrednosti i homogenosti koje se mogu generalizovati, intimna javnost koju neguje aktivizam ŽuC označava društvene strasti u odnosima i neslaganju, ili odnosima *kao* neslaganju, što proističe iz zajedničkih istorija povedenosti, odbačenosti i hrabrosti sa drugima, u vremenima kada je neslaganje delegitimizovano kao neprilično uobičajenoj javnoj patriotskoj urgentnosti.

Ildiko Erdei, socijalna antropološkinja na Beogradskom univerzitetu, bila je aktivna u ŽuC i organizovala stajanja u Pančevu (gradu na jugu Vojvodine, u Republici Srbiji) koje su NATO snage žestoko bombardovale 1999. godine. Pričala mi je o svom iskustvu u pokretu kroz preplitanje etike hrabrosti i usaglašenog delovanja disidentskih politika u doba nepodnošljivih političkih uslova: „ŽuC su mi 1990-tih spasile život”, kaže ona. Kao što Ildiko to formuliše, ono što nam gura tela na crtu je često upravo ono što nam može spasiti život. „Spasiti nekome život” ovde nije privatna stvar (ako ikada jeste), razdvojena od javnog sveta nametnutih ili uništenih uslova za život. Upravo suprotno, tela na crti i u savezu, izložena i istrajna, okupljaju se radi izražavanja praksi neslaganja i da bi jedna drugima spasila život, prelazeći tako konvencionalnu podelu na „privatno” i „javno”.¹²² Nakon nabiranja više načina na koji joj je učešće u pokretu disidentskih praksi „spasilo život”, Ildiko se pozabavila trenutnom situacijom u pokretu: „ŽuC je poslednja preostala grupa koja se odupire podsticajima uključivanja u opšte tokove i insistira na očuvanju

¹²² Takva konceptualizacija političke hrabrosti neslaganja usložnjava podelu na javno i privatno, s obzirom da obično strukturiše shvatanja neslaganja kao hrabrog političkog angažmana. Ova podela je prisutna i u načinu na kom Hana Arent hrabrost vidi u „napuštanju svog privatnog skloništa i u pokazivanju ko je neko, u otkrivanju i prikazivanju svog sopstva” (Citirano po: Hana Arent, *Conditio humana*, Fedon, Beograd, 2016., u prevodu Aleksandre Kostić, str. 257).

elementa neslaganja. Međutim, to ima svoju cenu: grupa je marginalizovana i demonizovana”.

U tom smislu, disidentske performativne akcije ŽuC su u vezi sa onim što Eva Ziarek naziva „etika neslaganja”, kada je ulog reformulacija borbene politike koja podrazumeva beskrajnu potragu za pravdom. Suprotstavljena depolitizovanom, lišenom telesnosti i privatizovanom moralnom diskursu i samoprisustvu subjektivnosti, feministička etika neslaganja, po Evi Ziarek, podrazumeva politički potencijal osporavanja uzajamno konstitutivnih vidova rasističke, seksističke i klasne dominacije i, istovremeno, etičku obavezu prema onima koji ne mogu iskažu svoje povrede (2002., 2007.). Tako je snaga „neslaganja”, zasnovana na borbenoj ideji relacionalnosti, temeljna za način na koji političko i politički subjekti „dobijaju smisao” u datom kontekstu. Etika relacionalnosti Adrijane Kavarero može da ponudi korisne alate za hvatanje u koštac sa tkanjem javne afektivnosti, s obzirom da se ono tiče formacije kolektivne političke subjektivnosti koja je alternativa zamislima samovlasnog i samo-konstitutivnog subjekta (2000.). Na sličnom tragu, Batler shvata etiku kao ponovno zamišljanje subjektivnosti u okvirima zavisnosti subjekata od drugih i od normi, i stoga se oslanja na ideju subjekta prekomerno punog sebe. Praksa predstavljanja samog sebe, shvaćena kao uvek parcijalan i neprecizan odgovor na obraćanje drugih, moguća je i nužna, uprkos neprozirnosti u srži subjekta koji govori – neprozirnosti prema sebi i drugima (Batler 2005.). U etici i politici odgovornosti nije svemu mesto (Spivak 1995.) i to nije samo ograničavajući već i formativni uslov. Pitanje kako aktivizam kao spremnost na reagovanje politički angažuje i mobilise ono što Gajatri Spivak, nadovezujući se na Levinasa i Deridu, naziva „nemoguća intimnost etičkog” (1993: 171). Kao što Spivak sugerise, samo kroz učenje i teške lekcije „nemoguća intimnost etičkog” etičko angažovanje uopšte može da se ikada desi, mada i tako nema garancija. Ovo je politički teret i potencijal na kome počiva rodno etičko shvaćanje ŽuC o spremnosti na reagovanje kao iskustvu nemogućeg (Spivak 1995.), koje podrazumeva suprotne artikulacije i stalne teške pregovore sa ustanovljenim konfiguracijama intimnosti, tela i jezika.

U diskusiji sa Šošanom Felman (1983.), Batlerova činiove govora ne shvata kao prilike za unapred postojeće govoreće subjekte da iskažu suverenitet kroz jezik (kao da „rade stvari rečima”, po čuvenoj Ostinovoj (1975.) formulaciji), već kao telesne činiove u kojima međudnos govora i tela nipošto nije kauzalni ili deterministički: Telo je „mrtvi ugao” govora, koji govori više od rečenog, ali i deluje u rečenom i kroz to” (1997b: 11). Iz ovog korisnog međudnosa tela i govora, koji odbija svođenje jednog na drugo, možemo da posmatramo aktivizam performativne žalosti ŽuC kao spreman na reagovanje, telesni „čin govora”, koji „govori više od rečenog”, ali i u okvirima i kroz ono što ostaje neizrečeno ili nečujno. U ovom se kontekstu ne pretpostavlja da je telo hipostatizovani temelj delovanja ili puka inertna površina po kojoj se piše, već pre postaje performativna prilika za citativnu događajnost društvene borbenosti kroz povezivanje sa drugima. „Zaista, telo može da se pojavi ili bude označeno na načine koji osporavaju način na koji to telo govori”, piše Batlerova, „ili čak osporavaju govor kao njegovu paradigmatičnu instancu” 2011: n. p.). Aktivizam ŽuC uvodi politiku obraćanja koja se priseća i ponovno iskazuje načine na koje su uslovi prepoznatljivosti uvezani sa osetljivošću na jezik. Pošto ga reči izdaju, telo ovog aktivizma osporava govor kao paradigmatičan modalitet političke borbe.

Baš ovu mogućnost osporavanja Vina Das pominje kao metod promišljanja „transakcija jezika i tela”, usmeren na transformisanje nemogućeg za život javnog prostora sredstvima nesvodivim na jezik prepoznavanja: „U registru imaginarnog, bol drugog ne samo da traži svoj dom u jeziku, već nastoji da nađe dom i u telu” (1997: 88). U kontekstu nasilnog prisvajanja ženskih tela kao kulturnih medija od strane nacionalističkog projekta, Das govori o ženskim gestovima žalosti kao gestovima predstavljanja svojih tela u javnosti kao tela koja ne govore tradicionalnim naricanjem ili standardnim narativima patnje. Kao što piše: „upravo sposobnost prerade simbola i žanrova žalosti čini ih aktivnim u izuzetno takmičarskom domenu politike” (2007: 217).

U ovoj sceni aktivističke odnosnosti, angažovanje uz singularnost drugoga u svoj svojoj političkoj osetljivosti ne treba shvatiti kao utemeljenu na odobravanju drugog u skladu sa modelom subjek-

tivnosti samoprisustnosti i samodovoljnosti. Međutim, ne podrazumeva ni zamisao drugosti drugog kao bez izuzetka negativne, to jest, kao radikalno i neizbežno izmičuće. Pre se radi o nemogućem odnosu prema drugosti koji tera na snošenje odgovornosti prema drugima. Ovaj čin ne posmatra drugog kao nedodirljivog svetog neznanca, ni kao objekat rehabilitacije, pošto bi oba ova viđenja drugog podrazumevala obnovu samosuverenog „ja”. Drugim rečima, ne radi se o prelazu sa samosuverenog subjekta na subjekt opsednut ili predan drugom. S obzirom na odnos ŽuC prema ranjivosti kao prema „bolnoj raspoloživosti” (Bartes 2012: 80) (pre nego kao volji bestelesnog posmatrača da dokumentuje bol „drugog”), životima i smrtima onih izloženih nasilju ili poništenih bave se ne toliko u smislu obnove pretpostavljene autentičnosti i reprezentacione transparentnosti podjarmljenih glasova, već pre u smislu simultanog razotkrivanja promenljivih i neizvesnih granica učešća u zajedničkom pamćenju i proceni nemogućnosti prihvatanja drugog unutar sebe. U ovom kontekstu se, onda, aktivizam pojavljuje kao zajedničko istraživanje, otpor i ranjivost, uključujući ranjivost spram vlasti.

Rad svedočenja

Postala sam svedokinja rata. Na mene su uticale žene iz moje porodice koje su same uzele oružje u ruke, ali su im bili dragi oni muškarci koji napuštaju oružje i rat. Kada je izbio rat, ja sam to iznela na ulicu da bih javno ispričala ovu priču.

Ovako mi je Staša pričala o svom postajanju „svedokinjom rata”, kao priču ne samo o sopstvenom antiratnom ubeđenju, već i priču na koju su uticali drugih i sećanje na druge: konkretno, partizanke iz njene porodice koje su se borile u pokretu otpora nacizmu. Uz osećaj posredovanja, Staša je svedokinja savremenih nepravdi rata i nacionalizma i, u isto vreme, istorijskog nasija rodne represije: a referentna tačka su joj partizanke koje su se digle na oružje protiv nacizma, ali su se opirale muškarcima sa oružjem. Ona u stvari postaje subjekat svoje priče kroz bivanje svedokinjom istorije antinacističkog otpora žena borkinja. Po rečima moje prijateljice, svedočenje, kao bivanje svedokom i pružanje svedočanstva, predstavlja političko mobilisanje sa drugima i u reagovanju na – i obraćanju – drugima. Ono podrazumeva odnos ali i kritiku. Otvara se za mogućnost sposobnosti obraćanja i reagovanja (Oliver 2001.) koje nadilazi desriptivno, sudsko i reprezentaciono: da li svedočenje uvek zahteva aparate samoprисutne opservacije i opserviranju podložnog samoprисustva? Koja vrsta položaja subjekta je ona koju okupira, izvodi i rekonstruiše svedok? Je li to položaj subjekta koji se protivi nasilju ili koji ponavlja nasilje? Je li to položaj koji nasilje suštinski određuje i uništava?

Đorđo Agamben započinje čuveni esej zgodnog naslova „O potencijalnosti” (1999b: 177) citatom zamašne poeme Ane Ahmatove „Rekvijem”, poeme o agoniji i svedočanstvima, u kojoj priča o događaju koji se desio za vreme staljinističkog terora. U kontekstu fizičke iscrpljenosti i političke obespravljenosti, jedna žena u celom redu ljudi u zatvoru koji su čekali da predaju pakete za svoje voljene „prenu se iz svima nama onda svojstvene ukočeno-

sti i upita me na uvo (tamo su svi govorili šapatom): ‘A možete li opisati ovo?’. I ja rekoh: ‘Mogu’¹²³. Iz tog susreta, ili interpelacije, proistekao je njen „Rekvijem”. Kako Agamben obrazlaže, potencijalnost svedočanstva leži upravo u ovoj aporiji, gde bezglasni subjekat govori noseći teret nemogućnosti govora – svog sopstvenog i drugih. Odista, baš kroz ovu aporiju se svedočanstvo može politički mobilisati kao modus istrajne, odnosno potencijalnosti. Agamben nudi prikaz potencijalnosti koja istrajava u stvarnom svetu, ostaje nesvodiva na striktnu aktuelizaciju, i leži izvan binarnosti potencijalnog/ostvarenog.

U ubedljivom čitanju Agambenovog eseja, Ziarekova (2010.) izlaže načine na koje pesničko svedočanstvo Ahmatove svedoči o sistematskom uništenju potencijala podjarmljenih ljudi i, istovremeno, preokreće bespomoćnost u izvor beskrajnih mogućnosti – mogućnosti govora, pisanja, istrajavanja, odnosa i akcije. Ovo je, za Evu Ziarek, oporavak femininih mogućnosti iz stanja nemoći. I, krucijalno, to je oporavak omogućen kroz reagovanje na očajanje druge žene. Mogućnost koja se javlja podrazumeva bivanje sa drugima. Rasplićući rodnu mogućnost ove do tad nepoznate intersubjektivnosti, Ziarekova pita: „Kako mogu transformativni kapacitet i potencijalnost da prežive uništavanje od strane političkog terora? Kako mogu njegove žrtve i preživeli da se ‘prenu... iz... ukočenosti’”? (2010.).

Preuzimanjem feminizovane tišine kao mogućnosti obraćanja i reagovanja, ŽuC se bave „međuprostorom” jezika koji sprečava preživele da svedoče.¹²⁴ Tiha žalost koju iskazuju na javnim mestima zvanične komemoracije govori jezikom najsnažnijih neizgovorivih gubitaka. U pogon stavlja golo iskustvo jezika – jezika na gubitku; krećući od samog nedostatka govora, iskazuje jezik

¹²³ Citirano po: Ana Ahmatova, *Rekvijem* - u prevodu Miodraga Sibinovića.

¹²⁴ Videti kod Agambena 1999a. I Felmanova u svom razmatranju filma *Šoa* (1985.) Kloda Lancmana govori o neizgovorivom priznanju koje odjekuje kroz svedočenja predstavljena u filmu, kroz povučenost i čutljivost onih koji su preživeli Holokaust, koji su nastavili da budu „nosioci tišine”, kao da čuvaju tajnovitost savremene istorije. Namera ovog filma, smatra Felmanova, jeste kinematografsko svedočanstvo o prelazu od učutkivanja ka oporavku živog glasa (Felman i Laub 1992: xix).

koji bi mogao izroditi nove horizonte svedočenja. U ovom kontekstu, onda, rad svedočenja u transnacionalnom „dobu svedočenja” (Felman i Laub 1992: 206) javlja se ne kao moralni imperativ, već pre mnemonični i testimonijalni senzibilitet svestan sopstvenih ograničenja, svestan neizvesnog položaja svedoka kao biopolitičkog ostatka: koji je kao takav, pretrpeo i izdržao nehumanost, i ostaje human i ostaje između nestalih i opstalih (Agamben 1999a).¹²⁵

Kao što Derida sugerise u eseju „Poetika i politika svedočenja”, svedočenje nikada ne može biti transparentno i reprezentaciono. Nužno uključuje poetiku. Kao takvo, „svako odgovorno svedočenje uključuje poetiku iskustva jezika” (2005b: 66). Svedočanstvo se ne može svesti na konstatacijski jezik koji dokumentuje i potvrđuje, niti, onda, na reprezentacioni model jezika. Ne može se svesti ni na reprezentaciona sredstva aktivizma. Ali, ako pogledamo stvar iz drugog ugla, ni aktivizam se ne može svesti na konstatacijski jezik dokumentovanja. Zato bismo za naše svrhe mogli postaviti pitanje od koje bi se vrste interaktivnih događaja u jeziku sastojao aktivizam onih ili za one primorane da budu izvan jezika? Koju vrstu performativne kontradikcije bi mobilisao, ali i u koje modele saučesništva sa nasiljem pripadanja bi rizikovao da upadne? Svedočenjem neosvedočivih života i žalošću za neožaljivim smrtima, tihi jezik ŽuC ne se prepušta semantičkoj sudbini, propisanom mestu ni u rodnoj normativnosti ni u nacionalnoj državi; uvek isklizava na neočekivane puteve mogućnosti obraćanja. U isto vreme, ne vraća se na težnju za „čistim” modelima jezika i predstavljanja ili samo-opravdavajućim moralizmom ne-reprezentovanja. U stvari, to je jedan beskrajni borbene „događaj jezika” (Agamben 1999a: 142) koji osporava nasilja koja maternji jezik nosi u sebi. U ovom smislu, katahrezu žalosti ŽuC bi trebalo čitati kao svedočanstvo, to jest, kao događaj jezika suočen sa nemogućnošću svedočenja i, time, doveden do granice izgovorljivosti:

Svedočanstvo se odvija tamo gde zanemeli tera govorećeg da govori i gde govoreći u svom govoru nosi nemogućnost govora, tako

¹²⁵ Elaboraciju o svedočenju kao onom što preostaje iza eliminacije svedoka videti kod Agambena 1999a: 34.

da tišina i govor, ljudsko i neljudsko ulaze u zonu nerazlučivosti u kojoj je nemoguće ustanoviti... ko je pravi svedok. (Agamben 1999a: 120).

U Agambenovom prikazu etičke reakcije na biopolitičku pokorenost, svedočanstvo se javlja iz nerazlučivosti tišine i govora, ljudskog i neljudskog, subjekta i ne-subjekta. Drugim rečima, svedočanstvo se javlja kada 'Ja' u ovoj disjunkciji biva suspendovano" (Agamben 199a: 130). Kroz isprepletene procese subjektifikacije i desubjektifikacije svedočanstvo se može javiti kao svedočenje o nemogućnosti svedočenja. Svedočanstvo, kao svedočenje o nečemu čemu se ne može posvedočiti, zahteva da subjekat rizikuje sopstvenu desubjektivizaciju u jeziku. Obezbeđujući svedoku sredstva reagovanja na desubjektivizaciju drugog, svedočenje takođe svedoči o sopstvenoj eksproprijaciji u jeziku ili jezikom. Decentrirani i nesuvereni osećaj – ali i scena – političkog subjektiviteta koji vrše ŽuC oslanjaju se i omogućeni su ne toliko pitanjem „pravog svedoka” već više aporijama svedočenja. Konačno, svedočenje se odvija tamo gde nemogućnost govora postaje resurs za omogućavanje obraćanja i reagovanja, mada resurs koji nije lako svesti na figuru subjekta koji govori kao paradigmatičnu figuru suverene volje. Na šta onda poziva performativna tišina ŽuC? Kako njen poziv na reagovanje uključuje nemirni registar vokalnog?

Vokalni registri političkog

Žanr javne ženske žalosti funkcioniše kroz veze političkog nasilja, roda, jezika i tela, otkrivajući političke mogućnosti u preoznačavanju sećanja i žalosti. Time podseća na ono što Vina Das, nadovezujući se na Nađu Seremetakis, naziva „antifonija jezika i tišine” (Das 1997.; Seremetakis 1991.; videti i Butalija 2000.).¹²⁶ Događaj „antifonije”, sa svojim sugestivnim etimološkim implikacijama i alternacija ili responsivnog pevanja različitih solista koji se smenjuju, i hora koji „preuzima” njihove lamente (tj. peva umesto njih ili zauzima mesto pojedinačnih glasova,) i kontravokala (tj. *protivnog* glasa), otvara nove performativne rute čujnosti i akustike kroz koje se može prepoznati nepravda u kolektivnom jeziku političke žalosti. Kroz probijanje granica reprezentacije i referentnosti, tišina u kojoj ŽuC stoje iskazuje tihu smrt, to jest, neožaljenu smrt, kojoj su podvrgnuti oni izvan nacionalnih ili familijarnih granica afektivnog prepoznavanja.

Drugim rečima, za aktivistkinje/e sa kojima sam radila, antifonija kao sredstvo poziva-i-reagovanja ne može se izmestiti iz pitanja moći. U kontekstu neravnopravno distribuirane stranosti i postranjenja, poput konteksta hijerarhijskog gubitka u koji se strmoglavljuje region bivše Jugoslavije nakon raspada zemlje, javlja se antifonijska sila najspremnija za borbu. Ovde antifonijski odgovor nije preduslovljen banalnošću srodničke povezanosti; njegove snage kolektivne potvrde autentičnosti i ovlašćivanja doživljavaju kratak spoj pri kidanju veza zajednice. Antifonija se tako javlja kao disonantna performativnost koja prekoračuje

¹²⁶ Seremetakis (1991.) ocrtava rodne poetike tela uključene u ženski rad narićanja u društvenom poretku muške dominacije na jugozapadu poluostrva Mani na jugu Grčke. Antifonija je otelovljeni žanr rodne žalosti i svedoćenja koje Seremetakis opisuje kao performativnu alternaciju između zvuka i tišine, kao i između individue narićućeg subjekta i prisutne publike u svojstvu zajednice.

ustanovljene protokole reciprociteta i referentnosti i koju progoni borbeni politika različitosti. Obraćanje, prenošenje, prepoznavanje i spremnost na reagovanje smatraju se spornim, pošto ih muče svi ti glasovi bez odgovora i priznanja. I tako je svaki „glas” (uključujući i glas (*phoné*) *anti-phoné*, antifonije) privremeno, utvarno otegovljenje određenog poretka izgovorljivosti i čujnosti, ali je isto i uvek već ispunjen raznovrsnim silama razlikovanja i disonance. U kontekstu kojim se ovde bavimo, zvučnost istovremeno proizvodi osporavanje i stvara mogućnost spremnosti na reagovanje. Ova subverzivna žalost za neožaljivim drugim je performativni vid uvođenja ambivalentnosti, nijansi i disonance prema formulacijama „govorenja sopstvenim glasom” koje počinjavaju na konvencionalnom leksikonu posleratnih traumatskih objektivizacija i postupanja. Prisvajanje „glasova” i „učinjavanje” drugih od strane srpskog nacionalizma je izvor nacionalističke solidarnosti, ali i aktivizam koji ovde izučavamo mobilise ovu nesamerljivu etičko-političku kompleksnost i saučestvovanje u otporu dominantnih strukturama mogućnosti obraćanja. Vodeći računa o glasu drugog, ŽuC se drži etimologije latinskog *vox*, s obzirom da glas tu implicira poziv, prizivanje upućeno drugom (Kavarero 2005: 169). Angažovanje u okvirima ovog uznemirujućeg ali i nemirnog modaliteta spremnosti na obraćanje je ono što svet vokalnog, uključujući i njegove tišine, čini političkim. I ovaj politizovani svet vokalnog je ono što aktivistkinje ŽuC istražuju radi ponovnog polaganja prava na *polis* i njegov afektivni i politički leksikon.

Kao što sam ranije iznela, tišina se u zapadnjačkoj misli prečesto shvata kao pasivno drugo govora i negativ glasa. Zato se, promišljanjem tišine kao „druge strane falične i kolonijalne konstitucije subjekta koji govori, feminitička i postkolonijalna kritika bavi primerom nemogućnosti govora Eho u Ovidijevom mitu. Božijom kaznom Eho je lišena sposobnosti da artikuliše sopstveni govor, da govori u svoje ime ono što želi, već je osuđena da ponavlja tuđe reči na nerazumljiv način, izgovarajući samo poslednje zvukove reči. Kao zvučni izraz bezglasnosti koja verbalizuje drugu stranu jezika ponavljanjem, vraćajući odjek izgovorenog u iskrivljenom obliku koji prekida Narcisov glas i ometa ga, Eho je primer pripri-

sivanja ženskosti carstvu pasivnosti, derivativnosti i imitativnosti; carstvu feminizovanog i kolonizovanog ili, drugim rečima, bezglasnom svetu rodne potčinjenosti (Spivak 1995: 188). Spivakova govori o sceni sa Narcisom i Eho opisujući bezglasnu Eho koja razmišlja o potencijalnoj promeni Narcisove samo-okupiranosti, potencijalnoj razgradnji njegovog ega koji odjekuje brisanjem drugog. Ona je katahrestička figura kao takva, bez sopstvenog jezika – zavaravajuća i podsmešljiva oscilacija između tišine i glasa, koja otelovljuje uznemirujući potencijal ponavljanja. Eho takođe postaje glas smrti i sećanja, pošto je svedokinja iščiljavanja tragova tuđeg glasa: „Eho ponavlja oproštaj, jeku obreda žalosti” (Spivak 1995: 184).¹²⁷ Očito se nadovezujući na Levinasa, Spivakova se udaljava od njegovog prikaza etičkog bavljenja drugošću i kritikuje njegovo shvatanje polnih razlika u pre-ontološkim i pre-diskurzivnim okvirima, kroz ilustraciju načina na koji dominantne ideologije pola i roda formiraju etiku različitosti.

Kao deo ekonomije patrijarhalnog simboličkog poretka, objašnjava i Kavarero, mit o Eho kao pukom odjeku muškog glasa izražava nepriliku ženskosti vis-à-vis bestelesne racionalnosti Logosa kao aristotelovske *phone semantike* (označenog/označiteljskog izraza) koja pak određuje čoveka kao *zoon logon echon* (životinju koja govori).¹²⁸ Kavarero smatra da, zaobilazeći semantiku kroz vokalni aspekt ponavljanja, Eho priziva i, istovremeno, uznemirava devokalizaciju Logosa koja prati istoriju metafizike. Eho dezorganizuje narcističku zatvorenost „Ja” time što uvodi telesni odjek drugog (Kavarero 2005.). Posebno važno za ovo istraživanje je to što Kavarero dovodi u pitanje binarnost *phonè/Logosa*

¹²⁷ Videti i: Agamben 1991. i Kavarero 2005. Metafora ehoe kao uzajamne transpozicije tišine i rezonantnog glasa ima mesto i u Lakanovom razmatranju glasa kao otelotvorenja objekta psihoanalize: *objet petit-a*, što je objekat žudnje. Razmišljajući o glasu, Lakan obrazlaže fiziologiju uha, posebno obraćajući pažnju na topologiju akustike u vidu šupljine, rupe: glas rezonuje u udubljenju koje je šupljina drugog – drugog kao praznine. Glas se vrši kao sopstveni odjek koji se odbija o drugog. Videti: Lakan 2004. Više o Lakanovim razmatranjima glasa, ali i pronicljivu priču o glasu u psihoanalizi videti u: Dolar 2006.

¹²⁸ Definiciju Logosa kao *phone semantike* videti u Aristotelovoj *Poetici*, a definiciju čoveka kao *zoon logon echon* u njegovoj *Politici*.

pri opisu telesnosti glasa. Čitajući *For more than one voice* (2015.) Adrijane Kavarero u odnosu i poređenju sa *Mourning Voice* (2002b) Nikol Lora, Boni Honig istraživački obrazlaže posledice takvog dekonstruktivnog poteza: „analitičko razlikovanje *phonê* i *logosa*, mada korisno, zavodi na zamišljanje *phonê* i *logosa* kao paralelnih i zasebnih logika. Šta ako umesto toga one nadahnjuju i presecaju jedna drugu?” (2013: 142).

Poput Deride, i Kavarerova nastoji da preokrene hijerarhijske opozicije govora i pisanja ili vokalnog i semantičnog. Međutim, u težnji da preispita glas, Kavarero problematizuje Deridino shvaćanje glasa kao privilegovanog medijuma značenja i njegovu potvrdu metafizičkog logocentrizma kao fonocentrizma. U okviru teze o fonocentrizmu, Derida poistovećuje glas sa metafizikom prisustva u filozofiji i kulturi Zapada, dok za pisanje rezerviše mogućnost destabilizacije fonocentričnog poretka metafizike kroz snage *différance* (1973.).¹²⁹ Kavarerova pak posmatra *phonê*, sa implikacijama koje ima za politiku polne različitosti, kao neodredivi dodatak, *différance* Logosa.

Podsetimo se sada da u Deridinoj alegoriji iskustva iterativnog glasa Eho, ona nije samo ponavljačica suverenog glasa na potpun i predvidiv način. Ona ne uspeva da citira Narcisa, kako to Derida formuliše; to jest, ona daje izmenjeni, varljivi odjek njegovih reči (DeArmitt 2009.). Umesto da je puko udvostručavanje istog, Eho igra ulogu drugog koje, u stvari, odgovara na poziv i preokreće svoju poziciju učutkane podjarmljenosti i zaobilazi i uzdrma kaznu kojom joj je dat status negovorećeg bića. Na ovaj način, Eho usložnjava fiksirana razgraničenja koja određuju vlasništvo nad glasom u odnosu prema Logosu, ali i prema tišini. U isto vreme, podseća na značenje kritike kao događajne prakse ponavljanja, ali i polaganja prava na predmet sporenja. Ali koje bi bile etičko-političke posledice presabiranja i pozivanja na odjeke

¹²⁹ Po Deridinoj kritici fonocentričnosti, primat govora i svođenje pisanja na sekundarni ili status izvedenice nije prirodno ljudsko svojstvo, već rezultat metafizičkog i istorijskog privilegovanja glasa kao prisustva. Pretpostavka da su u govoru prisutni unitarni subjekat i unitarno značenje je jedna od glavnih meta dekonstrukcije. *Différance* je reč homofona sa *difference*, ali znači i „odložiti” i „razlikovati” i ukazuje na heterogene elemente koji prožimaju proizvodnju značenja kao odloženog i diferencirajućeg.

bezglasnosti? Umesto političke suzdržanosti, tišine, politički aktivizam ŽuC reaguje i kvari mašinu normativne repeticije koja od politike pravi odjek suverenog Logosa. Po rečima Staše Zajović; „To [tišina] je dekonstrukcija, ti čutiš, ne želiš da ponavljaš ono što oni od tebe traže” (2013a: 28).

S obzirom na moj istraživački rad, za mene pitanje postaje kako se latiti performativnosti političkog aktivizma, posebno onog koji koristi registar tihog javnog skupa kao reakciju na potisnute glasove drugih, a da se ne vratimo na metafiziku prisustva, koja bi ili lišila prisustvo glasa ili glas svela na fonocentrični poredak. Sledeći nastojanje Kavarerove da povрати određeno glasa u uzajamnom i potencijalno remetilačkom odnosu sa Logosom, ja sebi dajem dodatni zadatak, da povratim značenje tišine kao borbene telesnog prisustva koje uznemirava i, istovremeno, nadahnjuje dominantni Logos prezentabilnosti. U kontekstu političke subjektivnosti ŽuC, suverenitet „prisustva” je obeležen i izmešten prisustvima koja nedostaju i proterana su u prezrene čoškove prezentabilnog. Prisustvo poput onog koje imamo na javnim skupovima i stajanjima ŽuC pretpostavlja i modalitet *postajanja* prisutnom jedna drugoj, i tako se javlja i kao prilika kritičke relacionalnosti, koja već počiva na društvenim normama koje proizvode i regulišu ontologije. Koliko god da „prisustvo” nikada ne može sasvim da se razdvoji od zvaničnih formi samoidentifikovanja i samodovoljnosti, nije uvek već apsorbavano u ove normativne koncepte koji predstavljaju premise konvencionalnih, logocentričnih shvatanja političkog. Štaviše, postajanje prisutnom i na raspolaganju jedna drugoj u igru ulazi kao neravnomeran i polemički proces koji temeljno uključuje bivanje sa drugima koji više ne podležu dominantnim režimima potrošnosti. Prakse aktivistkinja/a ŽuC da žive dalje, iskazane afirmativnim izjavama kao što su „mi smo ovde” i „i dalje smo na ulicama”, odaju odgovornost prema drugima i oslanjanje na druge koji ne mogu biti ovde ili čije bivanje ovde nije prepoznatljivo po postojećim standardima prezentabilnosti. Tako činovi katahrestičkog „pravljenja prisustva”, kako iz izvode ŽuC, deluju u pravcu remećenja uslova pod kojima „prisustvo” i „prezentabilnost” dostižu svoju normativnu snagu na uštrb odbačenih i disidenata. Ovaj odnos

prema smrti drugog je ono što aktivističko prisustvo čini politički mogućim kao čin spremnosti na reagovanje na događajnost (neprisutnih, nepredstavljivih) drugih. Ovo je prisustvo koje izmešta podobno govoreće „ja” i koje ne može biti obuhvaćeno registrom glasa shvaćenog kao neposredno samoprisustvo. Ono se nadovezuje na performativne politike postajanja prisutnima, u smislu borbe za pojavu, čime aktivistkinje/i ŽuC istražuju političke potencijale glasa kroz ono što on nije ili što mu se čak opire.

Ovde su posebno zanimljivi načini na koje promišljaju potrebe glasa u kontekstu života koji teče progonjen prošlošću i koji bi mogli da osvetle katalitičku ulogu koju igra feminino u odjeku odnosa govora i politike. U logocentričnim diskursima politike, tihe ili vokalne artikulacije koje se ne uklapaju u disciplinujuću semantiku podobnog jezika valja izbrisati iz rečnika *polisa*. Valja ih potisnuti u carstvo pre-političkog ili antipolitičkog: bilo irrelevantnog ili subverzivnog. U tom pogledu, femininom se poriče pristup apstrakciji, racionalnom i bestelesnoj univerzalnosti smislenog jezika, pošto se „tradicionalno predstavlja pod znakom tela koje govori samo u vidu dokonog ćeretanja” (Kavarero 2005: 207). „Dokono ćeretanje” – kao pričljivost, tračarenje, brbljanje ili mrmljanje – označava glas bez govora: besmisleni zvuk ili buku koja se pripisuje telu koje se određuje kao „žena”.

Ovo normativno shvatanje ženskog glasa kao telesnog zvuka pre nego smislenog govora kritički preispituje i Nikol Lora pri razmatranju vokalnog registra ženskih naricanja kao bremenitog opasnostima i stoga ili ograničenog na scenu ili postavku izvan granica doma. Zbog svojih „antipolitičkih” implikacija ženski glas žalosti, kada je javan, predstavlja pretnju građanskom poretku i njegovim trajnim konvencijama smislenosti. Ono što Lora naziva „antipolitičko” podrazumeva politički čin koji se aktivno suprotstavlja ustanovljenoj logici političkog; po njenim rečima, „drugo politike, ali i druga politika” (2002a: 23). U aktivizmu ŽuC, ova „druga politika” bi bila neopozivo obojena potrebom za reagovanjem i, kao takva, uključivala bi povratak prava na *polis*.

Neke/i od aktivistkinja/a sa kojima sam razgovarala usložnjavaju performativnu praksu javne tišine i improvizuju uz alternativnu upotrebu zvuka. Recimo, Nađa Duhaček koja je zainteresovana,

kao što sam već pomenula, za obogaćivanje i višeslojnost iterabilnosti vidova javnog pojavljivanja pokreta ŽuC, razmatra performativnost zvuka:

Jedna od stvari koje mi se sviđaju kod aktivizma ŽuC je što smo se tehnološki unapredile kroz korišćenje zvuka i to, u stvari, deluje tako što privlači pažnju javnosti. To je način na koji obeležavamo prostor naših protesta. Kada samo mirno stojite u tišini u prostoru, lako vas je ignorisati, dok zvuk kaže „tu smo i ako želite da nas ignorišete, moraćete prilično da se potrudite, morate da naidete na nas”. Mislim da je teško nametnuti tišinu, pošto ako se desi da je pored naše akcije kafić u kome svira muzika ili ako neko u okolini promovise novu kremu za zatezanje lica uz balone i glasnu muziku, naša tišina i crnina se gube.

Zvuk je performativan, insistira Nađa, i umesto da odvlači pažnju ili remeti tišinu javnih skupova i stajanja ŽuC, iskustvo slušanja i zvuka može da bude dodatna snaga, jeka ili objašnjenje. Kao slušni antidot nezaustavljivim komercijalnim zvucima grada, afektivni zvučni pejzaž aktivizma ne bi dopstio da se aktivistička tišina izgubi. Kolektivno slušanje bi redefinisalo prostor protesta, kritički sugerise Nađa. Eksperimenti ŽuC sa zvukom i horskim aktivizmom su jedan takav primer koji ukazuje kako akustična materijalnost prostora performansa može da se otvori za alternativne glasovne registre političkog. Kao što smo videli u prethodnom poglavlju, kada su se Žole i njegov hor Proba pridružili antifašističkoj akciji ŽuC na Trgu republike, javila se mogućnost mobilisanja zajednički komponovanih performativnih rezonanci za iskazivanje, kako kaže aktivistkinja Staša Zajović, „estetike otpora”.

Politička performativnost između podjarmljenosti i uskrsnuća

Politički žanr tihe žalosti nipošto nije bez svojih performativnih kontradikcija i ambivalentnosti, s obzirom da nosi rizik potvrđivanja rodnihi klišeja beščujne patnje, obzirnosti, političke ćutljivosti ili romantičnog pacifizma.¹³⁰ Zaista, on podrazumeva ne samo mogućnosti političke subverzije, već i odgovornosti spram ponovne normalizacije: opasnost uvlačenja u saučesništvo posmatrača-prolaznika koji esencijalizuje bol svodeći ga na liberalno-legalističke diskurse humanitarnosti. U ovoj eri medijske prezasićenosti empatijom, prisvajanje bola postaje glavni adut moralnog(ističkog) angažmana – pri čemu se isti prečesto svodi na sentimentalni patos i prelako se razdvaja od političke odgovornosti.

Odisti, kao što su često napominjale/i moje/i sagovornice/i, trebalo bi se paziti i svođenja tišine na inerciju i komformizam i romantizovanja tišine kao strategije neslaganja dostupne zajednicama marginalizovanim po osnovu klasne pripadnosti, roda, rase ili seksualnosti. Vendi Braun upozorava na mogućnost da tišina, kao naizgled oruđe uskrsnuća, preraste u tehniku podjarmljivanja. Usvajajući izrazitiju kritičku perspektivu, Mladen Dolar tišinu smatra krajnjim i nezaustavljivim oružjem zakona.¹³¹ Po

¹³⁰ Poznat je opis takvih stereotipnih percepcija tišine u pamfletu opata Dinuara *L'art de se taire* (1771.). Ovaj žarki podržavalac Crkve umeće ćutanja smatra etičkim oružjem protiv preobilja govora u veku Prosvetiteljstva. Više o Dinuarovoj etici tišine, videti u: Dolar 2006.

¹³¹ Dolar razmatra pitanje tišine u Kafkinim kratkim pričama „Pred zakonom” i „Ćutanje sirena”. Videti: „Kafkini glasovi”, Dolar (2006: 171).

njegovom shvatanju, tišina je slična načinu na koji funkcioniše zakon koji se ne sprovodi, kao u prilično slavnom opisu u Kafki-
noj paraboli „Pred zakonom”, gde uvek otvorena kapija zamka
ima umrtvljujuće dejstvo na K., „čoveka sa sela” koji se nalazi u
položaju isključenosti iz zakona, ali isključenosti koja se svodi na
to što je uvek u okvirima zakona. Čovek umire od starosti čeka-
jući pred kapijom i pred smrt saznaje da je ta kapija bila rezervi-
sana samo za njega. Njegova duga izloženost „tihoj” i neaktivnoj
sili zakona – dostupnoj i nepristupačnoj istovremeno – implicira
se i u Agmbenovom opisu odnosa između suvereniteta i stanja
izuzetka kao isključujućeg uključenja ili uključujućeg isključenja.
Zakon se glasa tišinom i to je još jedan podsetnik na paradoksa-
lan i izmićući politički položaj tišine spram sile zakona.

Kao da u tišini osluškuju upozorenje Vendi Braun da tišina „može
da nahrani sile koje je trebalo da izgladni” (2005: 84), aktivistki-
nje/i ŽuC se intenzivno rvu, umesto da tvrde da ih prevazilaze
ili razrešavaju, sa opasnostima koje nosi njihov politički rad ža-
losti: posebno opasnošću vraćanja na samo-apsorbujuće modele
univerzalizma. Međutim, one rizik angažovanja posmatraju kroz
dvosmislene znakove tišine i žalosti u odnosu na njihove norma-
tivne implikacije, dok ostaju stalno svesne promenljivosti takvog
angažmana. Kao što se može tvrditi da je slučaj sa svakim po-
litičkim projektom neslaganja, ŽuC se nosi sa napetošću izme-
đu sopstvenog ustrojstva kroz nataložene, formativne strukture
moći i uvek prisutne mada uvek odgođene mogućnosti praktiko-
vanja slobode sa drugima. Tako se, osim što reformulišu institu-
cionalne i birokratizovane prakse zvanične ili sudske restitucije i
obeštećenja i učestvuju u njima (tj. ritualima javnog sećanja i pri-
znavanja, izvinjenjima žrtvama, nacionalnim i međunarodnim
suđenjima), ŽuC nastoje i da razgrade sankcionisane norme na
kojima su tipično zasnovani pozivi na svedočanstvo i empatiju.
Čineći to, ostaju odane zahtevu za pravdom kao horizontom koji
nadilazi svetove zakona i moralizma.

Težeći da stvaraju otelovljenu praksu tihih javnih stajanja kao
performativni put ka novim i nepredvidljivim modalitetima poli-
tičke borbenosti, one preuzimaju odgovornost, ali i rizik, imeno-
vanja: imenovanja žrtava, imenovanja počinitelaca. Vina Das pruža

jedinstvenu perspektivu odnosa između bola, jezika i tela i ubedljivo pokazuje da čin imenovanja nasilja predstavlja veliki izazov, ne samo zbog semantičkih borbi koje podrazumeva s obzirom na temeljne aporije jezika i iskazivanja u situaciji uništenja, već i zbog performativnih iskaza koji mogu imati ozbiljan politički uticaj na živote žrtava (2007: 205). Ali u vezi njene perspektive etike reagovanja na bolne iskaze i tišine mi je posebno oštromno to što ona ostaje verna kritici da naglasak na stradanju žrtvi može dovesti do stvaranja zajednica resantimana i popularnih kultura voajerizma, pa istrajava na pitanju „da li je moguća drugačija slika žrtava i preživelih u kojoj vreme nije zamrznuto već mu je dozvoljeno da radi svoje” (2007: 211).¹³² Zaista, aktivizam ŽuC pokreću dileme načina bavljenja žrtveništvom bez resantimana (Braun 1995: 68) ili priznanja nepravednog postupanja i gubitka bez svođenja stradalih subjekata i zajednica na esencijalizovane objekte reprezentacije. Svaki pokušaj da se odgovori na takva neodgovoriva pitanja, međutim, morao bi da uzme u obzir da nema čistih i neposredovanih pozicija sa kojih bi se vršilo kritičko zastupanje, i zato je neophodno kritičko preispitivanje pretpostavki apsolutne eksteriornosti i stranosti koje su često ugrađene u izgradnju drugosti u kontekstu diskursa žrtvenništva.

Konzervativna biosocijalnost saosećanja, koja je postala središte moralnih ekonomija posleratnog upravljanja krizom i neoliberalnog univerzalizma, vrví od klišea o žrtveništvu koji, uz izvesnu nadmenost, proizvode „viktimizaciju” (Koul 2006.). U takvim diskursima „saosećajne kompulzije” (Edelman 20047.), žrtvenništvo se konstruiše oko figure „žrtve” kao ikone sažaljenja dostojne ranjivosti ili javne patologije, kulturne defektnosti i individualnog neuspeha, ali i idealnog primaoca filantropije i objekta međunarodne humanitarne uprave (Fasin 2011.). Takvo žrtvenništvo ocrta disciplinarne procese kroz koje etika saosećanja dolazi na mesto politike pravde u kontekstima savremene moralne i političke ekonomije Zapada (Fasin i Rehtman 2009.). Kao što Vendi Braun pronicljivo pokazuje „zasećene veze” su ključni način proizvodnje i upravljanja esencijalizovanim identitetima kroz njiho-

vu depolitizaciju i normalizaciju u okviru „istorije liberalističkog upravljanja nasleđenim i konstruisanih drugima” (1995: 56).

U situaciji izrazite hegemonije diskursa patnje i traume u poznom modernom kapitalizmu, aktivizam ŽuC koristi jezik žrtvenišva pažljivo i na načine koji otvaraju mogućnosti javne refleksije. Ova borbena politika ih čuva od moralističkih i terapijskih računica proizvodnje žrtveničkih identiteta zasnovanih na traumi, kakvi postoje u liberalnim diskursima žrtvenišva, ona ih i empatijski razdvaja od individuacije i stigmatizacije antižrtveničkih diskursa dominantnih u desničarskom društvenom konzervativizmu (Koul 2006.). Onda za aktivistkinje/i sa kojima sam sarađivala izazov postaje kako se odaljiti od liberalnog upravljanja žrtveništvom ali i, još važnije, kako se suprotstaviti „antiviktimizmu”, da se poslužimo terminom Alison Koul: to jest, trendu poricanja i omalovažavanja žrtvenišva. Izazov za ove aktivistkinje/e je kako se odnositi prema podjarmljenim istorijama povređivanja bez približavanja formulacijama koje ih zatvaraju i totalizuju u fiksirane identitete zasnovane na naturalizovanoj ranjivosti, i istovremeno se suprotstaviti i antižrtveničkom diskursu. Na neki način, ovaj izazov tiče se rekonfigurisanja političkih afekata borbene politike kao sposobnosti za reagovanje. Aktivistkinja Slavica Stojanović je u jednom našem razgovoru artikulisala specifičan zahtev ŽuC za pravdom koja se radikalno razlikuje od podstrekiivanja na „moralizam krivice”, kako je ona to formulisala. I za Miloša, jednog od aktivista ŽuC koji prati suđenja za ratne zločine, praćenje ovih sudskih procesa je stvar izgradnje spremnosti na reagovanje na ućutkane glasove konvencionalne arhive sećanja, kroz „uspostavljanje odnosa sa žrtvama i otvaranje alternativnog prostora za njih”.

Granice sposobnosti za reagovanje se, međutim, jasno vide kada se žrtvenišvo koristi kao prilika za reafirmisanje, umesto za uzdrmanje, fiksiranih i postvarenih identiteta, kao što su identiteti „žrtava” i „advokata” u konteksima koalicija solidarnosti. Staša je govorila o pojavi takvog problema pri jednom posleratnom projektu međuetničke solidarnosti koji je zašao na stranputicu:

Davno smo učestvovala u projektu solidarnosti sa ženama iz Sarajeva ovde u Beogradu. Ali neke od njih su izgleda mislile da će

uvek biti na nama da ponesemo teret odgovornosti a na njima da zauzimaju položaj žrtve. Tako se naša saradnja završila. Postojale bi mogućnosti za zajednički rad ako bi bile voljne da se kritički odnose prema sopstvenoj zajednici, kao i mi prema našoj. Ali one biraju da fokus stave na etnički i verski identitet. To je bila bolna priča. Za mene solidarnost ne znači zatvarati oči.

Kako to Staša vidi, solidarnost zahteva kritičko postavljanje prema odnosima moći, uključujući i one koji određuju same uslove izgradnje solidarnih saveza. Međutim, to je proces koji podrazumeva mukotrpnu, i često bolnu, „politiku prevođenja” (Spivak 1993., 1998.). Spivak prevođenje smatra krucijalnom strategijom za mobilisanje rodnog posredovanja i postizanje ženske „solidarnosti”, pri čemu je zadatak, ili odgovornost, feminističke prevoditeljke, da nauči jezik druge, kao čin bliskosti i „najintimniji čin čitanja”, pre nego nametanja ideje solidarnosti kao a priori datog (1998.).

U jednom važnom razgovoru, Adriana Zaharijević je govorila o nesamerljivim kompleksnostima koje učestvuju u načinu na koji ŽuC koristi diskurs žrtvenništva u smislu „stvaranja disonance u svetu onoga što znači postajanje žrtvom”. U kontekstu ovog aktivizma, prizivanje žrtvenništva podrazumeva nešto drugačije, disonantnije od moralističkih stanovišta osвете i gorčine. Ono uvodi u igru obeležje ranjivosti, ne kao problem koji valja rešiti, već kao aporiju koja otvara nemoguću, a ipak neophodnu, mogućnost prolaza, iliti *poros*. Takođe podrazumeva kritički angažman u vezi sa neravnopravnim odnosima moći sadržanim u raspodeli, upravljanju, humanizovanju i sažaljevanju ranjivosti. Konačno, ono priznaje svoje nenameravano saučestvovanje u funkcionisanju takvih odnosa moći.

Aktivizam ŽuC angažuje vid ranjivosti koji funkcioniše kao performativna sila koja dozvoljava da se desi događaj solidarnosti. Ova sila ranjivosti, ili ranjiva sila, slična je benjamovskoj ideji paradoksalne sile bez vlasti, „na koju pravo polaže prošlost” (2006: 390). U slaboj Benjaminovoj mesijanskoj misli, kao i u aktivizmu ŽuC, „slabost” nije aluzija na kvantitativnu logiku računanja na efikasnost performativnog u smislu suprotstavljenosti sile i inercije ili aktivnog i pasivnog. Pre je reč o raskidu sa ovom struk-

turom i o praksi otpora autoritarnim konačnicama istorije, u smislu iskupljujućeg gesta spram nerealizovanih, izmeštenih ili prelomljenih potencijalnosti koje obeležavaju tekuću sadašnjost. Inspirisan Benjaminom i kroz citate njegovih „Teza o filozofiji istorije”, Derida opisuje „slabu mesijansku silu” u *Marksovim utvarama*. Po Deridi, ova sila se tiče alternativne forme politike koja postoji i ostaje ambivalentno i nekalkulabilno potencijalna, politike koja, kako Derida kaže u jednom drugom tekstu „traži od nas da računamo” (1992a: 28). Ova izmenjena forma politike obeležena je onim što Derida u *Rogues* smatra mogućnošću „ranjive nesuverenosti” (2005a: 157).

Dakle, ranjivost se, umesto kao određena i odredljiva kategorija moralne ekonomije, pre javlja kao kritička snaga uzdrnavanja dominantnih koncepcija politike i nejednake raspodele života i smrti. Prema tome, u svim svojim napetostima i disonancama, ona postaje stvar mobilizacije u kolektivnoj političkoj borbi za ostvarivanje pravde za žrtve gubitaka, povreda i nepravdi koji nisu bili uzeti u obzir. Drugim rečima, postaje performativni put artikulacije obećanja sećanja i povratka mogućnosti za pravdu.

Kritičke prakse političke odgovora/odgovornosti

„Kada prisustvujete takvim događajima, vi ne osećate puku empatiju, pre ste zaprepašćeni, pogođeni. Baš ta pogođenost ide uz odgovornost”. Ovako je Adriana u razgovoru sa mnom ilustrovala funkcionisanje afektivne samodekonstitucije i rekonstitucije kao procesa preuzimanja odgovornosti. Nije stvar u proizvodnji fiksiranih predmeta empatije, čak ni u osećanju empatije, smatra ona, već pre o otvaranju kritičkih prostora za proizvođenje intersubjektivnih odnosa koji mobilišu saučesništvo, odgovornost i akciju. Njene samorefleksivne reči takođe prećutno postavljaju uznemirujuća pitanja bliskosti ili distance, sa svim njihovim implikacijama nejednake situiranosti u kontekst koju jezik afekta često implicira, posebno u kontekstima humanitarnog rezona, ali i solidarnih saveza: ko se pokreće, ka kome ili čemu i za koga se pretpostavlja da zauzima fiksnu poziciju objekta nečijeg kretanja i reagovanja? Kao što tvrdi Sara Ahmed:

Nemogućnost osećanja bola drugih ne znači da je bol naprosto njihov ili da nema nikakve veze sa mnom. Ovde želim, oprezno i okvirno, da sugerišem da etika reagovanja na bol podrazumeva otvorenost za pogođenost onim što čovek ne može znati ili osetiti. (2004: 30).

Ova etika je povezana sa određenom društvenom ranjivošću i spremnošću na reagovanje, gde pretpostavka bliskosti s tuđim bolom vodi u rizik potvrde narcističkih moralnih tvrdnji da se zna ili oseća tuđi bol, dok pretpostavka distance i neizbežne nemogućnosti osećanja vodi u rizik odbacivanja potrebe ili obaveze preuzimanja odgovornosti i delovanja u pravcu pravde. Da li bi ova linija preispitivanja implicirala ontološku distinkciju između onoga ko preuzima odgovornost i onoga u čije ime se odgovor-

nost preuzima? Solidarnost podrazumeva pokušaje izgradnje koalicija između asimetričnih i nejednako situiranih subjekata. Kako – ako uopšte – borbena relacionalnost i spremnost na reagovanje mogu kritički da se odnose prema takvim nesamerljivostima?

Adriana o aktivističkom modusu odgovornosti ne govori u smislu „imanja” odgovornosti i vraćanja na diskurs pravog značenja i posrednika ili imaoca odgovornosti, već pre u smislu preplavljenosti ili pogođenosti događajnošću događaja, gde se izaziva samo samoprisustvo i samoposjedovanje (etičke) subjektivnosti i jedna osoba se poništava za drugu, sa drugom, što je mobilise da deluje za nju i sa njom. Zaista, pitanje odgovornosti prožima političke, pravne i kulturne snage koje oblikuju javno sećanje i rad međunarodne i domaće pravde u vezi sa ratovima država naslednica Jugoslavije. Bilo u formi rasprave o karakteru nasilja i broju žrtava ili oko pitanja šta se računa u prikladne odgovore na nasilje, pitanja odgovornosti nastavljaju da, istrajno i strastveno, obeležavaju načine na koje narod Srbije percipira ratne zločine počinjene pod Miloševićem (Gordi 2013a).

Odgovor/odgovornost je, za ove aktivistkinje/e, sastavni deo rodne kritike rata. Poput mnogih njenih saborkinja, Saša je često odbacivanje ideje ženskog patriotizma objašnjavala kroz izjavu Virdžinije Vulf u eseju *Tri gvineje*, napisanom dok se rat sve više primicao: „Ja, kao žena, nemam domovinu. Kao žena, ja i ne želim nikakvu domovinu”¹³³ (Vulf 1963.). U duhu reči Virdžinije Vulf, Saša i ja smo katkad razgovarale o delikatnoj ambivalenciji sadržanoj u gnušanju nad nacionalizmom i militarizmom dok su vam ipak dragi jezik, književnost i pejzaži vaše zemlje. Odista, Sašina biografija je isprepletena slojevima afektivnih lojalnosti, pošto njeno distanciranje od patriotskog žara nije uticalo na njenu ljubav prema Slavoniji i njenom rodnom mestu, mada se ono nalazi, kao što mi je jednom naglasila s visokim emotivnim nabojem, blizu „mesta genocida”, konkretno, grada Jasenovca, u kome je postao najveći koncentracioni logor u Nezavisnoj dr-

¹³³ Citirano po prevodu eseja Virdžinije Vulf *Tri gvineje*, u prevodu Dragane Starčević, objavljenom na <http://www.rwfund.org/wp-content/uploads/2014/09/Vird%C5%BEinija-Vulf-Tri-gvineje.pdf> – str. 125.

žavi Hrvatskoj (NDH) tokom Drugog svetskog rata.¹³⁴ To teško nasleđe, kao što mi je Saša objasnila, jedna je od ključnih sila koje su dovele do njene trajne političke posvećenosti antimilitarizmu, njene ljubavi prema Virdžiniji Vulf i ličnog osećaja večite izmeštenosti i nemira. Za Sašu, izrazito kritičnu prema srpskom nacionalizmu i privrženu spremnosti za reagovanje na „drugu stranu”, mnogo znači svest o Jasenovcu kao mestu gde su Srbi masovno mučeni i masakrirani. Za nju se tu radi o artikulaciji kritike režima isključivih u pogledu pamtljivosti, koji omogućavaju i daju legitimitet vojnom nasilju. U isto vreme, njena emotivna vezanost za osećaj „mesta u svetu” (u arentovskom smislu¹³⁵) nije kompatibilna sa kritikom i nesaglasjem sa politikom nacionalne države. Osećaj mesta u svetu ne može se svesti na čežnju ili nostalgiju za „bivanjem kod kuće”. Tako je aspekt Sašine biografije povezan sa složenom i uznemirujućom geografijom njenog rodnog mesta postao tačka oslonca za njeno lično i aktivističko otvaranje etičkim i političkim razgraničenjima sadržanim u pitanju koga se sećati na ovom svetu. Za nju feminističko nemanje doma i borbena spremnost na reagovanje u vezi sa drugima u okvirima nacionalnog pamćenja i osećanja predstavljaju njen lični ponovno stečeni i transgresivni svet.

¹³⁴ Logorom za uništenje Jasenovac (1941 – 5.) upravljao je hrvatski ustaški režim tokom Drugog svetskog rata i bio je među najvećim logorima u Evropi. Većina žrtava bili su etnički Srbi, uz Jevreje, disidentske Hrvate i Rome. Logor je napušten u aprilu 1945. godine, kada su, nakon ustanka zarobljenika, ustaše pobile preostale zatvorenike i uništili građevine u logoru. Kada su partizani ušli u logor, našli su ruševine i ostatke žrtava. Početkom 1990-tih, broj ljudi pobijenih u Jasenovcu postao je predmet usijane političke rasprave između sukobljenih nacionalističkih projekata. Pred raspad Jugoslavije, hrvatska strana je sugerisala znatno manji broj žrtava od broja navedenog u izveštaju urađenom za Tita 1945. godine. Srpski zvaničnici i akademici pak Jasenovac ističu kao simbol srpskih stradanja i žrtvenništva tokom Drugog svetskog rata i tvrde da je broj žrtava tokom Titove vladavine umanjivan u ime načela „bratstva i jedinstva”. Jasenovac je mesto koje pokazuje razbijen i podeljen svet sećanja. S raspadom Jugoslavije, memorijal posvećen stradalima tokom Drugog svetskog rata se takođe deli i svaka strana se različito seća događaja.

¹³⁵ Hana Arent od Hajdegera preuzima koncept „mesta u svetu” i razvija ga u *Conditio humana*. U njenoj ukupnoj političkoj misli, koncept „sveta” je povezan sa razmišljanjima o zajedničkoj odgovornosti i „pravu na prava”.

Hana Ćopić, kojoj je bilo dvanaest godina kada je počeo rat, opisuje sebe kao „drugu generaciju Beograđana”, pošto su porodice njenih roditelja iz Bosne – uglavnom Srbi sa očeve strane, mada je otac njene bake bio Mađar. S početkom Drugog svetskog rata i nakon njega obe porodice su se raspršile. „Neki su došli u Beograd, neki su pobijeni”, ističe ona. „Moji roditelji nisu pričali o istoriji svojih porodica, ali postepeno su počeli da se formiraju neki narativi kako su moja baka i majka starile”. Hana kaže da je od ŽuC naučila „novi osećaj patriotizma”: „U ŽuC naučite da volite vašu zemlju na drugi način. I to je moćan nauk”. Za nju je to pitanje zauzimanja pozicije izvan etnicizovanih aparata pripadnosti. Stvar je u izmenjenom osećaju bivanja u svetu kroz „učenje kako se zauzimaju kontrapozicije”.

U duhu Arentove, politička akcija ŽuC osvaja svet i, istovremeno, menja i reaktivira njegovu datost, udišući mu novi, nepredvidljiv i borbeni smisao. Radi se o političkoj akciji koja pokreće shvatanje kolektivne odgovornosti mimo sudske logike zaključenja priče i posleratnih birokratija menadžerskog i sentimentalnog konsenzusa, koji su kloni konsolidovanju štetnih raspodela prepoznatljivosti i odgovornosti. Ona se bavi nepravednim i represivnim uslovima „ovde i sada”, tako što pokreće odgovorno delovanje prema sopstvenim neugodama, nerazrešenim ambivalentnostima i tekućim borbama. U istrajnoj političkoj uvremenjenosti ŽuC, odgovornost uvek tek dolazi i uvek je u nastajanju. Daša Duhaček, suosnivačica ŽuC i suosnivačica beogradskog Centra za ženske studije i istraživanja roda (1992.), profesorka političkih nauka na Beogradskom univerzitetu, mudro sagledava pitanje odgovornosti kao političku kategoriju u procesu reformulisanja političkih subjektiviteta u Srbiji, u kontekstu bavljenja zaostavštinom ratova 1990-tih (2002., 2006.). Nadovezujući se na misao Hane Arent, a u kontekstu raspada Jugoslavije, Duhaček nudi shvatanje koje situira odgovornost u polje političkog. Na tom tragu ŽuC žive vid građanstva zasnovan na „stvaranju političke odgovornosti” (Duhaček 2006: 214).

Otelovljenje i afektivne veze su ključne komponente ovog stvaranja zajedničke ili deljene odgovornosti (Birmingham 2006.). Seća-

jući se početka pokreta, Staša naglašava krucijalni značaj odgovornosti kao emotivnog podsticaja na političku akciju:

Osećali smo odgovornost da učinimo nešto protiv rata, da preuzmemo odgovornost koju nismo imali. Počeli smo da mislimo da postoje alternativni, neoružani načini otpora ratu u sopstvenoj zemlji. Neda, učesnica u oružanom otporu tokom Drugog svetskog rata, počela je sa nama da promišlja alternativne vidove otpora.

Staša iznosi shvatanje odgovornosti kao transfiguracije otpora, uključujući otpor samoprisustvu subjekta koji pruža otpor. Po njoj je za ove aktivistkinje/e goruće pitanje odgovornosti to kako preuzeti odgovornost koju nemate ali na nju polazete pravo reagujući na poziv drugog koji ostaje nečujan u normativnim uslovima javnog diskursa. Drugim rečima, to znači misliti kroz politiku otvorenu za singularnost nepodobnog drugog u kontekstu normativnih obrazaca prepoznavanja i pogrešnog prepoznavanja koje deluje u pravcu utišavanja glasova drugih. U ovom aktivističkom vidu građanstva koji podrazumeva političku odgovornost radi se o načinu na koji se savremeno srpsko društvo seća „kritičnog događaja” (Das 1995.) nedavne prošlosti, čija narativizacija i ućutkivanje postaju arene žestokih osporavanja:

Zahtevamo... da se građanke i građani Srbije suoče sa neposrednom prošlošću i preuzmu svoj deo odgovornosti za beščašće u koje su nas gurnuli zločinačke vođe, kriminalni branioci nacionalnih interesa, ali i naše nedovoljno snažno suprotstavljanje zlu oko nas. (Žene u crnom 2001b: 105/6).

Hana, koja se pridružila ŽuC u dvadesettrećoj, posle rata, podelila je sa mnom, u jednom živom razgovoru, da su je isprva privukle grupi.

Njihove različite vrste energije, ozbiljan politički rad grupe, način na koji stvari ne rešavaju već se bave njima: bave se sećanjem, prošlošću, odgovornošću i kažnjivošću. I bave se pitanjem šta sve to znači ne samo za nas, već i za druge.

Po Haninim rečima, ovi politički subjekti niti su u stanju niti zainteresovane/i da razreše unutrašnje napetosti „bavljenja” sećanjem i odgovornošću. Više su prepletene s drugima, drugi ih povređuju i daju im ohrabrenje: uvek su one „koje dolaze” (*à-ve-*

nir, kako to Derida formuliše (2005c)), predstavljajući beskonačan transformativni potencijal i podstrek na stalno angažovanje u sadašnjosti. Za njih angažovanost podrazumeva konstitutivnu izmeštenost i otvorenost spremnu za reagovanje na druge, čak i pre preuzimanja odgovornosti. Kako to kaže Žak-Luk Nensi:

Biti odgovoran nije, prvenstveno, biti dužan ili obavezan pred nekim normativnim autoritetom. To je biti angažovan samim Bićem do krajnjih granica Bića, tako da je ovo angažovanje ili *conatus* (lat. napor, nastojanje, *prim. prev.*) sama suština Bića (2000: 183). Odgovornost je slična onome što Nansi naziva „zakon bez zakona” (*loi sans loi*). Uvek smo pred ovim zakonom bez zakona – koji ne nudi putokaze ili recepte kako, kada i s kim bi trebalo delovati. Telesno smo upleteni i izloženi; a ta izloženost je ono što sve više konstituiše našu egzistenciju kao koegzistenciju (*être en commun*).

Zaista, iz mog antropološkog angažmana u razgovoru, životu, stajanju i marširanju ulicama sa prijateljicama/ima iz ŽuC proističe da, za njih, „stvaranje političke odgovornosti” počiva prevashodno na stalnom pitanju kako reagovati u odnosu na one koji su pretrpeli gubitke. Tako, kroz njihove javne skupove, one/i performativno preuzimaju odgovornost za nedela počinjena u njihovo ime na teritoriji bivše Socijalističke federativne republike Jugoslavije. Istovremeno, one/i beskrajno usložnjavaju i preispituju šta se „preuzima” u vezi sa odgovornošću kroz vršenje deidentifikacije ili distanciranje od srpske nacionalne države za koju se zahteva odgovornost. Za njih neslaganje sa vlastima srpske nacionalne države predstavlja neophodnu i odlučujuću osnovu za stvaranje spremnosti reagovanja onih koje te iste vlasti smatraju nepodesnim za reagovanje. Način na koji svojim neslaganjem potvrđuju odgovornost kao spremnost na reagovanje usložnjava pretpostavke koje leže u srži „preuzimanja odgovornosti”. I tako se bore sa ovakvim dilemama: Može li čovek ikada preuzeti odgovornost za zločine počinjene u ime srpske nacije? Koja vrsta političkog reagovanja može postati moguća u situaciji nedovoljne zakonske reakcije ali i izvesne nemogućnosti ostvarenja pravde?¹³⁶ I kojoj

¹³⁶ Nikakva pravda nije moguća, piše Derida, bez načela odgovornosti pred onima koji su „žrtve ratova, političkih ili drugih nasilja, nacionalističkih,

bismo vrsti angažmana – iako parcijalnog i nesavršenog – trebalo da težimo radi otvaranja odgovornosti za radikalno demokratsku budućnost?

Važno je Duzinasovo usložnjavanje političkog pojma odgovornosti kao spremnosti na odgovor. On kaže da „kada se odgovornost definiše kao pristanak na naredbe vlasti, to nije moralno; u takvim slučajevima, moralan stav je neodgovornost” (2014: 98). Tako odgovornost nije univerzalni moralni princip, već pre etička privrženost neslaganju kao „neodgovornosti borbe” ((ibid.). U tom pogledu je ovde važno prisetiti se kako, protiveći se konceptu odgovornosti kao neizbežno kontaminiranoj sudskim domenom, Agamben uvodi ideju neodgovornosti koja ukazuje na „suprotstavljanje odgovornosti koja je neizmerno veća od odgovornosti koju bismo ikada mogli da preuzmemo. U najboljem slučaju, možemo imati veru u nju, to jest, ustvrditi da ju je nemoguće preuzeti” (1999a: 21).¹³⁷ Na tragu Deridine ideje pravde kao beskonačnog i neizračunljivog kretanja koje prevazilazi računicu i stalnu „neadekvatnost” zakona (1992a: 20), Agamben postavlja stimulativni izazov moralnim režimima zasnovanim na pretpostavkama o merljivom određenju odgovornosti. Međutim, kao što Derida jasno kaže, „nemogućnost pravde” ne isključuje mogućnost ili, čak i, neophodnost borbe za poboljšanje zakona. Štaviše, pravda u svojoj nemogućnosti „jeste ono što daje impuls, podsticaj ili pokretački zamajac za poboljšanje zakona, to jest, za dekonstrukciju zakona” (1997a: 16). Nemerljiva pravda je istovremeno nemoguća i hitno neophodna, pošto „nemerljiva pravda *traži* od nas odmeravanje” (Derida 1992a: 28, kurziv u originalu). U skladu sa tim, nemogućnost preuzimanja odgovornosti nije dovoljan razlog da se odgovornost ne preuzme, već je pre sam preduslov mogućnosti preuzimanja odgovornosti. Kao što Derida piše: „uslov

rasističkih, kolonijalnih, seksualnih i ostalih nasilja kapitalističkog imperijalizma ili svih oblika totalitarizama” (Citirano po: Žak Derida, *Marksove sablasti*, Službeni list SCG, 2004., u prevodu Spasoja Ćuzulana, str. 13).

¹³⁷ Moris Blanšo se takođe bavio granicama odgovornosti i jezikom odgovornosti u situaciji katastrofe: „Zato je odgovornost sama po sebi katastrofalna – odgovornost koja nikada ne ublaži teret Drugoga (nikada ne ublaži teret koji je on za mene), i čini nas nemima u pogledu reči koje mu dugujemo” (1995: 27).

mogućnosti te stvari zvane odgovornost je određeno *iskustvo i eksperiment sa mogućnošću nemogućeg: testiranje aporije* iz koje se može izumeti jedini *mogući izum, a to je nemogući izum* (1992b: 41, kurziv u originalu). U ovom smislu, etika i politika mogu da postoje samo uz uslov priznanja tog iskustva aporije, kao jedinog mogućeg iskustva. Odista, kako preuzeti etičku i političku odgovornost do sredstvima stalnog preoblikovanja, prerađivanja i testiranja te aporije?

Uz prihvatanje koncepcije nemogućnosti preuzimanja ili pripisivanja odgovornosti kroz ovu prizmu „mogućnosti nemogućeg”, želela bih onda i da ukažem da ŽuC aktivistkinje/i preuzimaju upravo ono što se kod odgovornosti ne može preuzeti. Ovde je ulog određena raspodela mogućnosti preuzimanja i nepreuzimanja odgovornosti, gde ovo drugo zahteva, po Deridi (i Levinasu), čin reagovanja. Ove aktivistkinje/i preuzimaju odgovornost, sa svim njenim nepredviđenostima i spornostima, ne kao sudsku krivicu, niti kao regulatorno načelo, već kao „sposobnost reagovanja”, po rečima Glorije Anzaldua (1987: 20-1).¹³⁸ A to je sposobnost koju čovek nema tek tako, već je izumljuje i preuzima kao performativno „*iskustvo i eksperiment sa mogućnošću nemogućeg*” (Derida 1992b: 41).

Takvo etički strasno reagovanje zasnovano na stvaranju političke odgovornosti, da se poslužimo formulacijom Daše Duhaček, otvara neodložna pitanja u vezi sa implikacijama spremnosti na reagovanje za borbene konfiguracije političkog. Ove/i aktivistkinje/i od početka pozivaju na spremnost za reagovanje kao relacijonu kategoriju i nemerljivi resurs politike. One preuzimaju odgovornost uz svest da je sama mogućnost reagovanja, shvaćena kao nemerljiva dispozicija prema drugima i sa drugima, uslovljena nepredvidljivim i spornim konfiguracijama moći kroz koje reagujemo jedni na druge. One/i same/i su formirane/i i obeležene/i takvim istorijama podređenosti i posredovanja. Kroz sopstvene ratom obojene biografije koje uključuju živote i priče drugih, i kroz svoje aktivističko javno pojavljivanje sa drugim telima, ovi politički subjekti rastaču stroge distinkcije na žrtve, preživjele,

¹³⁸ Ova zamisao odgovornosti odgovara i opisu etike svedočenja kao sposobnosti reagovanja koji daje Keli Oliver (2001.).

svedoke i aktiviste, pošto ih nekolicina ne zauzima samo po jednu poziciju, već nastanjuju razna ukrštanja i međuprostore, nerazmrsivo međusobno povezane. Dolaze da budu *sa* drugima i *kao* drugi. Ovde susret sa drugima prevazilazi određenje trećeg lica. Takođe zahteva promenu statusa subjekta koji govori u prvom licu (Blanšo 1995: 25), pošto se radikalno udaljava od moralističkih konstrukcija samoposedovanja i samodovoljnosti moralnih subjekata koji „biraju” da preuzmu odgovornost za druge. Ispitujući narativnu dimenziju nacionalističkog narcizma, Batlerova govori o neophodnosti iznalaženja druge jezičke mogućnosti, mogućnosti za „decentriranje narativa „Ja” u okviru međunarodnog političkog domena” (2004: 6-7). Ta „druga mogućnost” bi prizvala jezik koji se koristi samim prelazom sa propisnog mesta – ili iz *doma* – maternjeg jezika – na nepropisne jezike nomadske spremnosti na reagovanje. Tako, ne dopuštajući sebi upadanje u formalne i fiksirane preduslove samoutemeljujuće reprezentacije i drugosti trećeg lica, borbena performativnost ŽuC bira neodređene i uznemirujuće potencijale spremnosti na reagovanje, gde je govor uvek „uvek govor stranca koji govori u nama i kroz nas”.¹³⁹ Politički rad ŽuC postavlja odgovornost kao spremnost na reagovanje „na poziv (ili nešto što se čini slično pozivu) koji se ne može dokučiti kao takav” (Spivak 1994: 22). Zasnovano na svesti o drugom, koji se može činiti ili ostati nedokučiv, reagovanje na poziv ne zahteva i, čak, izmiče tehnologijama i jezicima kognitivnog umeća. Kao što Batler i Spivak vrlo jasno ukazuju, na osnovu levinasovske etičke subjektivnosti, poziv drugog prethodi, i unapred konstituiše, spoznaju i samospoznaju subjekta. Pozivom ga podstiče na svesnost. Ovo krnjenje ega – poništavanje normi koje pozivaju subjekte na bivanje – omogućava angažman u sferi političkog u svojoj pogođenosti nesvodivim ambivalentnostima intimnosti i spremnosti na reagovanje.

Prikazujući strategije utišavanja koje su na delu u „teatrima odgovornosti” u okviru kapitalističkih politika, Gajatri Čakravorti Spivak se bavi poništenjem etičke singularnosti podređenih subjekata i glasova globalnog Juga od strane dominantnih, naizgled

¹³⁹ Citirano po: Džudit Batler, *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola”*, u prevodu Slavice Miletić, Beograd, Samizdat B92, 2001., str. 295.

samotransparentnih i benevolentnih, struktura odgovornosti i reprezentovanja (1999: 61). U ovom kontekstu, ona smatra da mišljenje o odgovornosti podrazumeva i mišljenje o kontaminaciji (ibid., str. 23). Dragoceno je njeno skretanje pažnje na saučestvovanje u epistemološkoj i političkoj logici koja proizvodi i, u isto vreme, briše drugog. Ali upravo to prepoznavanje temeljnog epistemološkog i etičkog saučestvovanja u logici koju rad kritike teži da ospori postaje, u dekonstruktivnoj etici kritike Spivakove, neizbežan i nužan uslov preuzimanja kritičkih praksi etičke odgovornosti prema drugom, u smislu etike nemogućeg (Spivak 1999: 309; videti i: Morton 2003: 41). U ovom carstvu dekonstruktivne kritike odgovornosti, onda, saučestvovanje i radikalnost zadržavaju odnos neodlučive performativne dijalektive. Upravo u toj neodlučivoj kartografiji borbe stvara se politika spremnosti na reagovanje ŽuC.

Tišina kao događaj u jeziku

U političkom radu ŽuC, nepredviđene mogućnosti i nemogućnosti reagovanja na nepravde zahtevaju izum drugačijeg jezičkog modela, ili modela koji spada u pravi jezik. Borbena tišina koja obeležava javne skupove pokreta otvara takvu mogućnost političkog jezika motivisanog spremnošću na reagovanje. Ova performativna tišina se ne oslanja, niti polaže pravo na to da se oslanja, na neposrednu stvarnost bez diskurzivnog posredovanja. Takva percepcija bi podrazumevala neovitalističku pretpostavku afektivnosti kao svojevrzne imanentne somatske sile koja izmiče poretku izrecivosti, diskursa, označivanja i reprezentacije. Borbena tišina ovih aktivista/kinja, međutim, performativno nadilazi oštru razgraničenost diskursa i afekta (Glinos i Stavrakakis 2003.; Laklau 2003., 2004.). Kao što sam već ukazala u ovom poglavlju, u vezi sa tišinom nema ničega neposredovanog i nekontaminiranog, pošto se nužno oslanja na i učestvuje u postojećim diskurzivnim uslovima i konvencijama označavanja. Umesto da bde primer prividne prevage osećaja i afekata nad subjektivnošću i diskursom, aktivistička tišina o kojoj govorimo otelotvoruje postfundacionističku političku artikulaciju koja interveniše u dominantnom miljeu, podriva ga, deartikuliše i transformiše. U isto vreme, nesvodiva je na puku „artikulaciju zahteva” (Laklau 1990., 2005.), mada ona može biti deo njenih nepredviđenih i neizvesnih performativnih dejstava.¹⁴⁰ Kao zahtev koji se nikada ne

¹⁴⁰ Laklau usvaja Gramšijev koncept artikulacije kao konfiguracije ekvivalentnosti različitih, možda čak kontradiktornih, neispunjenih zahteva (2005.). Kod Laklaura „artikulacija” predstavlja poseban teorijski i politički sklop kroz koji on elaborira da diskurzivne formacije ne mogu biti shvaćene kao unifikovani i samodovoljni totaliteti, već pre kao nepredviđeni, diferencijalni i „prožeti bazičnom nestabilnošću i neizvesnošću” (1990: 109) i stoga podložni mogućnostima i političkim strategijama reartikulacije. Artikulacija „zahteva”, u smislu „zahteva” ili „tražnje”, zauzima ključno mesto u ovoj perspektivi: određen zahtev koji predstavlja lanac ekvivalentnosti i predstavlja i

može sasvim „ispuniti”, Laklauov koncept zahteva je moćno sredstvo objašnjenja važnih aspekata radikalne demokratske politike, upravo zato što takvo shvatanje artikulatornih označitelja kao „nereprezentativnih” u uobičajenom smislu održava otvorenost potencijala političke artikulacije i re-artikulatornog zastupanja, kao stalno odlaganje procesa društvene subjektivizacije. U ovom svetlu, možda vredi podvući da „zahtev” ne bi trebalo svesti na puku retoričku operaciju ili verbalno ubeđivanje. „Zahtev” ima više uopštenu formu, nadilazi izgovorljivost, i Laklauov ukupni rad sigurno omogućava takvo višeslojno i raznovrsno široko shvatanje radikalnih demokratskih praksi artikulacije. Batlerova iznosi slično zapažanje pri kritici Altiserove šeme interpelacije: koliko god korisna, smatra ona, ta šema „ograničava pojam interpelacije na glasovnu aktivnost”. I sugerise da „interpelacija mora da se razdvoji od glasa da bi postala instrument i mehanizam diskursa čija efikasnost se ne može svesti na trenutak proglašavanja” (Batler 1997b: 32).

Prema tome, kroz uznemirujuće konfiguracije koje se opiru stisku totalizujuće računice reprezentacije i odskaku iz nje, afektivno nabijene borbene tišine ŽuC – povremeno prošarane pisanim i izgovorenim sloganima, sloganima i pokličima – dodatno usložnjavaju horizont svih verbalnih i neverbalnih političkih artikulacija i reprezentabilnosti. Ova borbena tišina, koja priznaje i mobiliše su-konstitutivnu isprepletenost diskursa i afekta, odgovara na ono što se još ne može ni reći ni čuti. Takva potraga za ustanovljujućim alternativnim formama, prijemčivijim i manje štetnim od uspostavljenih diskurzivnih obrazaca artikulacije, nije ograničena samo na aktivističke javne skupove već prožima njihov ukupan društveni život. Kao takvu je vidimo u rečima Miloša, kvir aktiviste ŽuC: „Kada drugom muškarcu kažem „Volim te”, osećam da se jedan zabranjeni jezik ponovo rađa: jezik koji

sve druge označava strategiju hegemonijske konstrukcije jedinstva jedne političke grupe – koja nije nikakva fiksirana i prethodno uspostavljena homogenost već, suprotno tome, sama po sebi predstavlja ishod diskuzivno uokvirenih borbi za hegemoniju – i „rezultat artikulacije zahteva” koji „predstavlja tražnju određenog ustanovljenog reda” (2005: ix). U tranziciji od „zahteva” do „tražnji”, „zahtevi” stvaraju širok prostor za pluralitet ekvivalentnih odnosa između različitih političkih aktera.

nekako postoji ali se ne može čuti”. Miloševo osećajno obraćanje ljubavniku, moguće uprkos svim nemogućnostima u kontekstu nenaklonjenom i neprijateljskom prema takvoj bliskosti, prevazilazi ono što se danas može izgovoriti i čuti, i time brani i uspostavlja formu koja se suprotstavlja dominantnom domenu izgovorivosti i čujnosti. Ovaj novi jezik bliskosti ne izbegava javnost, već je pre konstituše.

U javnoj politici ŽuC, tišina, kao performativni jezik spremnosti na reagovanje, nikada ne može biti sama po sebi. Nije slična ni prediskurzivnoj, aistorijskoj bezglasnosti, ni uzvišenom metajeziku izvan govora i istorije. Ne postoji van jezika i nije negacija govora. Ne podrazumeva neuznemirenost, nepomičnost ili mir, već se upravo javlja kao rudimentarni, istorijski svestan čin jezika koji govori o sopstvenoj (ne)mogućnosti i time izaziva krizu prećutnih pretpostavki normativnih diskursa. To je uznemirujuća politika i poetika iskazivanja istovremene posvećenosti izgovaranju neizgovorivog i neizgovaranju izgovorivog. Baveći se nasiljem koje podrazumeva nacionalna i internacionalna proizvodnja pamćenja vrednih života i smrti, aktivistkinje/i ŽuC su pozvani da preuzmu spremnost na odgovornost, ali i da se nose sa samim ograničenjima raspoloživih jezika odgovornosti, progonjenih poreknutim nasiljem i nepravdom.

Kao što sam elaborirala u ovom poglavlju, tihi performans ŽuC prenosi aporijsku mogućnost reagovanja i odgovaranja izvan i mimo zvaničnih matrica ne/izgovorivosti i ne/pamtljivosti. Nasilje koje počine pripadnici „sopstvene” nacije ostaje, za ove aktivistkinje, „iskustvo koje ne prisvajaju” (Karut 1996) koje otvara moguću nišu za proizvodnju novih čvorišta otpora i spremnosti za reagovanje. Ovo drugo postaje performativna prilika da se postavi pitanje ko može a ko ne može da govori, ko se može a ko ne može čuti, ko govori u ime drugih a ko drugima is a drugima, ko ne raspolaže čujnim glasom u kontekstu nesamerljive nepravde i, na kraju, koje mogućnosti u jeziku bi zahtevala spremnost na reagovanje. Sve u svemu, feministička i antinacionalistička politika drugačije žalosti ŽuC odiše osećanjem aporije između govora i neizgovorivog, svedočenja i nemogućnosti izgovaranja svedočanstva, osporavanja i ranjivosti. Njihove prakse otvaraju mogućnost

prepoznavanja onoga što „nije još” a u srži je same političke prakse spremnosti na reagovanje onih koje društvo vidi kao ne-odgovorne u okvirima raspoloživih i zvaničnih shvatanja. Ovo je, zaista, ta mogućnost koju uznemirujuća tišina ŽuC artikuliše i tera nas da je čujemo.

Epilog: Borbeno presabiranje političkog

Na stranicama ove knjige bavila sam se performativnom moći sadržanom u transformisanju nemogućnosti žalosti u nemerljivi i kvantifikovanju nepodložan politički potencijal, sposoban za dekonstituisanje interpelirajućih termina konvencionalne žalosti koje ustanovljuje državno-nacionalistička autoritarnost. Pitala sam se kako možemo da razumemo politiku sporne žalosti kao sredstvo preoblikovanja borbene političke subjektivnosti izvan shvatanja suverenog posredovanja. Istražila sam ove teme istražujući kako feministički i antimilitaristički politički kolektiv Žene u crnom u post-Jugoslaviji pretvara žalost iz podobnog „femininog jezika” u političku performativnost koja se kritički bavi shvatanjem pamćenja vrednog i njegovim rodnim, etno-nacionalnim i militarističkim konfiguracijama.

Jedno od glavnih teorijskih pitanja ove knjige je usredsređeno na to kako ovaj feministički kolektiv, stajanjem u okviru i nasuprot konteksta nacionalizma i rata, politički otvara mogućnost nemoguće žalosti. Drugačije rečeno, ulog je način na koji uslovi mogućnosti i nemogućnosti pokreću praksu žalosti, sa svim svojim performativnim kontradikcijama i neodlučnostima. Ne/mogući rad žalosti, ključno zavistan od pitanja „šta nam je bio taj drugi koga smo izgubili” (Dojčer 1998: 159), daje osećaj *uobičajene*, a ipak izrazito *neobične* prijemčivosti za gubitak kao nužno političko iskustvo. On potvrđuje i istovremeno izmešta beskrajnu fuziju podeljivosti i deljenja koja obeležava konačnost. Kao takav, tiče se i nemogućnosti da se bude sam sa sobom i radikalne telesne neizvesnosti bivanja kao su-bivanja (Nensi 2000.).

Stav ovih aktivistkinja tiče se utvrđivanja neprocenjivih političkih mogućnosti žalosti (pre nego prebrojavanja mrtvih), ali se u

znatnoj meri tiče i prepoznavanja beskonačno nedostižnih mogućnosti žalosti. Kao što Derida jasno kaže, afirmacija žalosti afirmiše nemoguće (1989). Istrajavanje u praksi kontra-sećanja kojim sam se ovde bavila implicira svest da je adekvatna restitucija nemoguća: oni obrisani u javnom pamćenju ne podležu zvaničnim tehnologijama reprezentacije, oporavka i prisećanja. Ovo je aporijska struktura na kojoj počiva žalost: uslov njene mogućnosti je neraskidivo povezan sa uslovom njene nemogućnosti. Odista, aporija označava afirmativno iskustvo nemogućeg kao neodređeno postajanje mogućim. Manje veze ima sa prelazom ili prevazilaženjem nego sa ne-pasivnim istrajavanjem i strastvenim radom na granicama (Derida 1993: 14-15). U ovom smislu možemo reći da borbena žalost ŽuC, koja performativno odgovara na poziv neožaljivog drugog, afirmiše ono što izmiče afirmaciji. Politički rad borbene žalosti koji je u srcu proživljenog iskustva mojih sagovornica/ka jeste stalno postajanje mogućim – umesto mogućeg kao sušte suprotnosti nemogućem (Derida 2005e: 91). Politička anamneza ŽuC, u afirmaciji istrajavanja u sećanju na one izbrisane u javnom sećanju, afirmiše i ne/mogućnost žaljenja, ne kao pomirljivu kontradikciju, već kao beskonačni događaj: događaj koji obeležava strukturu vremena koja podrazumeva poziv na dovođenje u pitanje normalizacije običnosti prošlosti i sadašnjosti.

Dakle, nalazimo se u vremenu i prostoru gde ideju nemogućeg ne treba shvatati kao *tout court* negativnu ili nemoguću *vis-à-vis* mogućeg, a moguće ne treba shvatati kao čisto pozitivno. Preispitivanje normativnih okvira koji regulišu koje vrste gubitaka se ozvaničavaju za interpelaciju svedočenja, što ŽuC radi, ne znači nužno ponavljanje nekritičkih shvatanja svedočanstva kao transparentnog kazivanja istine; niti ih svodi na ustupke protokolima državno-sponzorisanе memorijalizacije (Feldman 2004.). Upravo krah svedočanstva, i priznavanje ovog kraha, može proizvesti transformacioni arhiv – arhiv otvoren za nove mogućnosti promene. Osim toga, da bi se mogla ispričati drugačija priča i stvoriti drugi domen pamtljivosti, oni prethodno povređeni ili odbačeni od strane ustanovljenih režima sećanja bi trebalo da transformišu

ne samo uslove koji su omogućili počinjeno nasilje, već i uslove sećanja i svedočenja.

Izvođeci nemoguću žalost, ove/i aktivistkinje/i daju alternativno shvatanje političke borbenosti, one koja odustaje od suvereniteta – subjekta, zakona, jezika, sećanja, žalosti i tako dalje – kao apsolutne pretpostavke politike, ali i od vraćanja na metafiziku čistog političkog prostora izvan suvereniteta. Stoga sam, baveći se ovim aktivističkim praksama, nastojala da prikažem kritičko posredovanje koje nije zavisno od prethodnog suvereniteta, pripisivo unutrašnjim svojstvima individue, ili svodivo na nameravanu samoekspresiju i volju. Umesto toga, ovo shvatanje kritičkog posredovanja ostaje beskrajno imanentno moći, društveno angažovano, formirano i kompromitovano. Istovremeno je konačno i nepredviđeno, potentno i ranjivo, moćno u svojoj bespomoćnosti, lišeno suverenosti statusa: modalitet suvereniteta bez suvereniteta, koji ipak uvek parazitira na njemu. Povremeno odstupa od moćnog i nedeljivog suvereniteta, preuzimajući čak rizik da ponavlja njegovu logiku tako što će mu se suprotstaviti. Tako se kritičko posredovanje javlja iz ove neodlučive mogućnosti otpora, kao ponovljivi ostatak (po Deridinom shvatanju ostatka i *ostatnosti*) koji nikada nije sasvim prisutan i ne može se podvesti pod normalizujuće matrice reprezentacije i repeticije, uključujući nužnu mogućnost reprezentabilnosti i ponovljivosti koje čine sećanje. „Ostatak” piše Derida, „u sebi sadrži referencu na sablast nečega drugog” (2005d: 151). Njegov pojam *ostatnosti*, u skladu s tim, ukazuje na trajan ne-prisutan/ne-prezentativan suvišak iterabilnosti, koji se opire prisvajanju i totalizujućoj završnici (1988.). Artikulišemo li je za naše svrhe ovde, onda kritičko posredovanje aludira na ono što se opire i ostaje neprisvojivo u sećanju i time predstavlja beskonačni izazov ustanovljenim i ponovljivim svetovima pamtljivosti. Upravo ovaj sablasni ostatak – ni sasvim transcendentan ni potpuno oteľovljen u svom prisustvu, u skladu sa za duhove tipičnu ambivalentnost – predstavlja nužni uslov žalosti. Ovaj sablasni ostatak je na delu i u nepredvidljivom svetu borbenosti, sa svojom dvosmislenošću *agon*-a i agonije.

Kao reakcija na agonije i povrede koje nanosi vlasti, agon (u smislu polemičnosti i borbenosti) nije u potpunosti prisutan i ostvariv događaj prevazilaženja zbačene vlasti. Pre ukazuje na neizvesnu praksu subjektivizacije i desubjektivizacije, koja proganja, i ostaje progonjena njima, na normalizujuća ograničenja vlasti ali i odsutna prisustva drugih, derealizovanih subjektivnosti. Istovremeno konstituisana i konstituišuća, saučestvujuća i suzdržana, ova praksa subjektivizacije i desubjektivizacije u domenu vlasti teži da uruši režime pokoravanja i, istovremeno, rizikuje da reprodukuje i učvrsti razvlašćenost. Kao što je Džudit Batler pokazala, u svom čitanju Fukoove teorije pokoravanja, konstituisanost produktivnom moći i usađenost u nju ne znači potpunu određenost njome (1995: 46). Batlerova praksama diskontinuiteta i deidentifikacije pripisuje mogućnost destabilizovanja ustaljenih uslova pokoravanja i vršenja alternativnih modela subjektiviteta (1993.). Kao rezultat neteleološkog i nepotpunog procesa subjektive vezanosti za moć, ovaj utvarni ostatak pokazuje šta ostaje i istrajava kao stalni izazov ontološkim tvrdnjama koje upravljaju shvatanjima. Ovo je tačka razlaza za promišljanje etičkih i političkih potencijala mimo esencijalizovanih i samodovoljnih, suverenih individua. Usložnjavanje i verovatno raščlanjivanje takvih tvrdnji o suverenitetu je konstitutivna komponenta performativnosti na delu u sablasnim ostacima tekuće, nepotpune i nesavršene subjektivacije.

Kritička koncepcija borbenosti kao ostatka konstitutivne remećeće sile, ili utvarnog izazova, slična je i Fukoovom promišljanju borbenosti u smislu stalnog odnosa sa vlašću, kao mogućnosti „permanentne provokacije”. Kao što piše u eseju „Subjekat i vlast”: Vlast i sloboda odbijanja da joj se pokori su, dakle, u nerazdvojnem odnosu... Umesto da govorimo o esencijalnoj slobodi, bolji bi bilo govoriti o „borbenosti” – odnosa koji je u isto vreme recipročno podstrekivanje i borba; umesto o konfrontaciji licem-u-lice koja parališe obe strane, o permanentnoj provokaciji. (1982: 790).

Napuštajući model ratovanja za razumevanje vlasti, dok zadržava kritičnost prema sudskom modelu suvereniteta, Fuko opisuje od-

nos vlasti i slobode odbijanja da joj se pokori u smislu uzajamne podložnosti i stalne borbe.

Ako Fuko borbenost postavlja kao sredstvo dovođenja u pitanja otpora i njegove imanentnosti vlasti, Šantal Mufe u okviru borbenosti situira disidentstvo u samo središte demokratskog upravljanja i političkog prostora, nasuprot habermasovskoj deliberativnoj demokratiji koja se usredsređuje na konsenzus. Mufe predlaže da se koristi „borbeni pluralizam” za promišljanje demokratije koje bi bilo alternativa liberalnoj deliberativnoj koncepciji demokratije kao racionalnih pregovora različitih interesa i manevarskog prevazilaženja pojedinačnosti interesa u svrhu postizanja konsenzusa. Kao odnos legitimnih „suparnika”, pre nego neprijatelja, borba je temelj demokratske politike, gde se kolektivne strasti kanališu kroz zajedničke simboličke prostore tako da se održi u životu i funkciji demokratska rasprava, dok se sprečava da se politika pretvori u reakciju i ratovanje. Po Mufeovom mišljenju, borbenost je sredstvo koje ukazuje na složenost odnosa moći i nepredvidljivost političkog prostora (2000.). Radi se o viziji borbene politike koja je delom u saglasju a delom u razlazu sa arentovskim shvatanjem javnog prostora kao prostora borbe, gde se pluralizam i javna akcija mogu javiti kao konstitutivni elementi politike. Mufe politiku shvata kroz šmitovsku distinkciju na prijatelja i neprijatelja, mada raskida sa šmitovskom antipluralističkom politikom reformulisanja kategorije „neprijatelja” u „suparnike” – „legitimne neprijatelje” (1999: 755) – koji dele minimum liberalno-demokratskih načela slobode i ravnopravnosti (2000., 2005.). Po Mufeovoj, arentovska koncepcija politike zanemaruje i neutrališe element antagonizma u korist viđenja javne sfere kao mesta gde se na kraju može postići konsenzus. Mufe stoga prepoznaje neizbrisivi antagonistički karakter i hegemonijsku prirodu svake forme konsenzusa u politici. U tom smislu ne može biti pluralizma bez konstitutivne uloge radikalnog sporenja. To je, međutim, tek jedan od aspekata borbenosti, po Mufeovoj; drugi, što je važno, uključuje konfiguraciju i ustanovljavanje novih hegemonijskih artikulacija: „suštinsku transformaciju postojećih odnosa moći i uspostavljanje nove hegemonije” (2005: 52). Ova transformacija, po njoj, prepoznaje nemogućnost konačnog

pomirenja i opasnosti moralističkog, pacifikovanog upravljanja (2005: 59).

Mogli bismo, s Mufeovom, da se pitamo: Zar ne bi pretvaranje ili prevođenje antagonističkog neprijateljstva u borbu suparnika (2000: 103) bilo način ograničavanja konfrontacija i, time, vodilo do logike upravljanja slične deliberativnim liberalnim konfiguracijama? Nisu li opšti, pregovorima nepodložni „etičko-politički principi” (1999: 755) potrebni za borbenu demokratsku koegzistenciju ukotvljeni u konsenzusno orijentisanoj privremenoj hegemoniji? Koje vrste političkih subjekata se računaju – i prepoznaju – kao „legitimni suparnici” (2000: 102), kako se određuje „legitimnost” i kako bavljenje njome nije potvrda sudske koncepcije politike? Zaista, bez obzira na sva ovakva pitanja, koncepcija politike Šantal Mufe je umnogome doprinela teoriji koja oživljava konstitutivni potencijal disidentstva koji se ne iscrpljuje i ne skriva u politici koju pokreće spona antagonističkih neprijateljstava i depolitizovanog, postpolitičkog pomirenja – a oba su diskurzivne formacije koje su posebno izražene u post-jugoslovenskom prostoru. Njena ideja borbenog angažovanja u suparničkoj konfrontaciji mogla bi nam omogućiti da shvatimo kako borbena politika ŽuC zamišlja i generiše alternativu gore pomenutim formacijama. U periodu posle rata koji je pretvorio „susede” u „strance” i „neprijatelje”, ove/i aktivistkinje/i koriste konvencionalnu distinkciju prijatelj/neprijatelj tako što zauzimaju poziciju „unutrašnjeg neprijatelja”, koja im se inače dodeljuje kao sramno obeležje. Tako vrše demokratski vid borbenog osporavanja koji koristi distinkciju između odbacivanja i posredovanja.

Razumevanje borbenog posredovanja je neraskidivo povezano sa razumevanjem odnosa moći, sukoba i dominacije. U tom smislu Mufeova kritikuje viđenje politike Hane Arent koje, insistiranjem na politici izjednačenoj sa intersubjektivnim bivstvovanjem u „zajedničkom svetu”, analitički zanemaruje realnosti dominacije, prinude i nasilja, i gubi iz vida konstitutivnu ulogu antagonizma kao definišućeg i neizbrisivog svojstva politike. Uprkos opravdanoj kritici otpora Arentove prema tom elementu podele, bilo bi preishitrano svesti borbenu teoriju Arentove samo na „asocijativnu” ili na deliberativnu politiku konsenzusa. Ta afirmativna

vizija politike kao kooperativnog međuodnosa pojedinačnih slobodnih i jednakih, sa kapacitetom stvaranja novih početaka, nije bez unutrašnjih napetosti i ambivalencija. Međutim, ta vizija Hane Arent implicira imanentan potencijal početaka i novina kroz ljudsku akciju usmerenu na svet i protiv apsolutne dominacije i prožeta je svešću o krhkim i nepredvidljivim aspektima akcije (1998.). Mogućnost popravljjanja „oštećenja koja neminovno proističu iz delanja”¹⁴¹, međutim, kao što Arentova sugerise u *Conditio humana*, proizlazi iz same akcije (1998: 239), pre svega kroz čineve oprostaja, davanja obećanja i javnih presuda. Ideja rađaja, temeljna za političku misao Arentove, implicira ljudski kapacitet donošenja nečega novog na svet, pokretanja nečega ili podsticaja na akciju: „Rađanje, ne smrtnost, može biti središnja kategorija političke, za razliku od metafizičke misli” (Arent 1977: 29). Njen koncept rađanja ne zavisi od ideje „ljudske prirode”, već od fenomenološkog shvatanja „ljudskog stanja”, i predstavlja viziju afirmativnog odnosa života i politike, koji se može efikasno odupreti tanatopolitičkom nasilju apsolutne dominacije. U analizi napetosti – između principa blizanaca *initium*-a i datosti – na kojima počiva koncept nataliteta Arentove, Peg Birmingham pronicljivo argumentuje simultanost i nerazdvojnost biološkog događaja rođenja i lingvističkog, javnog aspekta „događaja rađanja” (2006.). Njeno iščitavanje teme datosti u misli Arentove nas ubedljivo upozorava protiv tumačenja arentovske akcije kao začetka *ex nihilo*.¹⁴²

Kroz novo čitanje Sofoklove *Antigone*, Boni Honig nudi borbeno shvatanje koje ističe život, umesto smrtnosti, kao deo jedne antisuverene politike, mada govoreći o insistiranju Arentove na rađanju kao svojstvu ljudskosti, ona korisno odbija svođenje rađanja na materinstvo (2013.). Nastojeći da poljulja pretpostavke

¹⁴¹ Citirano po: Hana Arent, *Conditio humana*, Fedon, Beograd, 2016., u prevodu Aleksandre Kostić, str. 328.

¹⁴² Videti: Pačen Markel / Patchen Markell, u *Notre Dame Philosophical Reviews*, <<http://ndpr.nd.edu/news/23855-book-1-hannah-arendt-and-humanrights-the-predicament-of-common-responsibility-book-2-hannaharendt-and-the-challenge-of-modernity-a-phenomenology-of-humanrights/>> (poslednji put pristupljeno 23. oktobra 2016).

mortalističkog humanizma koji, iz njene perspektive, ukazuje na poziciju zasnovanu na temeljima zajedništva konačnosti i odgovornosti u patnji, Honigova se okreće fokusu na rađanje – tom načelu arentovske akcije – primećujući da „može da generiše novo zajedništvo, mada usmeravajući humanizam različito od mortalitetskih shvatanja” (2010: 9). U prethodnim poglavljima i ja sam pokušala da izmestim biopolitičke temelje logike koja priziva ideju nataliteta kao paradigme ljudskog delovanja.

Hana Arent u svom opusu stvara prostor za borbeno delovanje, to jest, hrabre čineve koji u saglasju odgovaraju na potrebe pravde. Nasleđe njene koncepcije usaglašenog delovanja, pluraliteta i pravde zauzima posebno mesto u borbenoj poetici i politici ŽuC koja brani bivstvovanje drugog u ovom svetu. Iznad svega, veza performativnosti i borbe u vizije političke akcije Arentove je izvoriste koje ŽuC obilno koriste u svojoj praksi. Više puta sam bila svedokinja velikog interesovanja za arentovske teme tokom mog istraživanja, često se pitajući šta li bi Hana Arent mislila o ovom feminističkom bavljenju njenim radom, s obzirom da je prema feminizmu svog vremena imala odbojan stav, posebno prema identitetskim definicijama „žene” (Honig 1995: 2). Međutim, sa tačke gledišta mojih sagovornica, njihov feminizam, kritičan u odnosu na identitetski zasnovanu feminističku politiku i izrastao iz istorija autoritarnih vlasti, nasilnih raseljavanja i građanske neposlušnosti, dinamički je – mada složeno – adekvatan izazovima političke misli Hane Arent. Daša Duhaček je poznavateljka misli Hane Arent koja je izučavala zastoje (tranzicione) pravde u Srbiji i nepresušni potencijal feminističkih antinacionalističkih borbi, oslanjajući se na argumentaciju Arentove o nužnosti priznavanja kolektivne odgovornosti (Duhaček 2006.; Duhaček i Savić 2002.), a Slavica Stojanović, takođe aktivistkinja ŽuC, prevela je (zajedno sa Aleksandrom Bajazetov) *Izvore totalitarizma*, objavljene u izdanju izdavačke kuće Feministička 94. I Duhaček i Stojanović učestvuju u javnom čitanju *Izvor totalitarizma* 26. septembra 2015. u beogradskom Centru za kulturnu dekontaminaciju, u sklopu transnacionalne akcije „Zašto aktivizam”. U borbama za kolektivno preuzimanje prava na prostor za borbu, njegovu demaskulinizaciju i denacionalizaciju, ove/i aktivisti/ki-

nje i misliteljke/i ŽuC dele posvećenost performativnoj upotrebi arentovske borbe za antinacionalistički, prekogranični, pluralni feminizam. Svakako, određeni aspekti njihovog političkog rada mogu biti u nesaglasju sa nekim idejama Arentove: u kontekstu ovog feminističkog aktivizma, kategorična distinkcija na javno i privatno ili društveno i političko izgleda da nije moguća; telo je diferencirana i performativna prilika za političko-istorijsku materijalizaciju i polemiku, pre nego neaktivna privatna činjenica; i aktivistička performativna javna tišina, čija je namera borbeno generisanje i pluralizovanje sveta delovanja i pojavnog, možda nije u saglasju sa političkim shvatanjima Arentove usredsređenima na govor. Drugim rečima, ovi politički subjekti u radu Hane Arent traže inspiraciju, ali u isto vreme ostvaruju provokativni angažman sa širokim spektrom sopstvenog političkog iskustva.

Borbena performativnost aktivistkinja/a sa kojima sam radila može se posmatrati kao delom podudarna a delom odstupajuća ili šira od povezanih ali ipak različitih shvatanja borbe Hane Arent, Šantal Mufe i Boni Honig. Takve kreativne zamršenosti se podrazumevaju, ali možda bi ovde valjalo pomenuti i štetne posledice reifikovanja distinkcije između mortalizma kao nemoćnosti i natalizma kao čiste inventivnosti, koja povremeno izbija u nekim razmatranjima borbenosti. Šire gledano, politička posledica pretvaranja mortalizma i natalizma u epistemološka sredstva politike može biti dodatna legitimizacija glavnih pretpostavki liberalnog humanizma i moralnog univerzalizma. Protiveći se tome, smatram da je važno odupreti se zovu ontološkog fundacionizma u teoriji o političkom delovanju. Zato smatram da su vredna ona shvatanja koja odbacuju tumačenja Arentove u kojima je naglasak na činjeničnosti novog početka u smislu stvaranja *ex nihilo* i biologističkog redukovanja augustinovske ideje rađanja. I zato i ja ovde insistiram na tumačenju ranjivosti, konačnosti i hrabrosti kao temeljno političkih i politički nepredvidljivih tema, kao vrlo osporavanih i raznovrsnih okvira borbene politizacije, pre nego transistorijskih liberalno humanističkih kamena temeljaca. U tom pogledu sam zainteresovana za otkrivanje o čemu se radi u performativno borbenoj/agonijskoj poetici koja nije lišena višestrukih potencijalnosti agonije i ukazuje na kontekstualizovan

– odjednom ograničen i neprocenljiv – kapacitet i žudnju za angažovanjem i intervenisanjem u ovom svetu. Ova borbena politika proseca put kroz binarnost afirmativne borbe i regresivnog bola,¹⁴³ binarnost koja se često konvencionalno ugrađuje u suprotnost proaktivnog natalizma i reaktivnog mortalizma.

Borbena kritika koju ovde iznosim je otvorena i protivi se normama na kojima počiva liberalno vrednovanje konsenzualnog pluralizma. Sa svim svojim neodredivim ambivalentnostima, komemorativna borba opisana u ovoj knjizi nije u saglasju sa koncepcijom javnog mišljenja i prostora kao fiksni, interaktivni i nezavisni od konstelacija moći. Za ove aktivistkinje/e, nepomirljiva sećanja jesu politička i stoga nepredvidljiva i podložna osporavanju u kontekstu odnosa moći. Odgovornost da se zauzme politički stav prema ovim matricama ne/žaljivosti ne može se izmestiti pravnim i administrativnim sredstvima liberalnog konsenzusa. Iščitavajući zamisao Arentove o „prostoru pojavljivanja” u *polisu* (1998.), Džudit Batler (2011.) tvrdi da polaganjem prava na javnost kolektivno delovanje rekonfiguriše materiju telesne politike. Ona postavlja važno pitanje: „kako da shvatimo one koji nikada ne mogu biti deo te usaglašene akcije, koji ostaju izvan pluraliteta tih činova?... koji politički jezik imamo u rezervi za opis takvog isključenja?” (2011.). U prethodnim poglavljima ove knjige, bavila sam se načinima na koje se članice/ovi jednog feminističkog i antinacionalističkog kolektiva postavljaju prema prisilnim brisanjima i razgraničenjima koja obeležavaju politički prostor kao nemirni prostor za pojavu tela, u situaciji gubitka i značaja tog gubitka za normalizovanje ograničenja moći. Zato pitam koje bi vrste novih i alternativnih intimnih javnosti mogle iznići iz izvođenja utvarne potencijalnosti izmeštenih i neusaglašenih pojava sećanja koja uvek već zakomplikuju „usaglašeno delovanje”.

¹⁴³ Lišena elementa agonije, analiza borbenosti bi rizikovala da završi u ponavljanju shvatanja biopolitičkog suvereniteta. Za našu ovdašnju svrhu važno je kako Barder i Debriks (2011.) dovode jezik borbene angažovanosti Arentove do savremenih biopolitičkih modaliteta moći, kroz razmatranje ratnih praksi kao pitanja „agonijskog suvereniteta”. Nadovezujući se na ideju savremenog „hororizma” Adriane Kavarero, agonijski suverenitet označava krajnje razaranje života i tela.

Iz iznetih teorija sam izvukla njihovu praktičnu afirmaciju politike disidentstva i borbene reartikulacije kao sredstva suprostavljajnja ustanovljenim formacijama liberalizma, ali i komunitarizma, kroz perspektivu nepredviđenosti i nepredvidljivosti. Nadovezujući se na tu liniju istraživanja, nastojala sam da elaboriram performativnost političkog subjektiviteta i angažovanja mimo zapovedničkog suvereniteta, izgrađenog bilo kao nedeljive i nikom odgovorne vlasti subjekta ili kao autarhičnog modaliteta vlasti ili pak kao analogije oba. Pa, kako da promišljamo borbu i žalost zajedno kroz mogućnosti političkog subjektiviteta? Koje nove imaginarijume i političke činove bi takva isprepletenost donela? U ovoj knjizi, motivisana komemorativnom borbenošću političkih subjekata sa kojima sam radila, predlažem sredstva preoblikovanja borbenog političkog subjektiviteta izvan fundacionizma, prezentizma i suverenističkih shvatanja posredovanja, kao i izvan biopolitičkog dualiteta nataliteta i mortaliteta.

Posvećenost tekućim političkim sporenjima i reartikulacijama, sa svom osećajnom i odvažnom žestinom, javlja se u celokupnoj praksi političkog kolektiva sa kojim sam radila. Ali ukazuje i na poziv na dekonstruktivnu, nesuverenu i antisuverenu „afirmativnu dimenziju sporenja”, kako bi rekla Honigova. U afirmaciji polemičke i reartikatorne politike, međutim, borbena strast ovih aktivistkinja/a afirmiše i nemogućnost konačne završnice u vzei sa političkim gubitkom i prepoznaje reakcije na politički gubitak potisnute kao nemoguće. Zahvaljujući drugima, dakle, ove/i aktivistkinje/i vrše politički subjektivitet koji ostaje nesvodivo heteronoman u svom kretanju uz sposobnost reagovanja i odgovornog odgovaranja. U ovom smislu posvetila sam izuzetnu pažnju ideji borbenosti, kao i radu nesankcionisane žalosti, kao strasnim i neizvesnim sredstvima sposobnosti reagovanja, i smatram da aktivistkinje/i ŽuC preuzimaju upravo ono što se ne može preuzeti u vezi sa odgovornošću i spremnošću na reagovanje.

Tako se borbena žalost ŽuC nosi sa mogućnošću žaljenja u situaciji stalnih borbi oko javnog prostora, reprezentabilnosti, mogućnosti reagovanja i subjektivizacije. Batlerova nudi sjajan uvid u „diferencijalnu distribuciju žalosti od koje zavisi rat” (2010: xix) i u norme koje određuju „zašto određeni vidovi žalosti postaju

nacionalno prepoznati i podržani, dok drugi gubici postaju nezamislivi i neožaljivi” (2004: xiv)- Kao „pretpostavka za život koji nešto znači” (2010: 14), žaljivost se tiče akutnog političkog pitanja da li se i kako računaju istorijski konkretni životi i smrti. Kroz ovu perspektivu, sporni teren javne žalosti postaje prostor normalizacije, ali i prilika za performativno konstituisanje subjektivnosti sećanja kroz borbenu relacionalnost sa drugima, uključujući, što je ključno, i izgubljene druge. Od vitalnog značaja je bavljenje Batlerove logikom poništavanja i isključivanja kroz koju se žalost, kao način bavljenja životima drugih, čini nemogućom, a ipak se aktivira kao resurs transformacije, u smislu izazova inherentnim joj nepravdama i izumljivanja novih kolektivnih formi bavljenja njome.

Baveći se političkim pitanjem okvira i lomova žaljivosti, kao konstitutivnim elementom mogućnosti rata, aktivistkinje/i sa kojima sam radila ne vrše samo uobičajenu praksu žalosti u svojim borbama. Kroz žalost se na jedan neuobičajen i katehrestičan afektivni način, bore i za mogućnost žaljenja i opseg njene iterabilnosti. Pošto ih drugi pokreću i kreću se sa drugima, oni/e ukazuju na poreknute gubitke i sećanja kao na svojevrсна javna dobra za koja se vredi boriti. To rade ne da bi uspostavili/e univerzalno, pomiriteljsko i konsenzualno zajedništvo konačnosti i nepovredivosti, već da bi razotkrili/e gubitak i sećanje kao intenzivno politizovana polja sporenja. Protiveći se nezadovoljavajućim jezicima i državno birokratskog proceduralizma i nevladinog vladanja, oni/e nude način razmišljanja o borbi uz političku isprepletenost konačnosti, hrabrosti i nepodobnih jezika spremnosti na reagovanje na druge. Kao što sam već rekla, takvo promišljanje borbenog subjektiviteta kao performiranja modusa nesuverene subjektivnosti koji se protivi i opire logici prinude i odbacivanja otvorilo bi prostor političkog i učinilo ga podložnog transformacijama.

Ovo je razumevanje rada borbene žalosti ŽuC kao događaja demokratske polemike koji afirmiše svoje nemogućnosti i reaktivira svoje mogućnosti, mada bez garantovanih ishoda. Ovaj rad nekonačne, disidentske žalosti, s važnim vezama sa nacionalnom i rodnom politikom, ne bi trebalo svoditi na konsenzualni univerzalizam uspešne žalosti ili žalosti kao obaveze, koja bi uspostavila

fiksnog i utvrdivog drugog i omogućila pomirenje i završetak. Pre se radi o nepredviđenoj i sablasnoj potencijalnosti sličnoj slaboj mesijanskoj sili „na koju prošlost polaže pravo”, o kojoj govori Benjamin u tezama o filozofiji istorije (2006: 390): slaboj mesijanskoj u smislu nemoćne, nefunkcionalne, nekonačne sile koja će tek doći. Džilijen Rouz raspliće rad žalosti kao „aktivnost izvan aktivnosti” (poput levinasovske „pasivnosti izvan pasivnosti”), koji podrazumeva „odricanje od aktivnosti i *njeno ponovno preduzimanje*” (1996: 122, kurziv u originalu). Međutim, to je proces koji prevazilazi hronološki redosled svršetka i opire se jasnoj distinkciji na aktivnost i pasivnost, kao i zavisnosti od subjektivnog suvereniteta. Ovaj rad žalosti opire se svojoj mogućnosti rada i time se drži ograničenog iskustva „nefunkcionisanja” ili „besposlenosti” (*désœuvrement*), kako to Blanšo opisuje (2006.). A ipak, baveći se aktivno procesom opovrgavanja i poništavanja određenja onoga što „radi”, stalno je na delu.

Sugerisala bih da se ovde radi o performativnom radu ekscentričnog i borbenog žaljenja, gde ni samo-priložena subjektivnost ni odnos prema drugima ne ostaju na svom mestu. Radi se o performativnom radu u srži nemogućnosti žaljenja. Politički subjekti ove studije koriste žalost u svom aktivizmu kao način da opozovu ili učine neoperabilnim upotrebu idealizovanog nacionalnog i heteronormativnog žaljenja u formiranju savremenih biopolitičkih matrica pripadnosti. Koriste žalost na neobičan, ili neodomaćeni način. Ctiraju jezik kojim ne vladaju u potpunosti i to čine bez potpunog prisustva u njemu ili zaposednutosti njime. Njihova žalost – ako zaista ikada može biti „njihova” – opire se epistemološkom nasilju loze, doma i zajednice, bez obzra što je neraskidivo vezana za njega, uvek već obeležena sopstvenom iterabilnoću. Insceniranje ne-domaćosti nasuprot uobičajenom prostoru sećanja, u smislu odnosa prema nesvodivom drugom, postaje performativna prilika za ove aktivistkinje/e za izmeštanje propisanog mesta sećanja, uz zadržavanje veze sa njegovim aporijskim uslovom mogućnosti.

Šta onda znači politički rad kroz prizivanje ne-domaćosti kao otpora normalizaciji i odbacivanju i kao otvorenosti prema drugome, koje uvek izmiče upotpunjavanju i prepoznavanju? Koju

vrstu telesne politike bi podrazumevao takav rad? U kontekstu ratova u bivšoj Jugoslaviji i posleratnog perioda, aktivisti/kinje ŽuC koriste ambivalentni znak žalosti, ne uklapajući se u njene normativne ideale, kroz afektivni registar bivanja „izvan sebe”, po rečima Batlerove. Postajanje „izvan sebe”, u formi nametnutog ali i samopreuzetog egzila, postaje kritički prostor političke subjektivnosti kroz koji se dovode u pitanje totalizujući gestovi propisane, suverene i samodovoljne subjektivnosti. Kroz performativne registre disidentske pripadnosti i postajanja neprijateljem, ove/i aktivistkinje/i mobilišu prekograničnu žalost radi suprotstavljanja biopolitičkoj ekonomiji neprijateljstva i potrošnosti, u svim njenim rasnim, etničkim i rodnim varijantama. Njihova trajna vezanost za takve afektivne žestine, koju izvode u sećanju na poništene žrtve „druge strane”, njihov stalni odnos sa raseljenim ljudima, njihovi činovi drugarstva i savezi sa „neprijateljskom” zajednicom, stvaraju prostore za pretvaranje doživljenih gubitaka u mogućnosti kritičkog posredovanja. Kroz ponovno naseljavanje i time postranjivanje progonjenog i ograničenog prostora doma, i kao srodničkog prostora i kao domovine, i kroz preuzimanje rodno označene pozicije unutrašnjeg neprijatelja, aktivistkinje/i ŽuC afirmišu odnos sa nepodobnim drugima koji su smešteni izvan tog prostora i postranjeni kao spoljni neprijatelji. Upravo kroz ovu političku performativnost samopostranjenja i utvarologije bave se poreknutim sećanjima na one odstranjene ili izbrisane iz *polis*a.

U vršenju takve nepodobnosti, ove/i aktivistkinje/i ne samo što izlažu tela u prostoru za pojavljivanje *polis*a, što bi rekla Arentova. Njihova akcija – i, može se tvrditi, proživljeno iskustvo – pojave izvan propisanog mesta i polaganja prava na javni prostor, zarad sećanja na one koji se ne mogu pojaviti, utvarno remete *polis* i uzdrmajaju njegov poredak „bivanja tu” i „zajedničke pripadnosti”. Izražavanjem tih sećanja i polaganja prava koja poriču zvanični kodeksi reprezentovanja, priznavanja i sećanja, pojava ovih političkih subjekata kolektivno progoni monumentalni prostor nacije. Performativnost postajanja-sablasnima, kao što sam je ovde interpretirala, priziva mogućnost uznemirujućih ponovnih otvaranja i pojava u sadašnjosti i time stavlja u pogon pravo

na žalost: žalost koja ukazuje na beskonačni zahtev za sadašnjošu koju valja oteloviti i politikom koje se valja prisetiti.

U afektivnom iskustvu političke subjektivnosti o kome se radi, „pojava” podrazumeva tela u prostoru koji se smatra nedozvoljenim, prisutna tela koja su naizgled neprisutna i iskaču iz određenih okvira pojavnosti. Radi se o političkoj borbenosti u kojoj ih pokreću drugi i kreću se sa drugima ka onome što se čini nemogućim u sadašnjici u ne/zajedničkom prostoru *polisa*. Kroz otelovljena javna pojavljivanja, ove/i aktivistkinje/i tretiraju javni prostor kao registar onoga što Navaro-Jašin zove „osećanje političkog” (2003.). Njihov način da „osete” političko postaje performativna snaga koja registruje da ne mogu svi da se pojave u osetilnom pojavnom prostoru, ali i da se ne „pojavljuju” svi – u smislu viđenosti i bivanja vrednima pažnje – s obzirom na normalizujuće standarde vidljivosti, prepoznatljivosti i reprezentabilnosti. U skladu sa tim, ne deluju svi okupljeni subjekti u saglasju jedni sa drugima, niti dele iste političke pozicije i težnje, niti ih pokreću homogene žudnje za pokretanjem nečega. Pokušala sam ovde sa skrenem pažnju na činove osetljivosti, utvarnosti i nepreokupiranosti sobom na kojima počiva subjektivno iskustvo političkog.

Postavljajući svoja tela u centar grada u znak solidarnosti sa onima koji su pretvoreni u neprijatelje, ovi politički subjekti aktuelizuju višeslojne modalitete *stasis*-a kao sredstva otelotvorenja njihove i disidentske pripadnosti drugih. *Stasis* obično označava umrtvljenost i bezosećajnost, ali ovde ukazuje na oživljavanje utvara nepriznatog gubitka koje progone i remete uobičajena shvatanja života vrednog sećanja. Subjekti sa kojima sam radila tokom ovog istraživanja aktivno se bave radom preraspodele i rekonfiguracije političkog sveta pojavnosti i prezentabilnosti kroz perspektivu onih koji se smatraju potrošnim delovima društva. Postranjivanje ili brisanje iz raspoloživih prostora za pojavljivanje je često cena za taj *stasis*. Međutim, u isto vreme to brisanje otvara i performativnu priliku za drugačije kolektivno pripadanje i bivanje u ovom svetu, koliko god neizvesno, što je odgovor na suverenističko nasilje u vremenima ratnih hitnosti i posleratne normalizacije.

U takvom „pojavljivanju” koje je za javni prostor remetilačko i neobično, pre nego uobičajeno i poznato, ovi politički subjekti postaju mete nasilja, hapšenja, otuđivanja ili, posebno u post-jugoslovensko vreme, državnog paternalizma i demonizacije. Njihov hrabri aktivizam afirmiše osećaj krhkosti, osećajnosti i drugarstva nasuprot normalizaciji nasilja koja ograničava ranjivost na razne vidove rodnog, nacionalnog i rasnog pokoravanja. Delujuća i osećajuća u neesencijalističkom i nesuverenitetskom kritičkom posredovanju, ova besкраjno aporijska politička subjektivnost se razlikuje od binarnosti zastupanja-ranjivosti i aktivnosti-pasivnosti i prema njima gaji kritički stav. Trebalo bi napomenuti da ranjivost ovde nije podvedena pod vladavinu moralnog univerzalizma, što bi teralo na pretvaranje ranjivosti u sigurnost i obezbeđivanje. On podrazumeva alternativu aparatima samoregulacije moralnog subjekta i upravljanja „ranjivim populacijama”. Stoga, perspektiva koju ovde sugerišem podrazumeva uviđanje da je ranjivost uvek već bremenita modalitetima moći i različitostima lokacija, ali i kritičkim posredovanjem u vezi sa otvorenosti prema drugima. Ovde nam je cilj da promislimo kako neki modalitet feminističkog i antinacionalističkog političkog aktivizma koji se kritički odnosi prema neravnopravnim uslovima žaljivosti pruža načine za proizvodnju zone neodređenosti gde epistemološko razdvajanje afirmacije i negacije postaje, faktički, nedostižno. Kao i borbena žalost kojom se ovde bavim, ni kritičko zastupanje nije puko negiranje ili afirmisanje, već pre čuva registre koje teži da negira ili negira registre koje teži da potvrdi. Tako osmišljena, politička nastojanja postaju artikulisana – ili sprovedena, trebalo bi dodati, u neartikulisanim formama – kroz uslove sopstvene nemogućnosti (Laklau i Mufe 1985.).¹⁴⁴

Bavljenje ne/mogućim aspektima žalosti, izvan bilo kakve simetrije mogućnosti i nemogućnosti, ima značajne posledice u pogledu priznavanja ranjivosti koje je u srži političke performativnosti. U daljem usložnjavanju Fukoove teoretizacije otpora kao dela

¹⁴⁴ Pronicljivu kritiku humanističke esencijalističke sklonosti redukciji ili normalizaciji negativnosti, iz perspektive negativne ontologije Laklaui i Mufe, i implikacija po radikalnu demokratiju i lakanovsku levicu, videti kod Starakakisa 2007.

strateških odnosa moći, promišljanje performativnog posredovanja Batlerove daje shvatanje mogućnosti ponovnog prisvajanja znakovnog u afirmativnim modalitetima. Batlerova jasno stavlja do znanja da pod „afirmativno” misli na „otvaranje mogućnosti posredovanja” (1997b: 15), pri čemu se posredovanje povezuje sa utvarnim pluralitetom preoznačavanja performativnih činova bez jasnog porekla i garantovanog ishoda, i bez suvereniteta nastajućeg subjekta. Strukturalna eksproprijacija – ili, performativna ranjivost – glavnih diskursa nudi prostor za uzdrnavanje istorijskih nataloženih posledica moći u takvim normativnim okvirima. To je, istovremeno, prostor performativne pogrešivosti: performativnost je ta „koja proizvodi događaje... ali i ta koja neutrališe događaj” (Derida 2000a: 467). Radi se o ranjivosti koja ukazuje na izvornu kontaminiranost znaka i time je već uvučena u svaki performativni događaj, pri čemu se ne misli samo na čiste i čudesne događajnosti. Kod performativnosti je politički važno upravo to što ona ne podrazumeva apsolutni raskid između mogućnosti i nemogućnosti, aktivnog i pasivnog ili vladanja i ranjivosti. Performativni događaj pre ukazuje na snagu koja nije samo nasleđena od prethodne konvencije, čak i ako izrasta iz takvih ograničenja i definišućih uslova i čak i ako ne raskida sa njima – za sada. Da bi bila takva, performativna mogućnost političkog priznaje – umesto da normalizuje ili prevaziđe – nemoć i ranjivost koje su na delu u performativnosti.

Promišljajući performativnost, kroz bavljenje životima i rečima aktivistkinja/a sa kojima sam radila, fokusirala sam se na rad žalosti kao beskrajno komplikovan: i zatvoren i otvoren za politički potencijal. Kroz ovaj tekst sam nastojala, podstaknuta mojim antropološkim susretima, da izmestim rezolutnu izvesnost unilateralne opozicije pozitivnosti/negativnosti u vezi sa radikalnom demokratskom akcijom i, umesto toga, istražim njihovo međusobno kontaminiranje, bez podvođenja jednog pod drugo i svođenja jednog na drugo. Uranjajući u fantazmatične konfiguracije koje se rađaju iz takve koegzistencije, nadam se problematizaciji tvrdnje da aporije političke performativnosti predstavljaju krizu „posredovanja”. Protivno specifičnom rutinskom kritizerstvu po kome dekonstruktivna performativnost promoviše „negativan”

ili atrofiran model akcije, pokušala sam da ocrtam kako izvođenje uslova nemogućnosti kao uslova uvek odložene mogućnosti predstavlja upravo ono što performativnost čini političkom. U tom duhu, onda, za izmeštanje šeme „afirmacija nasuprot negacije”, koja često obeležava određene konceptualizacije političkog posredovanja zasnovane na herojskom individualizmu i prkosnom poricanju konačnosti, potrebno je raditi na kritičkom promišljanju: na uviđanju da je ranjivost nerazmrsivo povezana sa domenom posredovanja; na uzdrmanju ideje da posredovanje pretpostavlja pojavu samodovoljnog, samoočuvavajućeg i neprolaznog subjekta koji herojski nadilazi ranjivost (ili se od nje oslobađa); na približavanju razumevanju borbenog posredovanja kao nužno uključenog u moć i zasnovanog na obuzdavanju suverenog „ja” i njegovih humanističkih načela; na uvođenju modusa bivanja, postajanja, činjenja i odupiranja uvek već izukrštanog sa strastima ranjivosti kao podložnosti nasilju ali i otvorenosti prema drugima. Promišljanje (kroz) ranjivosti zajedno sa performativnom borbenošću bi nas nagnalo da problematizujemo kalkulativna, individualistička shvatanja koja subjektivnost posmatraju u smislu narcističke suverenosti koja vlada spektrom mogućnosti za neutralisanje ranjivosti. Teza koju ovde branim je da se ranjivost mora temeljno promisliti sa svim svojim strastvenim i širećim mogućnostima preoblikovanja samih definišućih uslova koji je istrajno i raznovrsno obeležavaju u kontekstima prinude, bola, uzbuđenja i žudnje.

Borbenost je izvan suprotnosti aktivno-pasivno. Ona podrazumeva i tera nas na otvorenost ka drugima, razmišljanje u delovanju, istrajavanje, reagovanje, opiranje i angažovanje. Kao dekonstruktivna performativnost pred neprelaznim granicama, ona je posvećenost beskrajnom omogućavanju onoga što onemogućavaju matrice prepoznatljivosti koje podrazumevaju prelazak kao trenutno prisustvo „aktuelnosti”. Kao takva, borba usložnjava prelaz *od* potencijalnosti *ka* aktuelnosti, remeteći striktnost distinkcije između njih i matrice „pozitivno nasuprot negativnom” na kojoj ova distinkcija počiva. Kakav je odnos ove aporije spram pitanja istrajne i otporne politike drugačijeg sećanja u situaciji političkog gubitka, uprkos i nasuprot etno-nacionalističkim formacija-

ma? Kako aporija borbene žalosti biva afirmisana i performirana *ovde i sada*, kao i *tamo i onda* u stvaranju sveta (Munjoz 2009.)? Otelovljujući sukobljene i nesamerive potencijalnosti politički angažovane performativnosti, borbena žalost ŽuC, koliko god nabijena napetošću i rizikom, kritički se i kolektivno bavi konvencionalnim odanostima koje održavaju pamtljivost-kao-pripadnost u transnacionalnom kontekstu. Takav neposlušni ek-statični odnos, zasnovan na određujućim odnosima podele, nosi privremenost kritičke performativnosti i tekućih globalnih borbi protiv suverenističkog nasilja. On uključuje rad sećanja i presabiranja onoga što predstavlja ulog neukrotive političke imaginacije koja izrasta iz svakodnevne kritičnosti onoga što još-nije.

Bibliografija

Abraham, Nicolas i Maria Torok. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1978, 88–119.

Abu-Lughod, Lila. 'The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women', *American Ethnologist*, 17: 1, 41–55, 1990.

Adorno, Theodor W. 'The meaning of working through the past', u *Critical Models: Interventions and Catchwords*, prev. Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 2005 [1959], 89–103, str. 97.

Agamben, Giorgio. *Language and Death: The Place of Negativity*, prev. Karen E. Pinkus i Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, prev. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Agamben, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, prev. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999a.

Agamben, Giorgio. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ur. i prev. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999b.

Ahiska, Meltem. 'Occidentalism and registers of truth: The politics of archives in Turkey', *New Perspectives on Turkey*, 34, 9–29, 2006.

Ahmed, Sara. *Strange Encounters: Embodied Others in Postcoloniality*. London: Routledge, 2000.

- Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. London: Routledge, 2004.
- Ahmed, Sara. 'The skin of the community: Affect and boundary formation', u Tina Chanter i Ewa Płonowska Ziarek (ur.), *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Aleksov, Bojan. *Deserters from the War in Former Yugoslavia*. Beograd: Žene u crnom, 1994.
- Aleksov, Bojan. 'Sudbina dezertera u ratu u bivšoj Jugoslaviji', *Žene za mir*, 282–6. Beograd: Žene u crnom, 1996.
- Aleksov, Bojan. 'Resisting the wars in the former Yugoslavia: Towards an autoethnography', u Bojan Bilic i Vesna Jankovic (ur.), *Resisting the Evil: (Post-)Yugoslav Anti-War Contention*. Baden-Baden: Nomos, 2012, 105–26.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991 [1983].
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Ardener, Shirley (ur.). *Perceiving Women*. London: Malaby, 1975 [1968].
- Arendt, Hannah. *Crises of the Republic*. San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin, 1977.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990 [1963].
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998 [1958].
- Aretxaga, Begoña. *Shattering Silence: Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Aristotle. *Basic Works*. New York: Random House, 1941.

- Arsić, Branka. 'Queer Serbs', u Dušan I. Bjelić i Obrad Savić (ur.), *Balkan as Metaphor*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002, pp. 253–78.
- Art Klinika, 'We are returning your tank: Homage to the rebels against war and violence'. Novi Sad, 2010.
- Asad, Talal. 'Agency and pain: An exploration', *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 1: 1, 29–60, 2000.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Austin, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- Avramopoulou, Eirini. 'The affective language of activism: An ethnography of human rights, gender politics and activist coalitions in Istanbul, Turkey'. neobjavljena disertacija. University of Cambridge, 2012.
- Azoulay, Ariella. *Civil Imagination: A Political Ontology of Photography*, prev. Louise Bethlehem. London: Verso, 2012.
- Bahovec, Eva Dolar (ur.). *Abortus – pravica do izbire?! Ljubljana: Skupina Ženske za politiko*, 1991.
- Balibar, Etienne. 'The nation form: History and ideology', u Etienne Balibar i Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991, 86–106.
- Balibar, Etienne i Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso, 1991.
- Barder, Alexander and François Debrix, 'Agonal sovereignty: Rethinking war and politics with Schmitt, Arendt and Foucault', *Philosophy and Social Criticism*, June 2011.
- Barthes, Roland. *Mourning Diary*. New York: Hill and Wang, 2012.
- Basso, Keith. '„To give up on words”: Silence in Western Apache culture', *Southwestern Journal of Anthropology* 26, 213–30, 1970.

Basso, Keith. *Portraits of the Whitemen*. New York: Cambridge University Press, 1979.

Bell, Vikki. 'On Fernando's photograph: The biopolitics of aparición in contemporary Argentina', *Theory, Culture & Society* 27:4, 69–89, 2010.

Benjamin, Walter. 'Theses on the philosophy of history', in Hannah Arendt (ur.), *Illuminations*. New York: Schocken Books

Benjamin, Walter. *The Arcades Project*, prev. Howard Eiland i Kevin McLaughlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Benjamin, Walter. 'On the concept of history', *Selected Writings*, vol. 4 (1938–40), prev. Edmund Jephcott, ur. Howard Eiland and Michael Jennings. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, 389–400.

Benjamin, Walter. *Selected Writings*, ur. Howard Eiland and Michael W. Jennings, Vol. 4 (1938–1940). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Berlant, Lauren. *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia and Everyday Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Berlant, Lauren. *The Queen of America Goes to Washington City*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

Berdahl, Daphne. '„(N)Ostalgie” for the present: Memory, longing, and East German things', *Ethnos*, 64:2, 192–211, 1999.

Berlant, Lauren. *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Berlant, Lauren i Michael Warner. 'Sex in public', *Critical Inquiry*, 24: 2, 547–66, 1998.

Bhabha, Homi. 'Remembering Fanon', *New Formations*, 1, 118–24. Spring 1987.

- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Biehl, João. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Bilić, Bojan. *We Were Gasping for Air: (Post-)Yugoslav Anti-War Activism and its Legacy*. Baden-Baden: Nomos, 2012.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London: Sage, 1995.
- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Bjelić, Dušan i Lucinda Cole. 'Sexualizing the Serb', u Dušan I. Bjelić i Obrad Savić (ur.), *Balkan as Metaphor*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002, 279–310.
- Bjelić, Dušan I. i Obrad Savić (ur.). *Balkan as Metaphor*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002.
- Blagojević, Marina (ur.). *Mapiranje mizoginije u Srbiji: Diskursi i prakse*. Beograd: AŽIN, 2000.
- Blagojević, Marina. *Knowledge Production at the Semiperiphery: A Gender Perspective*. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, 2009.
- Blanchot, Maurice. *The Writing of the Disaster*, prev. Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Blanchot, Maurice. *The Unavowable Community*. Barrytown, NY: Station Hill Press, 2006.
- Bloch, Ernst i Theodor Adorno. 'Something's missing: A discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the contradictions of utopian longing', u *The Utopian Function of Art and Literature*, prev. Jack Zipes i Frank Mecklenburg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Bonfiglioli, Chiara. 'The dangerous legacy in the post-Yugoslav space', 1 April 2016, <<http://dangerouswomenproject>.

org/2016/04/01/partizanke-dangerous-legacy/> (posljednji put pristupljeno 30. 5. 2016).

Bonfiglioli, Chiara, Katja Kahlina i Adriana Zaharijevic. 'Transformations of gender, sexuality and citizenship in South East Europe', *Women's Studies International Forum*, 49, 43–7, 2015.

Bougarel, Xavier. 'Death and the nationalist: Martyrdom, war memory and veteran identity among Bosnian Muslims', u Xavier Bougarel, Elissa Helms i Ger Duijzings (ur.), *The New Bosnian Mosaic: Social Identities, Collective Memories, and Moral Hierarchies in a Post-War Society*. Aldershot: Ashgate, 2007, 167–92.

Bougarel, Xavier, Elissa Helms i Ger Duijzings (ur.). *The New Bosnian Mosaic: Social Identities, Collective Memories, and Moral Hierarchies in a Post-War Society*. Aldershot: Ashgate, 2007.

Bourke, Joanna. *An Intimate History of Killing: Face-to-Face Killing in Twentieth Century Warfare*. New York: Basic Books, 2000.

Boyer, M. Christine. *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Cambridge: MIT Press, 1994.

Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

Braidotti, Rosi. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.

Braidotti, Rosi. 'A critical cartography of feminist post-postmodernism', *Australian Feminist Studies*, 20: 47, 169–80, July 2005.

Braidotti, Rosi. *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press, 2011.

Brown, Wendy. *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*. New Jersey: Rowman & Littlefield, 1988.

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

Brown, Wendy. 'Freedom's silences', u *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 83–97.

Brown, Wendy. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books, 2010.

Butalia, Urvashi. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

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

Butler, Judith. 'Contingent foundations', u Seyla Behabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, uvd Linda Nicholson, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge, 1995, 35–58.

Butler, Judith. 'Sexual inversions: Rereading the end of Foucault's History of Sexuality, Vol. I', u Susan J. Hekman (ur.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1996, 59–75.

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997a.

Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997b.

Butler, Judith. *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000.

Butler, Judith. 'What is critique? An essay on Foucault's virtue', *Transversal*, 2001.

Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004.

Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

Butler, Judith. 'Critique, dissent, disciplinarity', *Critical Inquiry*, 35, 773–95, Summer 2009.

Butler, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?*. Brooklyn: Verso, 2010.

Butler, Judith. 'Bodies in Alliance and the Politics of the Street.' *Transversal*, October 2011, n.p. <<http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>> (pristupljeno 18. 10. 2016).

Butler, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.

Butler, Judith i Athena Athanasiou. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

Butler, Judith i Gayatri Chakravorty Spivak. *Who Sings the Nation? Language, Politics, Belonging*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

Cadava, Eduardo. *Words of Light: Theses on the Photography of History*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Caraveli, Anna. 'The bitter wounding: The lament as social protest in rural Greece', u J. Dubisch (ur.), *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1986, 169–94.

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Casey, Edward S. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Cavarero, Adriana. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. New York: Routledge, [1997] 2000.

Cavarero, Adriana. *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, prev. Paul A. Kottman. Stanford: Stanford University Press, [2003] 2005.

Cheah, Pheng. *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*. New York: Columbia University Press, 2003.

Cixous, Hélène. 'The laugh of the Medusa', prev. Keith Cohen i Paula Cohen, *Signs*, 1: 4, 875–93, Summer, 1976.

Cixous, Hélène. 'Castration or decapitation?', prev. Annette Kuhn, *Signs* 7:1, 41–55, 1981.

Clifford, James and George Marcus (ur.). *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Cockburn, Cynthia. *The Space between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*. London: Zed Books, 1998.

Cockburn, Cynthia. *The Line: Women, Partition and the Gender Order in Cyprus*. London: Zed Books, 2004.

Cockburn, Cynthia. *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*. London: Zed Books, 2007.

Cockburn, Cynthia, Rada Stakic-Domuz i Meliha Hubic. *Women Organizing for Change: A Study of Women's Local Integrative Organizations and the Pursuit of Democracy in Bosnia-Herzegovina*. Zenica: Medica Zenica, Infoteka, 2001.

Cole, Alyson M. *The Cult of True Victimhood: From the War on Welfare to the War on Terror*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Crimp, Douglas. 'Mourning and militancy', *October*, 51, 3–18, 1989.

Crimp, Douglas. *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*. Boston: MIT Press, 2004.

Cuellar, Alejandro C. 'Unraveling silence: Violence, memory and the limits of anthropology's craft', *Dialectical Anthropology*, 29: 2, 159–80, 2005.

Cvetkovich, Ann. 'Legacies of trauma, legacies of activism: ACT UP's lesbians', u David Eng i David Kazanjian (ur.), *Loss*. Berkeley: University of California Press, 2003, 427–57.

Cvoro, Uros. 'Remember the nineties? Turbo-folk as the vanishing mediator of nationalism', *Cultural Politics*, 8: 1, 121–37, 2012.

Daniel, E. Valentine. *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Das, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1995.

Das, Veena. 'Language and body: Transactions in the construction of pain', u Arthur Kleinman, Veena Das and Margaret Lock (ur.), *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997, 67–91.

Das, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Das, Veena. 'Action, expression, and everyday life: Recounting household events', u Veena Das, Michael Jackson, Arthur Kleinman i Bhri Gupta Singh (ur.), *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Durham, NC: Duke University Press, 2014, 279–306.

Das, Veena. 'On singularity and the event: Further reflections on the ordinary', n.d. <https://www.academia.edu/8237494/On_Singularity_and_the_Event_Further_Reflections_on_the_Ordinary> (pristupljeno 11. 2. 2015).

Das, Veena i Ashis Nandy. 'Violence, victimhood, and the language of silence', *Contributions to Indian Sociology*, 19:1, 177–95, 1985.

Daskalova, Krassimira, Caroline Hornstein-Tomić, Karl Kaiser i Filip Radunović (ur.). *Gendering Post-Socialist Transition*. Vienna: LIT Verlag, ERSTE Foundation Series, 2012.

Dean, Jodi. *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*. Berkeley: University of California Press, 1996.

DeArmitt, Pleshette. 'Resonances of Echo: A Derridean allegory', *Mosaic*, 42:2, 89–100, 2009.

- Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena*, prev. David Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Derrida, Jacques. 'Cogito and the history of madness', u *Writing and Difference*. London: Routledge, 1978 [1967].
- Derrida, Jacques. *Dissemination*, prev. Barbara Johnson. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- Derrida, Jacques. 'Deconstruction in America: An interview with Jacques Derrida', prev. James Creech, *Critical Exchange*, 17, 1–33, 1985.
- Derrida, Jacques. 'Fors: The English words of Nicolas Abraham and Maria Torok', prev. Barbara Johnson, u Nicolas Abraham i Maria Torok, *The Wolfman's Magic Word: A Cryptonymy*, prev. Nicolas Rand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *Memoires for Paul de Man*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Derrida, Jacques. 'Force of law: The mystical foundation of authority', prev. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, 11: 5–6, 1990. Preštampano u: Cornell, Drucilla, Michael Rosenfeld i David Gray Carlson (ur.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, 1992a.
- Derrida, Jacques. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1992b.
- Derrida, Jacques. *Aporias*, prev. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, prev. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.
- Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*, prev. Eric Prenowitz. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Derrida, Jacques. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Ur. John Caputo. New York: Fordham University Press, 1997a.

Derrida, Jacques. 'Portrait d'un philosophe: Jacques Derrida', *Philosophie, Philosophie (Revue des Etudiants de Philosophie Université Paris VIII)*, 1997b.

Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Derrida, Jacques. 'Performative powerlessness: A response to Simon Critchley', *Constellations*, 7: 4, 466–8, 2000a.

Derrida, Jacques. 'Et cetera', u N. Royle (ur.), *Deconstructions: A User's Guide*. London: Palgrave, 2000b.

Derrida, Jacques. *The Work of Mourning*. Chicago: Chicago University Press, 2001.

Derrida, Jacques. 'Uninterrupted dialogue: Between two infinities, the poem', *Research in Phenomenology*, 34, 3–19, 2004.

Derrida, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press, 2005a.

Derrida, Jacques. 'Poetics and politics of witnessing', u *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*. New York: Fordham University Press, 2005b.

Derrida, Jacques. *The Politics of Friendship*. London: Verso, 2005c.

Derrida, Jacques. *Paper Machine*, prev. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2005d.

Derrida, Jacques. 'As if it were possible', u *Paper Machine*. Stanford: Stanford University Press, 2005e.

Derrida, Jacques. *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*. New York: Fordham University Press, 2005f.

Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, prev. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

Derrida, Jacques i Bernard Stiegler. *Echographies of Television*. Cambridge: Polity Press, 2002.

Deutscher, Penelope. 'Mourning the Other, cultural cannibalism, and the politics of friendship (J. Derrida and L. Irigaray)', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 10: 3, 159–84, 1998.

Devic, Ana. 'Women's activism between private and public spaces: The case of the Women in Black in Serbia', u Svetlana Slapšak (ur.), *War Discourse, Women's Discourse: Essays and Case Studies from Yugoslavia and Russia*. Ljubljana: ISH-ŠOU, 2000, 195–211.

Djuric-Kuzmanović, Tanja, Rada Drezgić i Dubravka Žarkov. 'Gendered war, gendered peace: Violent conflicts in the Balkans and their consequences', u Donna Pankhurst (ur.), *Gendered Peace: Women's Struggles for Post-War Justice and Reconciliation*. New York: Routledge, 2008, 265–91.

Dolar, Mladen. *A Voice and Nothing More*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

Douzinis, Costas. *Philosophy and Resistance in the Crisis*. Cambridge: Polity, 2013.

Douzinis, Costas. 'Notes towards an analytics of resistance', *New Formations*, 83, 79–98, Winter 2014.

Drezgić, Rada. 'Demographic nationalism in gender perspective', u S. Slapšak (ur.), *Women's Discourses, War Discourses*. Ljubljana: ISH, 1999.

Drezgić, Rada. '(Re)producing the nation: The politics of reproduction in post-socialist Serbia: 1980s and 1990s'. doktorska disertacija, University of Pittsburgh, 2004.

Drezgić, Rada. 'Bela kuga' među 'Srbima': O naciji, rodu i rađanju na prelazu vekova. Beograd: Albatros plus, 2010.

Duhaček, Daša. 'Women's time in the former Yugoslavia', u N. Funk i M. Mueller (ur.), *Gender Politics and Post-Communism*:

Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union. New York: Routledge, 1993.

Duhaček, Daša. 'Gender perspectives on political identities in Yugoslavia', u Rada Iveković i Julie Mostow (ur.), *From Gender to Nation*. Ravenna: Longo Editore, 2002.

Duhaček, Daša. 'The making of political responsibility: Hannah Arendt and/in the case of Serbia', u Jasmina Lukić, Joanna Regulaska i Darja Zaviršek (ur.), *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe*. Abingdon: Ashgate, 2006.

Duhaček, Daša. *Rasudiivanje u delu Hane Arent*. Beograd: Beogradski krug, Ženske studije, 2010.

Duhaček, Daša i Obrad Savić (ur.). *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arendt*. Beograd: Beogradski krug, Ženske studije, Biblioteka Collectanea, 2002.

Duncan, Nancy. 'Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces', u Nancy Duncan (ur.), *Body Space: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. New York: Routledge, 1996, 127–45.

Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

Edkins, Jenny. *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Eng, David i David Kazanjian (ur.). *Loss*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Engle, Karen. 'Feminism and its (dis)contents: Criminalizing wartime rape in Bosnia and Herzegovina', *The American Journal of International Law*, 99: 4, 778–816, 2005.

Enloe, Cynthia. *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Erdei, Ildiko. 'Alice's Adventures in studentland narrative multiplicity of the student protest', *Sociologija: Journal of Sociology, Social Psychology and Social Anthropology*, XXXIX, 111–33, January–March 1997.

Erdei, Ildiko. 'Television, rituals, struggle for public memory in Serbia during 1990s,' *Issues in Ethnology and Anthropology*, 3: 3, 145–69, 2008.

Fassin, Didier. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Fassin, Didier i Richard Rechtman. *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Feldman, Allen. 'Memory theatres, virtual witnessing, and the trauma aesthetic,' *Biography* 27: 1, 163–202, Winter 2004.

Felman, Shoshana. *The Literary Speech Act: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Felman, Shoshana i Laub Dori. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 1992.

Ferris, David S. 'Introduction: aura, resistance, and event in history,' u Walter Benjamin: *Theoretical Questions*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Foucault, Michel. *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*, prev. A. M. Sheridan. New York, 1972.

Foucault, Michel. 'Counter-memory: The philosophy of difference,' u *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ur. Donald Bouchard, prev. Donald Bouchard i Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977, 113–98.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, ur. Colin Gordon, New York: Pantheon, 1980.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*, prev. Robert Hurley. Harmondsworth: Penguin Books, 1981 [1976].

Foucault, Michel. 'Subject and power', *Critical Inquiry*, 8: 4, 777–95, Summer 1982.

Foucault, Michel. 'Governmentality', u Graham Burchell, Colin Gordon i Peter Miller (ur.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1994 [1966].

Foucault, Michel. 'What is critique?' u *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 1997, 41–82.

Foucault, Michel. *Fearless Speech*, ur. Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

Foucault, Michel. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, prev. David Macey, ur. Mauro Bertani i dr. New York: Picador, 2003a.

Foucault, Michel. '17 March 1976', u *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*, prev. David Macey, ur. Mauro Bertani i dr. New York: Picador, 2003b.

Foucault, Michel. *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977–1978*, prev. Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan, 2007.

Freud, Sigmund. 'Mourning and melancholia', u *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIV (1914–1916), prev. James Strachey. London: The Hogarth Press, 1968, pp. 243–58.

Freud, Sigmund. *The Uncanny*, prev. David McIntock. London: Penguin, 2003 [1919].

Fridman, Orli. 'Alternative voices in public urban space: Serbia's Women in Black', *Ethnologia Balkanica* 10, 291–304, 2006.

Fridman, Orli. 'Javno gradski prostori i alternativni glasovi: Slučaj Žena u crnom', *Žene za mir*. Beograd: Žene u crnom, 2009.

Gal, Susan. 'Between speech and silence: The problematics of research on language and gender', u M. di Leonardo (ur.), *Gender*

at the Crossroads of Kknowledge: Feminist Anthropology in the postmodern era. Berkeley: University of California Press, 1991, 175–203.

Gal, Susan i Gail Kligman (ur.). *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

Glynos, Jason i Yannis Stavrakakis. 'Encounters of the real kind: Sussing out the limits of Laclau's embrace of Lacan', *Journal for Lacanian Studies*, 1: 1, 110–28, 2003.

Gordy, Eric. *The Culture of Power in Serbia: Nationalism and the Destruction of Alternatives.* Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1999.

Gordy, Eric. 'Turbo-folk u sjaju devedesetih', u Vladimir Đurić and Goran Tarlač (ur.), *Pesme iz stomaka naroda: Antologija o turbo-folku.* Beograd: Studentski kulturni centar, 2002.

Gordy, Eric. *Guilt, Responsibility, and Denial: The Past at Stake in Post-Milošević Serbia.* Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2013a.

Gordy, Eric. 'What happened to the Hague Tribunal?' *New York Times*, 2 June 2013b, <<http://www.nytimes.com/2013/06/03/opinion/global/what-happened-to-the-hague-tribunal.html?pagewanted=all&r=0>> (posećeno 2. 1. 2015).

Gourgouris, Stathis. *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece.* Stanford: Stanford University Press, 1996.

Green, Sarah. *Notes on the Balkans: Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

Grosz, Elizabeth. *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space.* Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

Hacking, Ian. *Historical Ontology.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Hamilton, Carrie. 'Activist memories: The politics of trauma and the pleasures for politics', u Richard Crownshaw, Jane Kilby i Antony Rowland (ur.), *The Future of Memory*. New York: Berg-hahn Books, 2010.

Haraway, Donna. 'Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective', *Feminist Studies*, 14: 3, 575–99, 1988.

Hayden, Robert. 'Recounting the dead: The rediscovery and redefinition of wartime massacres in late and post-Communist Yugoslavia', u Rubie S. Watson (ur.), *Memory, History, and Opposition under State Socialism*. Santa Fe: School of American Research Press, 1994, 167–84.

Hayden, M. Robert. 'Rape and rape avoidance in ethno-national conflicts: Sexual violence in liminalized states', *American Anthropologist*, 102: 1, 27–41, 2000.

Helms, Elissa. 'Women as agents of ethnic reconciliation? Women's NGOs and international intervention in postwar Bosnia-Herzegovina', *Women's Studies International Forum*, 26: 1, 115–33, 2003.

Helms, Elissa. '„Politics is a whore": Women, morality and victimhood in post-war Bosnia-Herzegovina', u Xavier Bougarel, Elissa Helms i Ger Duijzings (ur.), *The New Bosnian Mosaic*. Aldershot: Ashgate, 2007, 235–353.

Helms, Elissa. *Innocence and Victimhood: Gender, Nation and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*. Madison: University of Wisconsin Press, 2013.

Herzfeld, Michael. 'Silence, submission, and subversion: Toward a poetics of womanhood', u P. Loizos and E. Papataxiarchis (ur.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1991, 79–97.

Hirsch, Marianne. 'Projected memory: Holocaust photographs in personal and public fantasy', u Mieke Bal, Jonathan Crewe i Leo Spitzer (ur.), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover: University Press of New England, 1999.

Hirschauer, Stefan. 'Putting things into words: Ethnographic description and the silence of the social', *Human Studies*, 29: 4, 413–41, 2006.

Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Honig, Bonnie (ur.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

Honig, Bonnie. *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Honig, Bonnie. 'Antigone's two laws: Greek tragedy and the politics of humanism', *New Literary History*, 41: 1, 1–33, Winter 2010.

Honig, Bonnie. *Antigone, Interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Horvat, Srećko i Igor Štiks (ur.). *Welcome to the Desert of Post-Socialism: Radical Politics After Yugoslavia*. London: Verso, 2015.

Hughes, Donna M., Lepa Mladjenović i Zorica Mršević. 'Feminist resistance in Serbia', *European Journal of Women's Studies*, 2: 4, 509–32, 1995.

Husanović, Jasmina. 'The politics of gender, witnessing, post-coloniality and trauma: Bosnian feminist trajectories', *Feminist Theory*, 10: 1, 99–119, 2009.

Huyssen, Andreas. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Hymes, D. 'The ethnography of speaking', u T. Gladwin and W. Sturtevant (ur.), *Anthropology and Human Behaviour*. Washington, DC: Anthropological Society of Washington, 1962, 13–53.

Ignatieff, Michael. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. Toronto: Viking, 1993.

Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*, prev. Gillian Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985a.

Irigaray, Luce. *This Sex Which is Not One*, prev. Catherine Porter i Carolyn Burke. Ithaca: Cornell University Press, 1985b.

Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference*, prev. Carolyn Burke i Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Iveković, Rada. 'Women, nationalism and war: „Make love not war”', *Hypatia*, 8: 4, 113–26, 1993.

Iveković, Rada. *Le Sexe de la Nation*. Paris: Leo Scheer, 2003.

Iveković, Rada. 'Feminism, nation and the state in the production of knowledge since 1989: An epistemological exercise in political translation', in *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 2013, 139–65.

Jansen, Stef. 'Victims, underdogs, and rebels: Discursive practices of resistance in Serbian protest', *Critique of Anthropology*, 20: 4, 393–419, 2000.

Jansen, Stef. 'The streets of Beograd: Urban space and protest identities in Serbia', *Political Geography*, 20, 35–55, 2001.

Jansen, Stef. 'Cosmopolitan openings and closures in post-Yugoslav antinationalism', u M. Nowicka and M. Rovisco (ur.), *Cosmopolitanism in Practice*. Aldershot: Ashgate, 2008, 75–92.

Jansen, Stef and Elissa Helms, 'The white plague: National-demographic rhetoric and its gendered resonance after the post-Yugoslav wars', u Christine Eifler i Ruth Seifert (ur.), *Gender in Armed Conflicts and in Post-War Reconstruction*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, 219–43.

Jay, Martin. 'Walter Benjamin, remembrance, and the first world war', u Tetsuji Yamamoto i dr. (ur.), *Philosophical Designs for a Socio-Cultural Transformation: Beyond Violence and the Modern Era*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998, 530–48.

Kaliterna, Tamara. 'Ours and „their” perpetrators: The past is the reality of Serbia', in *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 2013, 211–43.

Kandiyoti, Deniz (ur.). *Women, Islam, and the State*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

- Kelly, Mark. 'Racism, nationalism and biopolitics: Foucault's Society Must be Defended', *Contretemps*, 4, 58–70, 2004.
- Kesić, Vesna. 'Od štovanja do silovanja ili od majke domovine do hrvatske „posrnule” žene', *Kruh i ruže* 1: 10–13, 1994.
- Kesić, Vesna. 'Muslim women, Croatian women, Serbian women, Albanian women...', u Dušan I. Bjelić i Obrad Savić (ur.), *Balkan as Metaphor*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2002.
- Kohn, Margaret. *Radical Space*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Korac, Maja. 'Understanding ethnic-national identity and its meaning – Questions from women's experience', *Women's Studies International Forum*, 19, 133–43, 1996.
- Kronja, Ivana. *Smrtonosni sjaj: Masovna psihologija i estetika turbo-folka*. Beograd: Tehnokratia, 2001.
- Kronja, Ivana. 'Politics, nationalism, music, and popular culture in 1990s Serbia', *Slovo*, 16: 1, proleće, 5–15, 2004a.
- Kronja, Ivana. 'Turbo folk and dance music in 1990s Serbia: Media, ideology and the production of spectacle', *The Anthropology of East Europe Review*, 22: 1, 103–14, Spring 2004b.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire, Livre X: L'angoisse*, ur. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 2004 [1963].
- Laclau, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso, 1990.
- Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.
- Laclau, Ernesto. 'Hope, passion, politics: With Chantal Mouffe and Ernesto Laclau', u Mary Zournazi (ur.), *Hope: New Philosophies for Change*. London: Routledge, 2002, 122–48.
- Laclau, Ernesto. 'Discourse and jouissance: A reply to Glynos and Stavrakakis', *Journal for Lacanian Studies*, 1; 2, 278–85, 2003.
- Laclau, Ernesto. 'Glimpsing the future: A reply', u Simon Critchley i Oliver Marchart (ur.), *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge, 2004, 279–328.

Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.

Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.

Latić, Nedžad. 'Pobjeda ili časna smrt!' Interview with Mustafa Cerić". *Ljiljan*, 29. septembar 1993, 26–7.

Lavrence, Christine. "The Serbian Bastille": Memory, agency, and monumental public space in Belgrade', *Space and Culture*, 8: 1, 31–46, February 2005.

Lazić, Mladen (ur.). *Protest in Belgrade*. Budapest: Central European University Press, 1997.

Lederman, Rena. 'Who speaks here: Formality and the politics of gender in Mendi, Highland Papua New Guinea', u D. Brenneis i F. Myers (ur.), *Dangerous Words*. New York: New York University Press, 1984, 85–107.

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*, prev. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1992.

Lenhardt, Christian. 'Anamnestic solidarity: The Proletariat and its Manes', *Telos*, 25, 133–54, Fall 1975.

Leontis, Artemis. 'The bridge between the Classical and the Balkan', *The South Atlantic Quarterly*, 98: 4, 625–31, 1999.

Loizidou, Elena. *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*. London: Routledge, 2014 [2007].

Lopušina, Marko. *Ceca, između ljubavi i mržnje*. Beograd: Euro, 2003.

Loraux, Nicole. *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, prev. Corinne Pache i Jeff Fort. New York: Zone Books, 2002a.

Loraux, Nicole. *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, prev. E. Trapnell Rawlings, predgovor Pi. Pucci. Ithaca: Cornell University Press, 2002b.

Löwy, Michael. *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, prev. Chris Turner. London: Verso, 2006.

McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge, 1995.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Malkki, Liisa. 'Speechless emissaries: Refugees, humanitarianism, and dehistoricization', *Cultural Anthropology*, 11: 3, 377–404, 1996.

Markell, Patchen. *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Martel, James. *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. New York: Routledge, 2012.

Massey, Doreen. 'Power-geometry and a progressive sense of place', u J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson i L. Tickner (ur.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London: Routledge, 1993, 59–69.

Massey, Doreen. *For Space*. London: Sage, 2005.

Matić, Dragan. 'Serbia, antiwar activity 1991–1994', u Roger S. Powers i dr. (ur.), *Protest, Power, and Change: An Encyclopedia of Nonviolent Action from ACT UP to Women's Suffrage*, vol. 1625. New York: Garland Publishing, 1997, 465–7.

Mayer, Tamar (ur.). *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. New York: Routledge, 2000.

Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Mbembe, Achille. 'Necropolitics', prev. Libby Meintjes, *Public Culture*, 15: 1, 11–40, 2003.

Menon, Ritu. 'Do women have a country?', u Rada Iveković i Julie Mostov (ur.), *From Gender to Nation*. New Delhi: Zubaan, 2004.

Mertus, Julie. "'Woman" in the service of national identity', *Hastings Women's Law Journal*, 5: 1, 5–23, Winter 1994.

Messick, B. 'Subordinate discourse: Women, weaving, and gender relations in North Africa', *American Ethnologist*, 14, 210–25, 1987.

Milić, Andjelka. 'Women and nationalism in Yugoslavia', u Nannette Funk i Magda Mueller (ur.), *Gender Politics and Post-Communism: Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*. London: Routledge, 1993.

Milošević, Milan. 'The media wars: 1987–1997', u Jasminka Udo-
vički i James Ridgeway (ur.), *Burn This House: The Making and Unmaking of Yugoslavia*. Durham, NC: Duke University Press, 2000, pp. 110–11.

Miškovska Kajevska, Ana. 'Taking a stand in times of violent societal changes: Belgrade and Zagreb feminists' positionings on the (post-)Yugoslav wars and each other (1991–2000)'. doktorska disertacija, University of Amsterdam, 2014.

Mladjenović, Lepa i Donna Hughes, 'Feminist resistance to war and violence in Serbia', u Marguerite Waller i Jennifer Rycenga (ur.), *Frontline Feminisms: Women, War, and Resistance*. New York: Routledge, 2001.

Morris, C. Rosalind. 'Returning the body without haunting: Mourning "Nai Phi" and the end of revolution in Thailand', u David Eng i David Kazanjian (ur.), *Loss*. Berkeley: University of California Press, 2003, 29–58.

Morton, Stephen. *Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge, 2003.

Mosse, George. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig, Inc., 1985.

Mosse, George L. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Mosse, George. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Mostov, Julie. "Our women"/"their women": Symbolic boundaries, territorial markers, and violence in the Balkans', *Peace and Change*, 20: 4, 515–29, October 1995.

Mostov, Julie. 'Sexing the nation / desexing the body: Politics of national identity in the former Yugoslavia', u Tamar Mayer (ur.), *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*. New York: Routledge, 2000, 89–110.

Mouffe, Chantal. 'Deliberative democracy or agonistic pluralism?' *Social Research*, 66: 3, 745–58, 1999.

Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.

Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993.

Mouffe, Chantal. *On the Political*. London: Routledge, 2005.

Mršević, Zorica. 'Belgrade's SOS hotline for women and children victims of violence: A report', u Susan Gal and Gail Kligman (ur.), *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press, 2000, 370–92.

Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press, 2009.

Nancy, Jean-Luc. 'La Comparution / The Compearance: From the existence of "communism" to the community of "existence"', prev. Tracy B. Strong, *Political Theory* 20: 3, 371–98, August 1992.

Nancy, Jean-Luc. *The Experience of Freedom*, prev. Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Nancy, Jean-Luc. *The Inoperative Community*, prev. P. Connor i dr. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

Navaro-Yashin, Yael. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Navaro-Yashin, Yael. "Life is dead here": Sensing the political in "no man's land", *Anthropological Theory*, 3: 1, 107–25, March 2003.

Navaro-Yashin, Yael. 'Affective spaces, melancholic objects: Ruination and the production of anthropological knowledge', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 1–18, 2009.

Navaro-Yashin, Yael. *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham, NC: Duke University Press, 2012.

Nenic, Iva. 'Ksenija Atanasijevic', u Francisca de Haan, Krasimira Daskalova, i Anna Loutfi (ur.), *Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms in Central, Eastern, and South Eastern Europe: 19th and 20th Centuries*. Budapest: Central European University Press, 2006.

Nichanian, Marc. 'Catastrophic mourning', u David Eng i David Kazanjian (ur.), *Loss*. Berkeley: University of California Press, 2003, 99–124.

Nora, Pierre (ur.). *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, ur. engleske verzije Lawrence D. Kritzman, prev. Arthur Goldhammer, 3 sv. New York: Columbia University Press, 1996–8.

Novakov, Anna. 'Ksenija Atanasijevic and the emergence of the feminist movement in interwar Serbia', The Free Library, 2011, Slavica Publishers, Inc. 17 September 2014, <<http://www.thefreelibrary.com/Ksenija+atanasijevic+and+the+emergence+of+the+feminist+movement+in...-a0357472015>> (posećeno 18. 10. 2016).

Oliver, Kelly. *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

Pandolfi, Mariella. 'Contract of mutual (in)difference: Governance and the humanitarian apparatus in contemporary Albania and Kosovo', *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 10: 1, 369–81, 2003.

Panourgiá, Neni. *Fragments of Death, Fables of Identity: An Athenian Anthropography*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

Panourgiá, Neni. *Dangerous Citizens: The Greek Left and the Terror of the State*. New York: Fordham University Press, 2009.

Papailias, Penelope. *Genres of Recollection: Archival Poetics and Modern Greece*. New York: Palgrave, 2005.

Papanikolaou, Dimitris. 'Archive trouble: Cultural responses to the Greek crisis,' u Penelope Papailias (ur.), *Beyond the Greek Crisis: Histories, Rhetorics, Politics. Hot Spots*, objavljeno na webstranici *Cultural Anthropology*, 10. 10. 2011.

Papić, Žarana. 'From state socialism to state nationalism: The case of Serbia in gender perspective,' *Refuge: Canada's Periodical on Refugees*, 14: 3, June–July 1994.

Papić, Žarana. 'Women's movement in former Yugoslavia: 1970s and 1980s,' u *What Can We Do for Ourselves – East European Feminist Conference*, Belgrade, 1994. Belgrade: Center for Women's Studies Research and Communication, 19–22, 1995.

Papić, Žarana. 'The Forging of Schizophrenia.' Intervju s Natašom Govedić, *Zarez* 31, 2000.

Papić, Žarana. 'Europe after 1989: Ethnic wars, the fascistization of civil society and body politics in Serbia,' u Gabriele Griffin i Rosi Braidotti (ur.), *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*. London: Zed Books, 2002, 127–44.

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer i Patricia Yaeger (ur.). *Nationalism and Sexualities*. New York: Routledge, 1992.

Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press, 1988.

Pereira, P. P. Gomes. 'Anthropology and human rights: Between silence and voice,' *Anthropology and Humanism*, 33: 1–2, 38–52, 2008.

Phelan, Peggy. *Unmarked: The Politics of Performance*. New York: Routledge, 1993.

Prince-Gibson, Eetta. 'Silent screams', *Jerusalem Post*, 23 August 2005.

Pulcini, Elena i Luisa Passerini, 'European feminine identity and the idea of passion in politics', u Gabriele Griffin i Rosi Braidotti (ur.), *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*. London: Zed Books, 2002, 97–109.

Pulkkinen, Tuija. 'Tradition, gender and democracy to come: Derrida on fraternity', *Redescriptions. Yearbook of Political Thought, Conceptual Change and Feminist Theory*, 13, 103–24, 2009.

Rajić, Ljubiša. 'Koliko naroda, toliko neba', *Vreme*, 31. 5. 1993.

Rancière, Jacques. *Dis-Agreement: Politics and Philosophy*, prev. J. Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, prev. Gabriel Rockhill. New York: Continuum, 2004.

Rogel, Carole. *The Break-up of Yugoslavia and the War in Bosnia*. Westport, CT and London: Greenwood Press, 1998.

Rose, Gillian. *Mourning Becomes the Law: Philosophy and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Rose, Jacqueline. "'Dora" – Fragment of an analysis', *m/f*, 2, 5–21, 1978.

Rose, Nikolas. 'The politics of life itself', *Theory, Culture and Society*, 18: 6, 1–30, 2001.

Rose, Nikolas i Paul Rabinow, 'Biopower today', *Biosocieties*, 1, 195–218, 2006.

Sagall, Sabby. 'Reluctant soldiers', *Socialist Review*, 189, September 1995, <<http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/sr189/sagall.htm>> (pristupljeno 18. 10. 2016).

Salecl, Renata. 'Nationalism, anti-Semitism, and anti-feminism in Eastern Europe', *New German Critique*, 57, 51–65, Fall 1992.

Salecl, Renata. *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*. New York: Routledge, 1994.

Sanders, Mark. 'Ambiguities of mourning: Law, custom, and testimony of women before South Africa's Truth and Reconciliation Commission', u David Eng i David Kazanjian (ur.), *Loss*. Berkeley: University of California Press, 2003, 77–98.

Savić, Obrad. 'Srebrenica: Between denial and recognition', *Eurozine*, 8 July 2005. <<http://www.eurozine.com/articles/2005-07-08-savic-en.html>> (pristupljeno 10. 8. 2009).

Savić, Obrad. 'Memory of war crimes: Can victims speak?', *Belgrade Circle Journal*, 2006, <<http://www.eurozine.com/articles/2006-10-05-savic-en.html>> (pristupljeno 29. 1. 2010).

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

Seremetakis, C. Nadia. *The Last Word: Woman, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Simmel, Georg. *The Metropolis and Mental Life*. New York: Free Press, 1976 [1903].

Sklevicky, Lydia. *Konji, žene, ratovi*. Zagreb: Ženska Infoteka, 1996.

Slapšak, Svetlana. 'Les alternatives Serbes: y en a-t-il après la Bosnie?' *Migrations Littéraires* 21, 3–17, Summer, 1992.

Slapšak, Svetlana. 'Identities under threat on the Eastern borders', u Gabriele Griffin i Rosi Braidotti (ur.), *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*. London: Zed Books, 2002, 145–57.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Sosa, Cecilia. 'On Mothers and Spiders: A face-to-face encounter with Argentina's mourning', *Memory Studies*, 4: 1, 63–72, 2011.

Sosa, Cecilia. *Queering Acts of Mourning in the Aftermath of Argentina's Dictatorship: The Performances of Blood*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis Books, 2014.

Southard, Belinda Stillion. 'Militancy, power, and identity: The silent sentinels as women fighting for political voice', *Rhetoric & Public Affairs*, 10: 3, 399–417, Fall 2007.

Sparks, Holloway, 'Dissident citizenship: Democratic theory, political courage, and activist women', *Hypatia*, 12: 4, 74–110, 1997.

Spasić, Ivana i Đorđe Pavićević. 'Symbolization and collective identity in civic protest', *Sociologija: Journal of Sociology, Social Psychology and Social Anthropology*, XXXIX, 73–93, January–March 1997.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Can the subaltern speak?', u C. Nelson i L. Grossberg (ur.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, 271–313.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value', u Peter Collier i Helga Geyer-Ryan (ur.), *Literary Theory Today*. London: Polity Press, 1990.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Responsibility', *Boundary 2*, 21: 3, 19–64, 1994.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 'Echo', u D. Landry i G. MacLean (ur.), *The Spivak Reader*. New York: Routledge, 1995, 175–202.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 'The politics of translation', u Tutun Mukherjee (ur.), *Translation: From Periphery to Centerstage*. New Delhi: Prestige Books, 1998, 95–118.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Stavrakakis, Yannis. *The Lacanian Left*. Edinburgh: Edinburgh University Press/Albany: SUNY Press, 2007.

Štiks, Igor. *Nations and Citizens in Yugoslavia and the Post-Yugoslav States: One Hundred Years of Citizenship*. London: Bloomsbury, 2015.

Stojanović, Boban. „Kakvo je vreme u Srebrenici?” u: *Žene za mir*, Beograd, 2009.

Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC Duke University Press, 1995.

Stoler, Ann Laura. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Sturken, Marita. *Tangled Memories: The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Tapper, Nancy i Richard Tapper. 'The birth of the prophet: Ritual and gender in Turkish Islam', *Man* 22: 1, 227–50, 1987.

Taxidou, Olga. *Tragedy, Modernity, and Mourning*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Taylor, Diana. *Disappearing Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's 'Dirty War'*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

Taylor, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

Tešanović, Jasmina. *Istorija Žena u crnom*. Beograd: Žene u crnom, 2001.

Tešanović, Jasmina. 'The square and victims', Women for Peace, 34–36, Belgrade, 2005, <http://zeneucrnom.org/index.php?option=com_content&task=view&id=48&Itemid=17&lang=en> (posećeno 1. 11. 2016).

Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Torov, Ivan. 'The resistance in Serbia', u Jasmina Udovički i James Ridgeway (ur.), *Burn This House: The Making and Unmaking of Yugoslavia*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.

Torsti, Pilvi. 'History culture and banal nationalism in post-war Bosnia', *South-east European Politics* V: 2–3, 142–57, December 2004.

Trinh, T. Minh-ha. 'She, the inappropriate/d Other', *Discourse*, 8, Winter 1986–7.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

Urošević, Miloš i Lepa Mladenović. 'On duty in all forms of solidarity: Permanent policy of freedom for lesbian and gay activists', u *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 2013, 295–304.

Vardoulakis, Dimitris. 'Stasis: Beyond political theology?', *Cultural Critique*, 73, 125–47, 2009.

Vardoulakis, Dimitris. *The Doppelgänger: Literature's Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2010.

Vardoulakis, Dimitris. *Sovereignty and its Other: Toward the Dejustification of Violence*. New York: Fordham University Press, 2013.

Vardoulakis, Dimitris. *Democracy and the Ruse of Sovereignty: Nine Theses on Agonistic Monism*. New York: Fordham University Press, 2017.

Vardoulakis, Dimitris. *Stasis: On Agonistic Democracy*. New York: Fordham University Press, forthcoming.

Vejvoda, Ivan. 'Not our war', *New Internationalist*, issue 256, June 1994. <<https://newint.org/features/1994/06/05/not/>> (pristupljeno 7. 11. 2016).

Verdery, Katherine. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999.

Volčič, Zala and Karmen Erjavec. 'Constructing transnational divas: Gendered productions of Balkan turbo-folk music', u Radha Hegde (ur.), *Circuits of Visibility: Gender and Transnational Media Cultures*. New York: New York University Press, 2011.

Wagner, Sarah. *To Know Where He Lies: DNA Technology and the Search For Srebrenica's Missing*. Berkeley: University of California Press, 2008.

Winter, Jay. *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Women in Black. *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 1993.

Women in Black. *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 2001a.

Women in Black. 'Six years since the Srebrenica massacre', in *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 2001b: 103–4.

Women in Black. 'I am a conscientious objector'. *Manifesto*. Belgrade: Women in Black, 1998.

Woodward, Susan. *Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution after the Cold War*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1995.

Woodward, Susan. 'Violence-prone area or international transition? Adding the role of outsiders in Balkan violence', u Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele i Pamela Reynolds (ur.), *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 2000, 19–45.

Woolf, Virginia, *Three Guineas*. New York: Harcourt Publishing, 1963 [1938].

Yerushalmi, Yosef. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 2005.

Yuval-Davis, Nira. *Gender and Nation*. London: Sage Publications, 1997.

Yuval-Davis, Nira. 'Human/women's rights and feminist transversal politics', u Myra Marx Ferree i Aili Mari Tripp (ur.), *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*. New York: New York University Press, 2006, 275–95.

Zaharijević, Adriana. 'On trial at the women's court: Gender violence, justice and citizenship', CITSEE Studies website: *Citizenship in Southeast Europe*, 19 December 2012. <<http://www.citsee.eu/citsee-story/trial-women%E2%80%99s-court-gender-violence-justice-and-citizenship>> (pristupljeno 2. 1. 2015).

Zaharijević, Adriana. 'Being an activist: Feminist citizenship through transformations of Yugoslav and post-Yugoslav citizenship regimes.' *The Europeanisation of Citizenship in the Successor States of the Former Yugoslavia* (CITSEE). CITSEE *Working Paper Series* 2013/28. Edinburgh: School of Law, University of Edinburgh, 2013, 1–30.

Zajović, Staša. 'Militarism and women in Serbia', in *Women for Peace Anthology*. Belgrade: Women in Black, 1993 [December 1991].

Zajović, Staša. 'Rađanje, nacionalizam i rat', *Žene protiv rata*, I, 6–10, avgust 1994.

Zajović, Staša. 'Birth, nationalism and war', *Women in Black*, 1995, <<http://www.hartford-hwp.com/archives/62/039.html>> (pristupljeno 18. 10. 2016).

Zajović, Staša. 'Women in Black: War, feminism and antimilitarism', 2002. http://zeneucrnom.org/index.php?option=com_content&task=view&id=78&Itemid=21&lang=en (pristupljeno 7. 11. 2016).

Zajović, Staša. 'Women's activism in conflict and post-conflict areas, and the politics of assistance'. Izlaganje na 13. Međunarodnoj konferenciji Žena u crnom 'Women Resisting the Occupation and the War'. Jerusalem, 12–16. 8. 2005.

Zajović, Staša. 'Feminist ethics, Women in Black resistance: Always disobedient', u *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 2013a, 14–36.

Zajović, Staša. 'Feminist antimilitarism of Women in Black', in *Women for Peace*. Belgrade: Women in Black, 2013b, 71–108.

Žarkov, Dubravka. *The Body of War: Media, Ethnicity, and Gender in the Break-up of Yugoslavia*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Zerilli, Linda. *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Ziarek, Ewa Płonowska. *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Ziarek, Ewa Płonowska. 'Toward a feminist ethics of dissensus: Polemos, embodiment, obligation', u Claire Nouvet, Zrinka Stahuljak i Kent Still (ur.), *Minima Memoria: In the Wake of Jean-François Lyotard*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Ziarek, Ewa Płonowska. 'Feminine "I can": On possibility and praxis in Agamben's work', *Theory & Event*, 13: 1, 2010.

Ziarek, Ewa Płonowska. 'Feminist reflections on vulnerability: Disrespect, obligation, action', *SubStance*, 42: 3, 2013 (br. 132), 67–84.

Zirojević, Olga. 'Kosovo in the collective memory', u Nebojša Popov (ur.), *The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis*. Budapest: Central European University Press, 2000, 207–8.

Živković, Marko. *Serbian Dreambook: National Imaginary in the Time of Milošević*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Žižek, Slavoj, 'NATO, the left hand of God?', *Nettime*, Tue, 29 June 1999. Available through <<http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/nato-the-left-hand-of-god/>> (posećeno 20. 8. 2015).

Žižek, Slavoj, 'The poetic torture-house of language', *Poetry Magazine*, 13 March 2014. <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/articles/detail/70096> (posećeno 7. 11. 2016).

Beleška o autorki

Atena Atanasiju (Athena Athanasiou) predaje socijalnu antropologiju i teoriju roda na Odeljenju za socijalnu antropologiju Univerziteta Panteion u Atini. Nakon studija istorije, arheologije i filozofije u Atini i Solunu doktorirala je iz oblasti socijalne antropologije na New School of Social Research u Njujorku. Među njenim delima izdvajaju se *Život na ivici: Eseji o rodu, telu i biopolitici* (na grčkom, 2007) i *Dispossession: The Performative in the Political* (sa Džudit Batler, 2012). Knjiga *Borbena žalost* nastala je na osnovu višegodišnjeg istraživanja delovanja Žena u crnom u Beogradu, koje je uključivalo i direktno učešće u njihovim akcijama.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд